

形上史論

上部

譚家哲



# 形上史論

上部

譚家哲 著

# 目次

## 形上史論 上部

### 本論

序	7
第一章 古希臘	11
超越性	11
古希臘與形上學之源起：思與表象	18
赫西俄德與古希臘神話世界	23
一、古希臘之神靈	32
二、古希臘之世界	43
三、古希臘之「他者」	48
第二章 先蘇自然哲學	59
泰利士	61
阿那克西曼德	62

	阿那克西美尼.....	64
	克塞諾芬.....	65
	赫拉克利特.....	69
	巴門尼德與古希臘之真理問題.....	71
	蘇格拉底.....	91
<b>第三章</b>	<b>柏拉圖形上學研究.....</b>	<b>95</b>
	柏拉圖形論與『存有』一詞.....	98
	《理想國》中柏拉圖之形上體系.....	108
	一、論知識與意見.....	111
	二、太陽喻：最高善.....	117
	三、線喻：論知性界與感性界、並論知性與映象... ..	129
	柏拉圖之摹倣論.....	143
	床喻：世界存有之三重樣態.....	149
	柏拉圖之美學思想.....	156
	柏拉圖晚期之形上學.....	161
<b>第四章</b>	<b>中世紀形上學研究.....</b>	<b>177</b>
	「三位一體」與形上學之位格問題.....	180
	中世紀神之直觀或知識問題.....	189
<b>第五章</b>	<b>笛卡爾形上學研究.....</b>	<b>199</b>
	主體性之創立：《指導心靈探求真理的原則》.....	200
	主體與超越客體之重建：笛卡爾之《沉思集》.....	225
	《沉思集．一》.....	231

	《沉思集．二》 .....	245
	《沉思集．三》 .....	257
	《沉思集．四》 .....	270
	《沉思集．五與六》 .....	282
第六章	史賓諾莎形上學略論.....	285
第七章	盧梭形上學研究.....	297
	盧梭與形上學.....	298
	〈給日內瓦共和國之獻詞〉：盧梭的理想國.....	306
	《論人類之不平等》：人之形上狀態.....	309
	憐憫心與惻隱之心問題.....	327
	對《論人類之不平等》之結語.....	330
	《孤獨漫步者之遐想》：盧梭之主體性哲學.....	333
	《遐想一》：主體性——我.....	337
	《遐想二》：主體與超越者（超越事件）....	339
	《遐想三》：主體與外在知識真理.....	342
	《遐想四》：主體自身之真理性.....	346
	《遐想五》：主體之幸福.....	350
	《遐想六》：主體行為與作為之真實性.....	354
	《遐想七》：主體與外在世界之真實.....	361
	《遐想八》：主體內心世界之真實.....	363
	《遐想九》：在人倫間之主體性.....	366
	《遐想十》：主體之愛情.....	369

第八章	康德形上學研究.....	371
	1763 年之〈證明上帝存在唯一可能的証據〉.....	377
	1770 年之《論感性世界與知性世界之形式及原則》	388
	過轉至《純粹理性批判》.....	393
	超驗感性論.....	407
	超驗主體之知性結構.....	411
	第二版「超驗演繹」中超驗主體之知性結構.....	422
	知性結構文獻上之證明.....	437
	康德純粹知性結構之存有論問題.....	448
	康德對一般形上學之瓦解：模式論.....	454
	康德對特殊形上學之瓦解.....	467
	第二《批判》與倫理道德之形上學問題.....	478
	康德道德與人性惡論之關係.....	493
	第三《批判》與美學形上學問題.....	509
	美之分析第一契機.....	518
	美之分析第二契機.....	522
	美之分析第三契機.....	526
	美之分析第四契機.....	533
	崇高論.....	535
	自然之存有.....	547
	藝術之存有.....	553

# 形上史論 下部

## 本論

第九章	黑格爾形上學略論.....	3
	附錄一：絕對精神哲學.....	25
	附錄二：《哲學全書綱要》「邏輯學」中之「存有學」 與「本質學」兩部份解譯.....	31
第十章	馬克思形上學研究.....	65
	思想之假像性：思想形態.....	65
	物之假像性：商品與資本之拜物教.....	78
第十一章	佛洛伊德形上學研究.....	115
	佛洛伊德之論知性：〈否定〉.....	116
	潛意識本能之世界.....	128
	死亡（生命）之存有論.....	163
第十二章	西方形上學回顧與總論.....	185
	形上學與超越性.....	185
	形上史之軌跡.....	195
	形上學體系之結構.....	214
	形上學源起之原因.....	219
	儒學對形上學及超越性之回答：禮與心性之學問... 223	
	一、《論語》對存在之超越性之回答.....	235

二、《論語》對存有之超越性之回答.....	243
三、《孟子》對人之超越性之回答.....	252
當代形上學評述：形上學之未來.....	259
海德格：作為「存有」之世界存在之超越性....	260
萊維納斯：「他者」之超越性.....	268
結語：巴塔耶與形上學之反向與誤向.....	280

## 附論論文

西方古文明性格略論（1994）.....	297
神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異（1997）.....	335
從〈堯典〉之啟發論中西音樂形態之差異並重構歌詠之句法結構	437
存有與仁（2000）.....	489
懿美與美（2002）.....	509
在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有（2003）.....	543
中譯參考書目.....	572
跋 .....	574



## 序

形上學是全部西方思想價值之源頭，如同儒學是中國思想價值之源頭一樣。<sup>1</sup>

人們基於現實好像從不質疑西方文明思想之價值，亦從沒有在這歷史內探討其真正究竟，以至今日，西方思想幾近已是人類唯一佔統治地位的思想方式。而試圖站在中國傳統對西方文明作批判者，亦鮮有人能察知兩者道理真正之差異。正因為如此，故我希望從這形上史之討論中，重新反省西方這思想形態的根據與歷程，從中對其價值及心態之誤向作評估。這研究雖並非對全部哲學家之思想作論述，但我認為，這形上史論中所討論之哲學家，已具有足夠代表性，及已清楚地表達了西方真理形態之立場了。無論人類未來是否只採納西方思惟所認許之對錯為對錯，最低限度，他們應該知道，這一思想形態其源起在那裡，而且，這樣的思想形態，並非是正確的。

這西方或人類之錯誤，主要在其超越性。所謂超越性，簡單地說，指種種在人類之上駕馭著人類存在的事物與價值。這些事

---

<sup>1</sup> 有關中國這一思想傳統，將在另一著述《論語與中國思想研究》中討論。

物或價值，都非本於人性而甚至是相反或對立於人性的。宗教中之神聖性與哲學中之形上性，都同是這超越性之形式。哲學表面上與宗教之對立，只是為把宗教中之神聖性轉化為從現實存在中言之形上性而已。而透過形上學這樣的基礎，一切世間事物，從政治經濟，以至知識與藝術，都以一超越之形態存在，並塑造及規約著人類之存在，使人類從屬於種種超越性之下。從這點言，形上學既是一切存在事物其之所以為超越性之基礎與導向，造成及孕育著人類存在其超越姿態者，亦另一方面對人類這樣的存在作思想上之述說與掃瞄。表面上似討論與現實無關之形上事物，然實是確立現實世界之超越向度而已。故從現實角度言，形上學仍是極為真實的，因它正是人類現實存在這超越性之基礎與源起故。<sup>1</sup>形上學故非只是一學問，非只有其自身作為一學科之特殊對象，而更根本地，形上學是人類思想及存在之姿態，一種超越之姿態，從法律至資本均如是。形上學因而確實是人類<sup>2</sup>至今歷史存在之“終極性真理”，其歷史即人類歷史，其未來即人類未來。<sup>3</sup>這是研習形上學及哲學必須之原因。因而所謂形上史之研究，實亦只是對這視超越性為真理之思想史之論述而已。<sup>4</sup>

人類這超越性所對反的，是其人性。而一人性的人類存在，

---

<sup>1</sup> 沒有形上學，是再沒有西方文明的。全部西方之思想與真理，全建基於這樣的向往上。中國今日之向慕西方文明而又不知其心態與價值之所由，是一種現實心之無知。

<sup>2</sup> 從西方歷史言。

<sup>3</sup> 人類的一切作為，都是從其想法而生，或基於其怎樣思想的。人類之思想史，即其歷史之本。從這而言，西方歷史實即形上學史而已，因西方之全部思想，終究立於形上學而已。

<sup>4</sup> 我們在這裡之研究，因而只是對超越性其真理性之研究，研究種種以真理或最真實者姿態呈現之超越性，而非對在現實歷史中超越性之發展與運作之研究。對超越性作為真理之思，這即形上學。超越性之真理性，全立在形上學上。此形上學之全部真實。

在歷史中，曾唯一地由我們古代中國所實現過。對這一中國古代，是值得我們景仰與嚮往的。非只由於是中國，而是由於是唯一人性之真實。

# 第一章 古希臘

## 超越性

哲學，特別形上學，均以超越者或形上者為其對象。什麼是超越者？為什麼會有超越者？在討論這樣的問題前，讓我們先返回單純的人類世界，看看這問題的源起。

人類存在的全部問題，都源於不平等這樣的一種事實。人類是免不了有上與下或種種力量與能力之差異這樣的關係。人類存在之全部問題，即與此有關。表面上，能達至一完全平等之存在，這似是解決人類存在問題之關鍵。但實非如此。上與下之分、存有上之種種等級，是人類存在中價值本身之根源，故並非單純偶然不必要之事實。一完全平等狀態，存有地言，並不意謂一既有價值上下差異而亦能平等之狀態，而是，一對反一切上下關係之平等狀態，實是從存在言，一完全磨平之世界，一價值上完全磨平之世界。終極地言，是不可能有一既保留種種上下差異之價值性而又能完全存有地平等之世界存在的。完全平等只會導向一切價值之磨平與瓦解，因而形成虛無主義。所謂形上學，從這一問題之角度言，實即對等級差異性其真理性之肯定。全部形上學，

人類之一切真理，都必然建立在一種存有等級上，建立在一種由超越性所構成之等級差異上。而正是這樣的等級，始使價值可能。故當為了對形上學批判而對抗及放棄一切存有等級時，康德提出了「雜多」或「材料」(data)<sup>1</sup>這樣的概念，取代在個體事物中「實體」/「本質」與「偶性」這樣在事物中之存有等級。結果是，單純從對象方面言，一切只是資料或雜多而已，其中再無任何價值之等級差異，因而是一種從價值言之完全磨平。固然康德是從主體方面重立一種超越性，但若單純從客體世界這方面言，我們不能不說，一完全只是經驗雜多之世界，從價值言，是虛無的。我的意思是說，存在等級固然構成存在上之差異與不平等，但確實也是一切價值性不可或缺之根源；沒有等級，是再沒有任何價值可能的。人類存在之兩難，就在這沒有等級價值而虛無與有等級差異而不平等這兩者之間。對這兩難，應怎樣解決？問題實並非單純在等級上，而是在這上下等級關係中，這時之上下關係，並非由真正價值之上下關係所形成，而是由力量強弱之差異性這樣的關係所形成。其中之不平等，是人對人欺壓這人類存在之偽。人類存在之上與下關係，若簡略地言，主要也只有兩種可能：或上與下是基於德行而形成，是對德行向往之結果，而上位者，是由德行之真實而在上，形成一種對德性價值崇尚之存在導向；或人與人間之上與下，是由強弱力量所形成的上下關係，因而存在是力量導向、由種種強弱所構成之一種人類存在。當我們說，西方形上學傳統是對存有等級肯定之傳統時，這形上學所肯定之超越性，實是這一由力量形態所形成之上下或價值關係之究極狀

---

<sup>1</sup> 資料。

態，超越性實為力量之絕對狀態而已。表面上，作為超越性，是再無存在上之力量對抗性的，但正因其超越一切存在，故其所有之力量，是不可抗拒地絕對的。人類之有超越性，人類之有形上真理，形上真理之現實真實，全與這力量存有模式有關，只是力量之延伸而已，只是力量之絕對狀態而已，非其反面。中國先秦儒學傳統之所以不朝向形上向度而立，實由於見一切超越性之偽，而其所向往之人類存在，縱然有上與下，然仍是以上位者之德行而非力量，及以人與人間之和、敬等由禮所體現之人性關係為唯一的，非以力量相互超越。故縱然有上下或力量能力間之別，人類這存在仍不會有所不善。力量若只是以為人為能力，如孔子所說：「射不主皮，為力不同科」<sup>1</sup>，如此之力量，仍是正面的。相反，力量若單純體現為力量，為對人類箝制或人與人相互鬥爭之力量，這終必會形成在人與人間之超越性的。此時之超越性，就算是體現為正義之力量，仍已使人類存在導向力量及超越性這樣的生存形態了。這以力量解決存在之事情，並因而導引人類存在於超越性而非其人性，其最終結果，必然求索一在人類之上之超越者，以此為存在之最高真實，並以這樣的超越力量或超越姿態，決定著人類全部存在層面。當然，人類與超越性之關係並非只在人超越人時始有，更可是人對其自身作為人之否定而求索超越性，或本身由於如奴隸般性格而向往一超越的存有，甚或只是由於對存在之恐懼與不安而求索一超越力量之慰藉等等，但無論是由於什麼原因，超越性之心態與樣態，從來不能使人類存在和平美善，因這樣的心態與模態，始終與力量這一種存有模式不能

---

<sup>1</sup> 《論語·八佾》。

分離，因而亦悖離於人性。當然，在西方有史以來，在人類之上之超越性已不再以單純力量這形態呈現，而是與其他事物結合著。但始終，這樣的事物，既影響及控制著人類，亦塑造著其存在，而人類顯明是不再能單純作為人而人性地存在的。人類把自身存在從屬於種種超越事物之下這樣的一種存在模式，從現實事實言，固然未必與哲學有直接關係。在現實中之種種超越性，各有其自身獨立之歷史與運作，亦各有其自身証成之原因與理由。但始終，這些超越事物之“真理性”，仍是最終透過哲學而首肯。哲學以其理性姿態，一方面理性化超越性這樣的事物姿態，另一方面亦給予現實之超越事物無窮之啟發，並作為一切超越性其遠古之源起與反省上之整理，因而以終極真理與思想之模態，滋養著一切在現實中超越性之發展。超越性因而得以同時現實地及“真理地”存在。

我們不要以為，所謂超越性只指那些與日常存在無關，如神那類之形上真實。並非這樣。當柏拉圖建立城邦之法律理論基礎時，這法律本身便已是超越的，如雅典之梭倫（Solon）立法後即離開雅典城，也是為希望法律能獨立其自身，並在任何個人之上<sup>1</sup>。這樣的一種在任何人之上之獨立地位，相對於人言，已是一種超越性了。特別當其真理再不以人類自身之真理為基礎，而是另有其自身真理之基礎時，這樣的事物及其真理，更只能是超越的。又如同科學與人文知識之真理與人類其人性真實本無關一樣，若這樣的知識一旦作為人類唯一之知識與真理模式，因而獨立地塑造著人類存在的話，那由這樣的知識所形成的世界，雖活生生在眼前，然仍是超越的。同樣，對今日世界言，西方文明本身已是

---

<sup>1</sup> 見希羅多德《歷史》一書。

一具有超越地位之文明了。

中國古代很早便察覺超越性之不真實，不人性地真實。如古詩：「日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食。帝力何有於我哉！」中之「帝力」，即已言這樣的超越性之不真實與不善，因而古代中國哲人是在人類歷史中，唯一肯定及致力於人性及人性平實存在之一種德行而非力量文明，一種服人之心而具有王者之風之偉大與懿美。

若我們回溯超越性之歷史，在人類這最初期，如在古希臘中，超越性先是以宗教形式而呈現。從這點言，這以西方文明為主之人類文明，是源起於宗教的。而在古希臘，這即環繞神話而有之一種宗教世界。這古希臘之宗教世界，其超越性，即由神靈及形象世界所構成。向往神性而非人性，已從這遠古莫立了。哲學思想之誕生，從起源言，雖是為對立這樣宗教世界的超越性而有，然實只為肯定另一種超越性，由物知識與理性<sup>1</sup>為模態所形成的另一種超越性，非為遠去超越性的。之後之西方歷史，也只是在不同時代中，以不同的超越性思想肯定著不同的超越事物而已，從沒有離棄過超越性這樣的價值姿態。

西方哲學本於希臘傳統。但這並非說它與西方另外兩個古文明——古埃及與希伯萊傳統——沒有關係。希臘哲學<sup>2</sup>是由古希臘

---

<sup>1</sup> 這所謂理性，實只是依據物之真理性這樣式而言的，即把一切視如物那樣，只具有一「是其所是」之單一性時之一種理性。這樣的觀法與價值，非全然正確的，更非唯一的。

<sup>2</sup> 我們把希臘傳統分為古希臘及希臘哲學這兩時期。古希臘包含神話至希臘悲劇這段時期，而希臘哲學即公元前五世紀城邦興起之時期。希臘哲學是結合了古埃及精神而對古希臘傳統的反抗，因而哲學實是埃及精神之結晶。希臘哲學故可視為在繼承古希臘神話的性格時起而利用一外來文化精神對立其本土之精神傳統者。



傳統與古埃及傳統結合而成的。而希伯萊則在西方歷史中，形成與希臘哲學對反的另一西方哲學思想形態。希臘與希伯萊兩傳統因而即西方哲學的兩種歷史背景。這兩種哲學，一者以知識為最終真實，另一者則以愛為最高真實，一者試圖統攝及涵蓋一切而為超越，另一者則強調一不能被涵蓋的超越者或他者這樣的超越性。

希臘式的超越性與希伯萊傳統的超越性為西方超越性之兩大類型。希臘式的形上真實，是從上或從根本統攝著一切，而希伯萊之形上則為在超離一切中而為更高之真實。前者回歸世界，後者遠去世界。但無論如何，兩者始終仍是以超越之真實為至真者，換言之，即非以人本身為至真實者。若從我們這世界之角度言，希臘哲學之形上真實於其駕馭世界時，仍間接肯定世界，或只是此世界的一種形上延伸的話，希伯萊之形上則根本是摒棄世界的。雖然表面上不同，但希臘與希伯萊始終仍只是一體兩面而已，即「世界」本身之形上與「超世界」之形上這一體之兩面而已。<sup>1</sup>作為一體之兩面，世界之形上性與超世界之形上性均只是相對於世界為本之一種存在價值，非兩種根本不同之存在價值。一方面同是形上的，另一方面都只是相對於世界的，或肯定或否定而已。唯以人及人性為真實之本，始是唯一相反形上學之真實者，而此，是中西方思想差異之根源。若我們把「存有」一詞暫代表及指認一切可能意義上之形上真實<sup>2</sup>，希臘與希伯萊這一既相對又相反的形

---

<sup>1</sup> 故我們可說，形上真實始終只是相對於「世界」而言的，因而形上學對象之源頭，即「世界」。形上學是從「世界」或「面對世界」而產生的。

<sup>2</sup> 因而「存有」與「人」即為在歷史中，人類思想有關至真實者之兩種終極對象。存有從其超越性對反人倫存在之人性平實性，因而亦代表一切在人之外之「事物」對立「人」時之真實。神作為「存有」，因而是從超越者之最高典範而言的。人類存在之根本問題，故也只是在人之外之存有為真，抑人本身為真這樣的根本問題而已。人類之努力應是對存有之努力（知識與愛之信仰），抑是對人仁之努力？【請

上思想，便將會是：對「存有」之認知與思惟、及對「存有」之愛與信賴這兩種思想傳統。知識與情感雖然是人類與其他存有事物關連起來時之兩種能力，但把知與愛視為「對存有之知」與「對存有之愛」，這是人類之知與愛不真實之源頭。對存有之知使知識力量對立人類之生存，而對存有之愛<sup>1</sup>使人類渴求一種在人倫外之存在意義。在存有這層面，知與愛固然是對立的，如理性與非理性那樣，但知識其真正目的、價值與限度，及愛其真正對象與條件，都由存有這一不真實之對象而偏差了。正確之知識力量，是應為成就仁之努力的<sup>2</sup>，而正確的愛，若從事物而非從人這層面言，仍應先是對禮之愛<sup>3</sup>而非先是對物或對神靈之愛<sup>4</sup>。知識若變為對物無窮之追索欲望，愛若只導人類情感遠去以人類及其事為人類自身情感之本，這樣的知識與愛，都失去其本初自然真實之意義，更與人性此對人而言之唯一真實無關。希臘與希伯萊這兩種思想傳統，實是在人類歷史中，以哲學（知識力量）及以宗教（情感內在力量）作為人類存在之至高對象。在人、世界、神這三種存有之間，哲學與宗教之存在模式，都先以在人之外之世界與神為真，而非以人本身之真為真。對人及人性根本之否定，這大概就是西方思想之全部根源。

希臘與希伯萊這兩種超越性，一者在統一一切而為超越，因而無法接受任何異己與不可知性，而另一者則在向往或追求一遠

---

參看〈存有與仁〉一文】這決定人類問題之一切。

<sup>1</sup> 《古約聖經》只要求人對神愛，藉此而為神所特選，但並非從神對人之愛言的。

<sup>2</sup> 故孔子說：「知者利仁。」（《論語·里仁》）

<sup>3</sup> 或更廣，對禮文之愛。文即人性真實在事物中之體現。見《論語·八佾》「爾愛其羊，我愛其禮」之解釋。

<sup>4</sup> 人與人之情感，應從「情」言，非從「愛」言。即從相互伴隨之一種長存持久關係言，非在相互伴隨外之愛欲擁有言。此「情」較「愛」更正確之原因。

去一切<sup>1</sup>而完美及永恆之一，從與這樣絕對之一之結合而言一。這兩種一：作為整體統一之一，及作為完美結合之一，換言之，「整體」與「一體無限」，都只是人類於其存在中之欲望與夢想而已<sup>2</sup>，非人類存在以人性為本時之真實。更可惜的是，這相反之模式，自在地排斥其他一切可能。在察覺知識之不是時，人只轉向宗教，如同在初期人類由宗教之神秘性轉向知識之現實性一樣。人類之存在與歷史，只擺動於這兩種存在表象法之間，莫之能外，亦莫能回歸對人自身真實性之醒覺。雖然西方思想史確實已體現種種向人之回歸努力，但始終也只如漸近線一樣，永遠無法真正地接觸。

## 古希臘與形上學之源起：思與表象

類如哲學這類宏觀式的思想，明顯是從見人類存在現實而誕生的。人類面對其存在，面對在存在現象<sup>3</sup>中之種種驚訝，引發「思」之誕生。若單純是日常生活身邊之事情，「想」已是足夠了。「思」是從面對更大如現象般之事物或景象始發生的。因而思想也正是人類心靈至內在之自己事，雖由外在現象引發，但最是割離於事

---

<sup>1</sup> 因而亦超越一切。

<sup>2</sup> 「整體」之統一性與「無限結合」之一體性，雖表面上是相反又對立【「統一」是面對現實存在而言，而「一體」則往往是超越現實始達至之與對方之結合】，然一者其實是根源於物之一，在物類世界中之層層統一，而另一者則是人與人一體之一。神與人之締結與盟約，只是這後一種「一」的完美極至而已，在神與人之間，而非在人與人之間。因而我們可說，無論是希臘或是希伯萊，其實都是追求一種「一」之夢想的：物之一與人之一。雖然，這其中是有很大差別的：物之一必須理性地進行與達成，物不為我們意志所左右故；但人則不同，在無法以愛而一時，必須從意志之無條件順從達至，因而有超越理性之盲目性在。

<sup>3</sup> 無論是由人抑由自然所引起之正面或負面現象。

物事情之外而純屬心靈自身者<sup>1</sup>。思想之偉大處及其錯誤亦從此而有。思想是與心境無法分離開來的，而心境又是與人之品性自覺無法分離開的。因而無論思想其最終多麼似是理智地客觀真實，我們仍只能說，思想之真理性始終只是人或人類自己之事。並非因而沒有真理，而只是，真理除了是反映外在事物之外，更先是反映人之自身，無論這自身是從人其心之感受言，抑是從人其心之心態與價值取向言。

人類之所謂理性並非隨著思之產生而誕生。理性也只是思之歷程中之一種而已，是人類一種思之模式而已，甚至只是由一種特殊的心境所引發而已。反而，若從思之是否真實言，自覺性<sup>2</sup>是較理性更為真實的。在人類初期，伴隨著種種存在景象之來臨與壓迫，在這人類最初期中，思也隨著誕生，並在歲月中，沉澱為種種存在之智慧與結論。我們也可以想像，這些智慧自然應是直接關涉人類自身之間之存在關係的。特別在人類帶給自身種種災難時，由思而產生之智慧更是思本有之事。對人類存在反思，這是哲學從來之對象與目的，亦只有哲學<sup>3</sup>能如此。

在古希臘早期，人類實已到達非常發展之階段，而思亦已沉澱為具有民族時代性地完整。若我們撇開如荷馬所代表之傳統，在公元前八世紀之赫西俄德中，實已出現了作為個體對人類存在境況系統而完整的反省了。這些反省固然以其時代的思想傳統為背景，但已達到作為思想個體所可能達到的高度自覺了，因而不再只是思想上之風俗習慣，而是一種具有個人反省自覺性之思

---

<sup>1</sup> 請參閱拙著〈在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有〉一文尾端有關「思」之討論。

<sup>2</sup> 自覺性指人對其自身作為人及對其自身與萬物之間之關係之覺識。

<sup>3</sup> 從西方之思想傳統言。

惟。赫西俄德主要撰寫了兩本書：《神譜》與《農作與時日》。在《神譜》中他主要系統地整理及傳述了古希臘口傳下來的神話並特別對由宙斯神所帶領的奧林波斯神系作歌頌。若《神譜》是對神靈世界的論說，那麼，《農作與時日》則是對人間世界的論說。從赫西俄德這兩書之設計中，我們已可以理解，神靈世界與人間世界<sup>1</sup>這世界之二元思想是多麼深入在早期西方民族思想中，後來像柏拉圖之理形世界與感官世界之對立，實亦源於此。赫西俄德或希臘這有關神靈之思想並非只如一切先民之神靈思想那樣，單純是神與人兩者之間之事，而更先是神與神之間的，換言之，神靈自身是一獨立世界，一上界社會。正是這一獨立的形上世界性，使後來由眾物<sup>2</sup>構成的形上世界可能。哲學及知識在探求事物「背後」時之「物自身世界」<sup>3</sup>亦源於此。

在古希臘，神靈非只如希伯萊的耶和華那樣，只代表一如人格性的主動意志，而是另一作為客體可被觀看之理想對象。對這樣形上的客體世界，始有「表象」之可能，否則若直接是神的意志與命令，是無表象關係之可能的。人對他人，是無表象關係的。這也是說，哲學之以表象為世界存有<sup>4</sup>之基本事實，從最開始，已遠去了人與人這一本然關係了。直至萊維納斯（Lévinas），西方

---

<sup>1</sup> 非只是神與人。神話中之神靈世界，是一與人類社會一樣的上界社會，非單純只是神靈而已。

<sup>2</sup> 如柏拉圖之理形或形（eidos）之世界。

<sup>3</sup> 物自身世界或稱為知性世界（intelligible world）【對比於此世作為感性世界】，或稱為本體界（noumena）【對比於此世作為現象界】。

<sup>4</sup> 所謂「世界存有」，指世界從其最終真實言。以下用「存有」一詞，除了指從存在整體之角度言外，多從這最終真實之意思而言，即某事物之最終真實即為其存有。在這裡因而是說，表象這一種模式，是世界之最終真實，即世界其真實就是表象界，表象他物之世界，非自身單純存在的世界。

才再察覺這一錯誤。但已是二千多年之後之事了！

「表象」之意思是說：我們這世間中之事物與現象，是顯示（revelation）另一神聖世界之事物的。是兩世界之間之事，非單一世界之事物之事。藉由這一顯示關係，我們眼前的世界因而具有神聖性之可能，因其代表及顯示另一神聖世界故。我們這一世界，雖仍只是表象而非那神聖世界本身，然作為表象，已與世間一般義之事物存在不同，因已具有神聖性或超越性這一向度了。表象性與超越性，因而不可分割之概念。表象所表象者，必然為超越者。因而表象雖仍在眼前，然由於是對超越者之表象，故本身已有此超越性之向度了。「我們這世間中之事物與現象，已有神聖性或超越性之可能」這一論旨，是哲學、藝術與科學同一之精神——即「物」或「由物之表象性所體現者」，可以是神聖的或超越的事物。物作為無生命或低等生命，本不可能具有高於人類的存在價值與等級的。唯有作為表象，作為更高神聖性之代表，物才有一高於人之價值與地位之可能。真理之能落於世界事物而非在人身上，必基於這前提始可能。形上學，甚至科學與藝術，全基於此。從這點言，表象問題實是哲學思想之根本問題。因透過作為表象，世界事物與存在始能相關於超越者而言，始有一從存在言之超越向度，因而像以下這些問題：表象是揭示真，抑更是對真之隱蔽？表象是真理抑是假像？表象與由表象所揭示者是同一事物抑是不同事物？存有是必然表象性的嗎？存有可否是非表象性的，是超越表象的？表象本身之基礎在那裡？在客體上抑在主體上？……像這樣的問題，幾近可視為貫穿全部哲學思想之基本問題。我們甚至可說，哲學就是表象本身及所表象之超越者這兩者及兩者之關係之問題而已。不同哲學體系對這兩者都有不

同看法，都在此世事物與存在中發見不同層次之表象與超越者，及見種種表象與超越者之獨特關係。因而所謂哲學，實從表象及其背後之超越者這樣的觀法觀見世界之種種而已。而所謂真理，本身即指此表象與超越者之關係而已。若非是只作為表象，本應是沒有這從超越義言之真理之可能的。透過作為表象，世間事物（物世界）始有一至高真實之可能，並因而獨特特殊地使由知見而至之知識關係為人類努力中之最優位者，甚至在德性實踐之上<sup>1</sup>。從世間存有開啟一超越的神性向度，此乃表象之所以為幾近一切哲學體系之核心問題。真理之為真理，往往也只是相關於表象之揭示性與顯示性而言而已。由表象這一模式而致之物世界真理性之提昇，使在哲學這一思想形態下之生存、存在問題，全然導向於一種以超越姿態及地位出現之物之存在形態。科學科技之超越性、藝術於感官生命上探求之超越性、資本與法律之超越性……，存在之一切，也將只是與種種超越物有關之存在問題而已。而當哲學家們一旦察覺物之非是時<sup>2</sup>，他們也只能求諸於表象本身，求一種自身存在的表象，以此證明物自身之虛妄。但不知，表象與物自身之問題其實是同出一源的。就算所肯定的是表象、現象，甚至假像，這仍未有脫離「物與表象」這一種存有觀法。況且，對表象有所肯定，這只會造成對一切事物表象化之傾向，如人相對地言，也只是一表象甚至現象而已。而人類“在其現象中”之虛妄，因而是對人類唯一理解之方式。而事實上，否定物自身者必連帶最終否定「真理」這模式，因所謂真理，本只是在表面假象

---

<sup>1</sup> 蘇格拉底之「知識即德行」一公式，其歷史意義在此。我們可以以《論語》對比地說：「子夏曰：賢賢、易色。事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（《學而》）

<sup>2</sup> 這在哲學史中表現為對「物自身」之質疑。

（表象）背後而言之真實，因而否定一切背後性（形上性），也只意味否定一切「真理」，如當今之哲學思惟那樣。如此，人類存在將會更虛妄失落。因問題本也只出於物世界與表象這一存有觀法，即是否應從世界、從物中求索神聖性，求索存在至高之真實性與價值這一存有觀法而已。

從存有論言，哲學之問題實不外「表象」與「非表象」（或超表象）這樣的問題而已。<sup>1</sup>而這問題，都以對神聖性之索求為根源與源起而已。希臘如此，希伯萊亦如此。神聖性<sup>2</sup>是西方文明之源頭，亦是其全部歷史之真實。神性為西方唯一之至高價值。縱然在無神論中亦然。<sup>3</sup>而中國古代傳統，是唯一不求神性之傳統，唯一對人素樸而平凡的存在及其價值與真實予以肯定。對這樣的傳統，故是我們在西方表象與超越性千變萬化思想中所不應遺忘的。

## 赫西俄德與古希臘神話世界

讓我們回到赫西俄德的問題。赫西俄德的時期，主要是農業轉移至由鐵之冶煉所帶來之手工業時期，亦即生存技術（technique）獨立化時期。這技術之獨立化與後來城邦之興起，都同時反映希臘

---

<sup>1</sup> 從內容言，哲學之對象有三：人、世界事物，及超越者。因存在就最多只能由這三者構成，故所有思惟最終都不離此三個對象領域。不過這三個對象任何一者都有無窮無盡的想法可能，我們之所以說「表象」問題幾近就是全部哲學問題之原因在於，無論是那一種對象問題，對求索終極真實性之哲學來說，問題始終在此事物呈現之表面表象與其內裡之最終真實兩者之間，因而仍是不離「表象」這提問或思維方式的。

<sup>2</sup> 形上性及神聖性之反面為平凡性，即從人性及人類生活所有之平凡真實言。

<sup>3</sup> 無神論只是對超越的人格神予以否定而已，非否定人類神聖化或求其他種神聖事物這一欲望。



快要遠去其傳統之神話時期。希臘之神話時期全然並非一種迷信。迷信是以宗教方法或力量取代生存上物質真實之因素而始有的。但希臘之神話，是古希臘人對人類存在的一種看法，與物質生存問題無關。<sup>1</sup>若人類存在始終主要為「人」與「物」這兩大問題，從赫西俄德中之《農作與時日》<sup>2</sup>一書，我們可看到，赫西俄德確實代表這古希臘式存在觀的立場，我們可歸結為以下兩點<sup>3</sup>：

## 1. 有關物生存方面，赫西俄德認為人類應以農耕為其生存方

---

<sup>1</sup> 我們今日已習慣於把一切不與物質之直接實証性有關者視為虛構。縱然如此，我們仍可把人類之虛構形態分為下列四種。其差別非在虛構本身上，而在人自己對這種種虛構之意識差別上：

「幻想——神話——寓言——信仰」

幻想乃完全不真實之虛構，人意識其為虛構時之虛構，因而其事是純然人類自身的。其相反為信仰，因在信仰中，縱然對象亦不在眼前存在，然信仰視其對象為絕對真實者。因而在信仰中，沒有任何人之主觀性，一切仍如純然在對象及其真實性上。寓言雖明知是虛構，然其目的仍在事物與事情之真實性上，以寓言虛構之方式，傳達出正確而真實的道理。寓言在方式上虛構，然在對象上仍是真實的。寓言之真實因而仍是事物對象上的。如此，神話則相反及相對於寓言，其真實性非在任何對象上，而是在人自身。神話透過對如人般之神靈故事之敘述，描繪出希臘人心中人之理想。一如文學作品所特有之真實，希臘神話故不能單純被視為迷信。希臘神靈對希臘人而言並非信仰對象故。【見韋爾南《神話與政治之間》一書。】「幻想——神話——寓言——信仰」四者因而為：「(i)純然人主觀之虛構（表達方式與對象均虛構）——(ii)人自身之真實（以視為真實的方式表達但對象內容虛構）——(iii)事情事物之真實（以虛構方式表達但對象內容真實）——(iv)純然對象性地真實（表達方式與對象均被視作真實）」。

<sup>2</sup> 如前所說，《農作與時日》一書是論述人類世界，而《神譜》一書則是論述神靈的世界。此為赫西俄德思想體系的兩完整方面。

<sup>3</sup> 在《農作與時日》一書中，赫西俄德主要講述了兩個神話故事，一為少女潘多拉的故事，另一為五個族類之故事。前者亦在《神譜》一書中重提。潘多拉一故事是針對生存問題而發的，即涉及農耕抑手工藝技術這兩種生存模式之抉擇之問題，即我們稱為「物」之問題；而五個族類則試圖解釋人類及人倫存在中惡之誕生原因，因而即我們所說的「人」之問題。人類存在之問題確實可歸結為這兩方面。赫西俄德因而是自覺地從古希臘的立場回答的。

式。在農耕與工藝技術兩者之間，並非單純是那種物質生存方式之問題，非單純經濟問題，而是直接反映人類自身心態與存在境況者。農耕是仍有依賴神靈之給予而生存之一種方式，一種接受性的方式，非如手工藝那樣，是純然人類自己自主一切條件者。赫西俄德有關普羅米修斯盜火<sup>1</sup>一故事，及其五個種族神話最後之人類沉淪時期以黑鐵命名，實反映其對由鐵器帶來之轉變之否定看法。換言之，從生存層面言，赫西俄德否定人類求自主與獨立性之欲望，而盼望人能安守其份。<sup>2</sup>赫西俄德並沒有單純否定技藝（technique），他對技藝本身是正面肯定的。因而奧林波斯神系亦主要由生存技藝及文藝兩種神靈所構成。但這只是說，技藝無論多好，仍應只屬神靈所有，不應為人類所追求及發展者。赫西俄德明顯看到，人類一旦有獨立之生存技術，這將是人類無止欲望之起點，亦即人類一種「超越的惡」（le mal transcendantal）的誕生。所謂超越的惡是說，惡非再只是由人與人之間真實的傷害所引起，而是不再只是針對特殊對象、亦無具體人之理由而產生的。超越的惡來自人類超越的欲望。如人神之間之

---

<sup>1</sup> 火乃鐵器之冶煉之原素，因而為手工藝之代表。故事中普羅米修斯宰牛以偽獻給宙斯，牛即象徵農耕。宰牛除了代表把人類生存中最重要之工具祭獻給神靈外，因而更代表人類放棄農耕之堅決性。在奧林波斯神系中，發明種子種植的是 Demeter，但真正掌管農藝及主管火與鐵之冶煉的，分別是 Athena（雅典娜）及 Hephaestus。因而普羅米修斯所代表的，並非技藝之創發，而是技藝之社會功能化時期，即技藝從神至人之轉化時期。

<sup>2</sup> 柏拉圖亦把在國家中各階層之安守其份視為所謂正義。差別只在，赫西俄德是從人類存在之整體姿態言，而柏拉圖之安守其份只從國家言。前者安於神靈之下，後者安於國家之下。但無論是那一意思，安守其份也只是對人一種消極的看法而已，非積極地興發人其人性之善與美的。

對立，本也非單純由神靈與人之間直接發生之事情所致<sup>1</sup>，而是為了對一外在事物（火）之爭、一種對人類而言其自主獨立性之可能之爭鬥，因而是人類一種超越性之欲求所致者。由這樣物之超越性之欲求與佔有所構成的惡，非人本性自身本然之惡，因而是超越於人性之上而覆蓋整個人類的。在農耕中之無可單純佔有，在農耕中所不能磨滅之天意，因而是對反人類此超越之欲望的。而在赫西俄德所形容的鐵器階段中，人類則「沒完沒了地」日夜勞累。善與惡之無可分、父子朋友兄弟間人倫之完全喪失、存在之絕望等等，都非本是由單純人性之惡所構成的，而只能是由物在人類存在中造成之超越的痛苦。在潘多拉一故事中，更明顯指出，人類存在之惡與痛苦，那由潘多拉帶來之惡，正就是技藝或由絕頂技藝所制造出來之工藝品。<sup>2</sup>後來視物質及科技為唯一真實的哲學傳統，因而必須把惡另作解釋，即從人性本身探求其原因<sup>3</sup>，並且力圖指出，在人倫及人世存在外，他世或人類他世「存在」之善及意義。

2. 若人類存在之方式在神話思想下是對物技藝或手工藝之否定，同樣，在人倫道德方面，神話對奧林波斯神系的肯定，

---

<sup>1</sup> 換言之，非來自神靈或人類本身之惡與傷害。

<sup>2</sup> 自潘多拉出現在人類世界當中而順帶帶來種種惡時，我們不應忘記，潘多拉本身即為眾工藝神所制造出來至為完美的作品——神靈的工藝品。因而潘多拉實象徵工藝技術在人類世界所帶來之惡。種種惡亦隨此而生。潘多拉因而標示此超越之惡。而之所以致此，歸根究柢，非神靈惡，非技藝不善，而只是由於人類試圖擁有本只屬神靈所有之技藝，即人類試圖如神靈般存在之欲望。換言之，人類對「存在」的一種過份追求。【hybris（過度）對古希臘人言，為一切人類之惡之根源。】

<sup>3</sup> 因而在哲學之觀法下，幾近都只能主張人性惡，並視人類之種種欲望即為人類之本性，如佛洛伊德之性欲理論。因除此外，實無法對惡加以解釋。

除了表示一種文明的正義性可戰勝一切原始自然之邪惡外，作為以神靈宗教而立之倫理觀，它更是藉著神靈之不可見性，規勸人時刻警惕一種無形的賞善罰惡之正義——由神靈而來而非由人所致之正義。人類之德行、人類之善，先是從自身克制而言的，即從人類不自大其自身而言的。這樣的一種自我克制，明顯亦是針對人類欲望之過度而發。因而德性與倫理，在古希臘人眼中，仍只是環繞欲望，或作為欲望之反面而言而已。德性非從人自身之善言，非從人性言，更非從人自覺之正面努力言。德性與倫理，故仍只能是外致的，非人類自身的。是反應外在超越者的，先立於對神靈的態度的，非純然人類自己之德行，非立於人面對人時之真實。赫西俄德所描述之五個時期是他對人類之惡之一種分析。黃金期當然是人類最美好最幸福之時期，人神至和睦一體存在之時期。<sup>1</sup>而人類之惡始於白銀期。此時之惡，並非惡直接之制造，而是在人類心靈中惡之本因，而此即為對神靈之不敬。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 把人類至美好之存在時期從人神和睦共處言，這已是只從神人之間之存在言德行了。但這並非人類作為人時真實之德行，亦非人類德行存在之至美者。人與人之「里仁」始是。

<sup>2</sup> 這一點實值得我們深思。從《論語》對人性的分析，我們可知道，人性的存在心態有三：敬、和，與情感。情感是自然的，而和睦本亦是人人所喜愛的。唯獨敬，因都由於對象之是否可敬而致，故於不敬時，人不會把這不敬視為自己之問題，而只會視為對方之問題。故人心易由不敬而偏向惡。赫西俄德把人之惡及心之敗壞歸源於不敬，這是極深的洞見。相反，心有所敬，這確實是人德性之本，故《論語》亦先從「脩己以敬」始。然後始有「脩己以安人」及「脩己以安百姓」。【見《論語·憲問》】《論語·學而》之「犯上作亂」，亦由於不敬而已。上位者之是否可敬，因而直接決定人民百姓善惡之心。赫西俄德與孔子在這問題上之差別在於，赫西俄德從對神靈而立人類之敬，而孔子則教誨人從自身人格立其敬，故「脩己以敬」。而且在《論語》中，敬除了是對人而言外，更多是對事而言（敬事）。敬因而是存在上非常踏實的心態，非只是宗教性而已。若只為宗教上之心態，則失卻其平日意義了。另一方面，經由赫西俄德對惡這樣的解釋，若惡起源於心思之

我們知道，古希臘是以敬神為人類唯一德性之根源，而此即為生存及生活上唯一之一種智慧：「明智」(phronèsis)。<sup>1</sup>從存在心理言，人類有「神靈」這一種想法，大概也只有兩種

---

不善，這時心思之不善非心思本有，更非人性自身本有之事實，而只是從人類面對一超越者始發生的：人類心思之惡是從面對一在人類之上者始發生的，非人類自身或在人類面對人類自然發生的。如此，人類心靈之惡，實先來自其面對存在時之想法或存在心態之不善而致而已，非人性本身之特色。孔子之「性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移」(《論語·陽貨》)中暗喻之人類由面對存在而有之聰明知識而致之惡，正針對此而言。因而無論從心思抑從事實言，人類之惡是從面對存在而始有的，非人性本身之事。【我們在這裡可補充說，若由不敬而始形成人類之惡及人性之泯滅，那失去情感會造成人與人或人對自己向內之傷害，而不和則造成人向外之傷害與破壞。不敬而惡、不和而爭，及無情而創傷，這三者幾近就是人類存在從其自身言之全部問題了。如此更見古代中國之所以強調禮之重要性。因禮真正之本質，在實現人性敬、和與情感這三者而已。】

<sup>1</sup>在不敬神這一心靈之惡之後，人類之惡即為「暴力」——惡之直接表現。暴力雖是身體之力量所使可能【因而「不敬」與「暴力」，白銀期與青銅期，分別代表了從心靈與身體言惡之兩方面。】，但從力量而言，其實反映了一件事：在神話這一宗教存在模式中，連有關惡之看法，其實都與此神靈概念有關：「不敬神」而惡固然是從與神靈之關係言，但「暴力」或「力量」，其實就是神之所以為神最大的特色所在。神靈之本質除了「不朽」外，便也就是「力量」了。【有關自神靈而發之「正義」，我們應說，正義不應只是神靈所有，而應是一切存在者所應有。故不能視為神之為神之特色。正義若為一種德性，基本上仍只是相關於財物或存在言，一種在人與人間之公平而已，非盡人對人之德行，如仁。而有關力量之所以歸屬為神靈之本質，因人類雖也有力量，但人都知道，人之力量是多麼無力，其力量幾近只能讓他求取更多力量而已，非如神靈般之力量那樣完美自足。神之所以為神，在古希臘這人類早期之看法中，因而也只「不朽」與「力量」這兩者而已。人類之追求自身之永恆不朽，與追求在現實中之力量與力量感，因而都只是追求自身之一種神化而已。】從這點言，神話這一種存在觀，仍只是一種以力量為主的存在觀法。固然，一切惡必然是一種力量，一種暴力，但如英雄族類那樣把對抗邪惡暴力時之勇反稱為德性，這確實非教導人類其人倫德行之真實的。此時，德性只是相對於力量言，相對於外在言【或為在人世之上的一種外，或為在人世間中之一種外。】，非以為真有所謂德行的。中國反是，故孔子說：「驥不稱其力，稱其德也。」(《論語·憲問》)，同樣參考「子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。」(《論語·陽貨》)赫西俄德對惡之分析，甚至其對一切世間事情之理解，故都只能是在這古希臘神話背景之下，並受其限制。

原因或目的：一為對人類命運中種種發生之事情求得一種心安或安慰感，另一即為對人類行為有一規限意義。當然也會為自身利益而求禱於神，但這應是有神靈想法事後之事，非「神靈」概念對人類本然之意思。對在人類之外之一切歸溯於神之意旨，這確實是存在縱然不幸時最大的心安與力量；而作為對人類行為至簡明之規約方法<sup>1</sup>，這即人類在未有城邦法制前，對自身行為最有效的限制方法。<sup>2</sup>這人類對其自身之限制，即古希臘的「明智」。<sup>3</sup>若明智對後來亞里士多德言是人在生活整體當中的一種實踐智慧，對古希臘人而言，明智先只是由人與神絕對差異及不可跨越而生對神靈之敬重，這敬重不只是心理上的，而是存在上的：即人作為人（而非神靈）就只應想人之事情、作為會腐朽的人就只應想會腐朽的事情。這明智因而否定一切人類超越自身存在之有限性之試圖、否定一切人類神化自身之欲望。亞里士多德之「在一切可能內，全力去爭取不朽」<sup>4</sup>對古希臘人而言，直是對神靈之不敬。這古希臘之敬神之明智，故為哲學求人類存在無窮超越之精神所首先對立者。<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> 因為光只「神靈」這概念，便足以使人對其自身之行為有最接近正確性【換言之，這並非真正正確的。原因在於：如「神靈」般之一切外來力量，只能成就限制性，無法教人正面而積極的人性努力，如仁。】及彌補性之反省了。

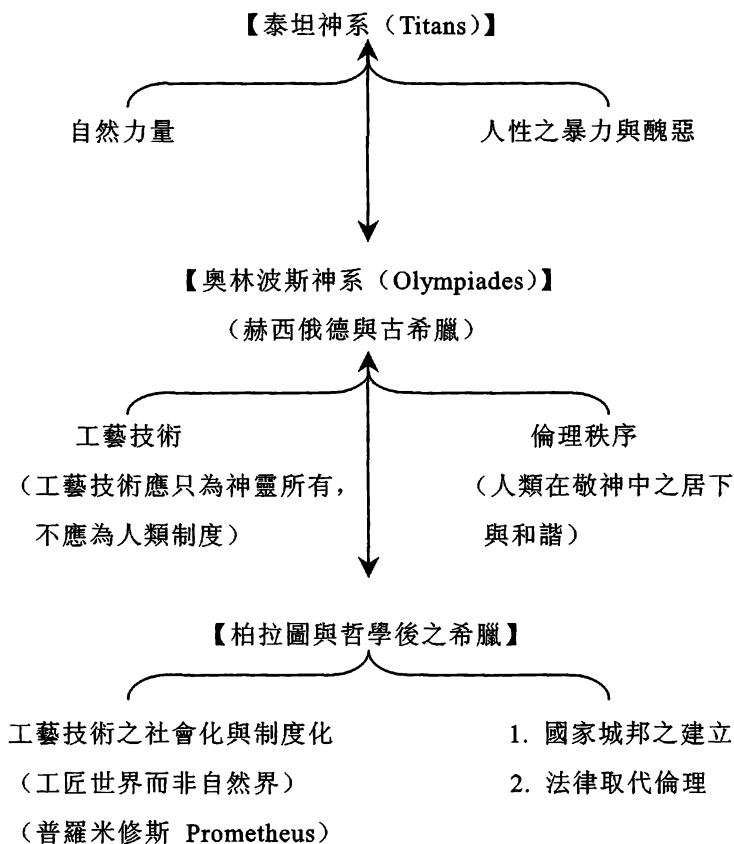
<sup>2</sup> 嚴格地言，神靈雖可規約一切人，但其最大的意義，是作為對有力量者之限制。神靈與權力【甚至政治權力】在根源上必有所關係。無論是有助於權力之爭（對外與對競爭者），抑有助於權力之施行（對內）。

<sup>3</sup> 這從敬神及自我克制而言之「明智」，更具體地言時，即不再以任何源自自我之意思與意欲而行事。這明智故是與古希臘之無自我個體性是一體兩面的。而悲劇往往實源於每人自己之私意，無論是君王自身之私意，抑大能者之私意。不私意地行，這即「明智」具體之方法。

<sup>4</sup> 《尼各馬科倫理學》第十卷第七、八章。

<sup>5</sup> 有關古希臘與哲學間、及古希臘與我們古代中國之倫理觀法之差異，請參閱拙著

我們可把人類存在這「物質技術與人倫之兩面」關係於神話而同時展示其演變如下：



---

〈西方倫理之根源：古希臘與希臘〉一文【節錄自〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉一文，原稱〈敬鬼神而遠之：人倫與人類德性之真實〉】。

神話世界若對古希臘而言既是其物質存在與人倫存在之思想前提與基礎，那麼，這神話世界本身作為一種人類之存在形態，應怎樣理解？有關這問題，我們以三點說明：神靈所代表之意義、在神話思想下之「世界」與存在，及古希臘人如何面對在世界外之「他者」這三點。<sup>1</sup>之所以是這三點，原因也是明顯的。任何事物必須從其自身明白，這是第一點之原因。而一切哲學或人類終極之思想，必以存在為依歸。因而對一思想形態之研究，必須問其最終所形成的世界存在是怎樣的。這是第二點之原因。至於第三點，這是西方思想內部特有的問題。原因在於，如我們前面已說過，西方思想自根本已遠離了以人為本這一真實，因而其思想所形成的種種世界，無論多完美，都對於人而言是外在的。這外在性對人都有所限制，形成一種存在上的封閉性。因而面對如此之世界，甚至在單純面對「世界」時，人必然求一超越，求在世界外之「他者」。「他者」實即從客體方面言之「世界」封閉性之反面，那本應直接為對反於世界時之人其「非世界性」之一面。唯在西方傳統中，連人這一非世界性的一面亦只能作為「他者」地客體地體現、世界化地體現。不過，仍保留這「他者」之問題已是一幸事了，否則世界之封閉性將無保留地支配著一切，使人類無從真實。從中國思想角度言，「他者」實即相對於世界而言之人本身、人之存在真實本身。這第三點（對「他者」之看法）因而在一切形上學或存有論中是必須的，因這問題實埋藏著人本身在存有真實中之真實性問題。如是「他者」問題往往為對（世界）「真實」之一種異議之聲、一種對「真實」之質疑。現讓我們從

---

<sup>1</sup> 有關古希臘之研究，我主要參考讓-皮埃爾·韋爾南（Jean-Pierre Vernant）等之研究。他們有關希臘思想模式之研究，是我深為贊賞與推薦給讀者的。



這三方面理解古希臘神話這一人類存在形態。

## 一、古希臘之神靈

神話世界簡言之也就是古希臘人之世界。希臘神明主要分為兩類：主要神明及次要神明。主要的大神有：宙斯 Zeus、赫拉 Hera、波塞冬 Poseidon、哈得斯 Hades、得墨忒耳 Demeter、科瑞—佩耳塞福涅 Core-Persephone、阿波羅 Apollo、阿耳忒彌斯 Artemis、雅典娜 Athena、赫斯提亞 Hestia、墨提斯 Metis、赫耳墨斯 Hermes、赫費斯托斯 Hephaestus、阿瑞斯 Ares、阿佛羅狄忒 Aphrodite、狄俄倪索斯 Dionysus。次要的神明有：大地女神蓋亞 Gaea、天神烏刺諾斯 Uranus、海波之神蓬托斯 Pontus、瑞亞 Rhea、克羅諾斯 Cronos、時序女神忒彌斯 Themis、忒提斯 Thetis、醫藥與治療之神阿斯克勒皮俄斯 Asclepius、畜牧之神潘 Pan、力大無比堅韌不拔的赫拉克勒斯 Heracles 等。這主要與次要之神明之區分，與其說是在文明與自然之間，不如說是在神聖性與非神聖性之間。例如掌管醫藥的阿斯克勒皮俄斯，雖然作為神靈，但他所掌管之疾病之事，也只是人類自身之事，因而其價值不高。同樣，忒彌斯雖掌管秩序、時序，但這些只是從人世間與自然之秩序時序言，甚至像家庭內部之規律一樣，只是人倫之事，非存有更大之事。如此我們始明白，對如赫拉克勒斯般之勇猛與力量，都仍只歸屬於人類形態下之勇猛與力量，非神性的勇與力量。而作為天地之神之烏刺諾斯與蓋亞，也只是此人世間義之天與地而已，此人世間義之萬物之母而已，故只屬次要神明，非主要神明。古希臘沒有如中世紀那樣，單純因創造而颺昇神靈，沒有從任何「造」或「作為」之偉大性定價值，而是從其自身所代表的究竟是怎樣

的事物而定位。換言之，主要神明代表的，是屬神之事，神性事；而次要神明代表的，是人世間事，非神聖性質的。從這些，因而我們反而可看到，在古希臘人眼中，究竟什麼才是神聖的，什麼不是。連孕育了奧林波斯整個神系（主要大神）的瑞亞與克羅諾斯，本身都非屬主要大神之行列，創造與孕育神聖者本身並非必然自身神聖的，創造與孕育這兩事非本身神聖故。如此，潘神這森林與畜牧之神，其喜悅與恐懼，都是人世義的。那麼，從主要大神中，我們可見古希臘怎樣的一種神聖性？我們簡略地列表如下：

宙斯 Zeus：正義

赫拉 Hera：生殖性、女性

波塞冬 Poseidon：破壞性的負面力量

哈得斯 Hades：晦暗之所

得墨忒耳 Demeter：得獲、成果

科瑞—佩耳塞福涅 Core-Persephone：神秘性

阿波羅 Apollo：純淨、淨化性、形象、美（文明的）

阿耳忒彌斯 Artemis：淳淨之自然、文明之先、自由無約束性

雅典娜 Athena：文明的智慧與實踐力量

赫斯提亞 Hestia：凝聚性、中心性、聚積性、內化性

墨提斯 Metis：巧智

赫耳墨斯 Hermes：向外性、動態性、傳達、交換、穿透性、  
超越性、變易性

赫費斯托斯 Hephaestus：工匠性、技術性、工藝之美、魔變性

阿瑞斯 Ares：戰鬥性、野蠻力量、盲目力量

阿佛羅狄忒 Aphrodite：愛、欲望、誘惑力

狄俄倪索斯 Dionysus：他者、真假混同、表象性、戲劇性、  
毀滅區分之力量、原始無分別性之一體存在

從希臘這些大神，我們可以看到，古希臘視為神聖世界者，乃種種精神性、精神力量或精神形態。這些內容，其實與次要神靈所代表的內容一樣，本是出自人類世界之事物。差別只在於，一者單純是屬人的或人類形態之事，甚至只是物質事物之事，無超越人類平凡性時之超越性，而另一者——主要大神所代表之一切事物，都駕馭著人類，而在其上。古希臘之神聖性應是從這駕馭性而來的。因而像愛與欲望等人類現象，從其永恆地駕馭著每人之生命及人類之生命言，是超乎人之上而駕馭著人類的，換言之，神性的。在古希臘這時期，被視為神靈的並非一確確實實信以為存在的個體人格性的上帝，非作為個體自我的神靈，非一個體（人），而是在人類存在中種種人類無法跨越、無法駕馭的力量。從這點言，神話世界之形上性真實多了。「存在」在古希臘人眼中，已判分為二：神性的與人性的、具有精神形態之力量與只是單純物質力量、是駕馭性的力量抑非駕馭性的，簡言之，是一種（高於人之）恆久力量抑不是一種力量。因而古希臘世界與其精神狀態也只是一種力量世界與精神狀態而已。而若如我們所說，神性之其一本質在力量，那麼，這反過來同於說，古希臘人眼中所向往的，也就是力量所體現之神聖性。這是古希臘唯一之形上性，既是此世中之真實，但又是對人類（力量）而言，超越其上的。因而若把希臘神話理解為對種種自然力量之表達，這明顯是不正

確的。古希臘人眼中不但沒有自然世界<sup>1</sup>，他們甚至連物質世界嚴格而言都沒有。因對物質之為物質之提出，正是由對立古希臘精神的哲學思想<sup>2</sup>始有。同樣，古希臘也沒有後來所謂的精神，因為對我們而言，精神性只是對反物質性而言的。對古希臘人而言，二分應在神性與平凡人性這兩者之間，非在精神與物質之間。而類同精神性之神性，單純是一種在人力之外之持存之力量、駕馭著人類之力量。稱這樣的力量為精神性之目的在於，如愛與欲求那樣，古希臘人沒有從精神 / 物質分類其本性，沒有從事物「作為物」時之「本性」觀事物，更沒有因而貶低其價值，而反而只從力量衡量一切，從「相對於人」而言之「力量」而定其神性抑人性<sup>3</sup>。如此而愛與欲望是精神性的、工匠技藝亦是精神性的。這一切<sup>4</sup>都非在人力範圍之內，或都體現為一種超越人類力量的力量。<sup>5</sup>古希臘人早已知此事實。因而神人之分隔好像表示，這即將

---

<sup>1</sup> 自然界較為妥當應源自亞里士多德之 *physis*。但我們其實知道，連亞里士多德之「自然」也非真正自然的。

<sup>2</sup> 先蘇哲學。

<sup>3</sup> 從「本性」觀事物是物性格的，而從「力量」觀事物則是人性的——相對於人而觀的。如此我們才能明白，在哲學「物」世界與觀法出現之前，人類可以是怎樣觀世界與存在的；我們更可從此而明白，「力量」其真實之意義——在事物與人類存在之間，而非如「實體」，只在事物自身之中。如此而言，古希臘之世界仍是人性而非物性的世界，只是，此時所謂之人性世界，非從人性本身言，而是從人之存在言，從人在事物間之存在言，簡言之，從人之力量言。人之力量與人之德行，這人之對外與人自己之內在，盡是人之兩面了。而古希臘錯誤地選擇了前者作為道理。此西方歷史方向錯誤之原點。

<sup>4</sup> 主要大神所代表之一切。

<sup>5</sup> 西方的「力量」，都全是「超越的力量」而非在人世間內之力量。西方之力量概念或直接指這「超越力量」，或若是在人世間時，指種種爭取此超越力量時之競爭。若此超越性純由位置而非由實力而來，這即為權力。自古希臘之大神以至當今如福柯 Michel Foucault 之權力之微分（或力量之微分），都同樣是超越的。從其超越性言，人類是無法對抗甚至無法逃避力量的。在中國思想中，力量並非這樣的。力量從不作為超越之姿態出現。因而在強弱力量間，從沒有絕對性可言。弱者仍

或曾經在人類世界中支配性的力量，是不應為人類所碰觸的。古希臘作為人時其全部德性在此。這即古希臘所言之人類之明智。俄狄浦斯 Oedipus 以其力量試圖碰觸這超越的力量世界，故難逃悲劇命運。古希臘人看到世界之形上性，看到世界事物之種種超越力量，見此形上性之神聖性<sup>1</sup>，一方面既見如此力量之美與大（故立其為神明），但亦見其對人類作為人類時言之危害性。從力量觀世界，必見人類之不足，必見人類無可跨越者，必見神人之差異，必見人之不能自主時之卑下性，必以此卑下性觀自身，因而亦必崇尚形上之存有。在人力之外之一切存有，都是神聖的存在，都是力量與精神性的。而人類自身之存在，雖然不得已只能是平凡

---

往往可戰勝強者，過強往往可是一種失敗之原因。「亢龍」亦有「悔」。因力量非超越的，故無絕對性可言。正因如此，故在中國思想中，始有對力量運作時方法之研究【如在兵法或碁法之研究】，超越之力量是無需方法的。在古代中國，力量之道有兩意思：或指力量運作時之正確方法，或指縱然在強弱爭鬥中仍應具有之正道，如何時應退、何時應讓等等。不過，以超越性觀力量其最重要之後果是：超越性不只是對力量「本身」之形容，不只是把力量區分為超越的與人世間的，而是我們對力量（之力量）之看法。在西方，力量是超越的往往是說，力量是唯一力量，其他一切都不是。相反，在中國中，力量並非如此絕對有力的。就算我們不提德行【在中國，德行如同力量一樣，是同樣有力的，甚至更有力量，因不只強人，更使人心服故。】，像在探討力量思惟之碁術中，往往可以看到，在表面上極有勢力之地方仍可乘虛而入，被種種極巧妙之觀法境界所點殺。中國沒有對力量單純崇拜，因而反而見力量之限制及其所不及處。力量之所以非超越的，因非一切，而只是眾世間事物中之一事物而已，一以力量姿態出現之事物而已。而同具有力量者，是未必以力量姿態出現的。「力量」之力量因而非絕對的，力量非必然超越的。這是中國思想有關力量與西方根本之差異。以超越構思力量因而形成力量之超越性，而此時，人是無可逃避而命定；相反，若只從力量之世間存在觀力量，只視力量為一事物，如此，人始終是在力量之上的。莊子書正含有對種種超越之大之瓦解，而中國碁術中之古著，如《忘憂清樂集》、《弈學會海》、《官子譜》等，都主要在教授對力量自圍時之點殺與破解。中國這在力量之「中」之觀法，如庖丁之解牛一樣，確實是一種存在中之境界。

<sup>1</sup> 換言之，西方早期思想，被力量超越性所震攝之思想，仍未是從道之正確與否而觀者。所謂以力量而觀，往往即指此不能分辨道之正確與否時之一種觀法。因而始有同以愛欲及巧智等為神性力量者。

人類的，但古希臘這一種對存在之觀法，從力量而觀一切而非從人自身人性德行而觀時之觀法<sup>1</sup>，本身其實已是神性的。此古希臘人最後之神性所在。如此而言，古希臘人也是純然精神性的，因從其目光所見之世界，唯種種超越之力量而已，非為無生命的物質。哲學精神下的「物質觀法」，其源起是複雜的。一方面為對抗觀法上之神聖性（神話），但另一方面又繼承「觀法」本身之神性，因而在回歸人類世界無生命之物時，同時又豎立物之超越地位。力量是有自然高下之分的，但物質沒有，更何況此時之物世界正是與具有生命的人類比較。因而哲學之所以能豎立物世界之超越地位，非從其力量，而是從一極超然之特性——那正相反力量時之特性：「在其自身」。力量必然在比試之間，其神聖性只在高下之間，但物不然。物質從其無生命覺知，從不參與在人類世界中，從不產生比試之連繫，從不「活」。其恆常性與獨立性在此。從無覺識而無外，從無外而無所依賴，從無所依賴而獨立，從純然在自身中而超然，從如此超然而神性……。「本性」與「本質」所指的，即在其自身者。古希臘之「超越性」是「比試中」之超越，而哲學之「超越性」是「在其自身」時之超越，一種「封閉性」、「獨立自存性」之超越。其在人類中之結果，若無法終極地使人類如物般在死之寂靜中活（存在），最低限度，必使人類作為自身而在。人之自在其自身，此即後來之「自我個體」。在人與人之人倫關係間，是無終極個體可言的，在神人高卑之間，更無個體可言，希臘神明本身亦本無自我。<sup>2</sup>唯在面對著物時，始有所謂個體：

---

<sup>1</sup> 存在觀，或存有觀。這存在層面之觀法，即哲學後來之存有論(ontology)之本源。

<sup>2</sup> 古希臘神話這一思想階段，是沒有自我個體性的。古希臘人是沒有自我的。因而亦沒有所謂自由意志，及由自由意志所帶來之負責。法律之刑罰非針對人之責任而懲治，而只是針對國家整體之秩序現象而設而已。

物之本身與觀者成一孤獨內在完整的關係<sup>1</sup>，物（之自身）更使我為「我」故。在前面我們曾經指出過，為了提昇物世界之地位，並使之具有能與神靈相匹配的神聖性，哲學把我們眼前這物世界視為表象界，即代表或反映一超越的物自身世界。至此，我們可更清楚地看到，「表象」與「物自身」這一關係，是哲學觀法取代神話觀法所必然之兩層階段：一方面必須以「表象」之地位提昇本無價值之物世界，以物為表象更高之神聖者，但另一方面則以（物之）「在其自身性」取代以「力量」體現之神聖性，另立一種有關神聖性新之模式。「表象」這一功能或存在樣態，及「（物之）在其自身」這一新的存有理想與模式，這兩者，因而是哲學起初時之世界結構，直至後來「物自身」為「主體（人之自我）之自身」所取代為止。<sup>2</sup>這「物」之觀法源起於埃及文明<sup>3</sup>，為崇尚埃及文明之哲學家所引進於雅典希臘者。不過我們可以在這裡補充說，「物」與「主體我」兩者雖然在哲學歷史中有所過轉，但兩者實非排斥的。相反，「主體我」與「物」是一種必然之面對面，「我 $\leftrightarrow$ 物」是相互形成或相互成形的。若希伯萊之模式具體為「人 $\leftrightarrow$ 人」（人面對人）或更正確「人 $\leftrightarrow$ 神」（人面對神）<sup>4</sup>，而埃及之「物」

<sup>1</sup> 沒有完整性是不成個體的，而不孤離地與物一體，人是沒有完整性的，因都在人與人之間故。

<sup>2</sup> 那時，主體與表象（現象世界）將成為哲學新的存有結構。由「表象—物自身」過轉至「主體—表象」這一模式並非瞬間之事，哲學史正是這一轉變之歷史。因而若其他不說，哲學史即為由「物自身」過轉至「主體」這一歷程。具體說來，即由「物」過轉至「人」這一歷程。因而若把前哲學之古希臘時期也包括在內，西方歷史即為由「神」至「物」至「人主體」之存有歷程。

<sup>3</sup> 有關埃及、希伯萊、古希臘這三個古文明之性格差異，我們在另文作討論。請參考拙著〈西方古文明之性格略論〉一文。

<sup>4</sup> 古希臘與其說是人面對神之關係，不如說是人面對如人般之神之關係，因而其模式應是「人 $\leftrightarrow$ 人」而非「人 $\leftrightarrow$ 神」。不過，若更正確言，古希臘世界根本無「面對面」這一存有關係。這點我們將隨即討論。

模式為無所對，那麼，希臘哲學之「人←→物」（人面對物）既使物轉化為表象、現象，又使人轉化為個體而再非是人。事實上，從日常生活之關係言，人與物之間只是使用關係而已，如海德格所言之「上手」關係而已，非面對面之關係。但若人與物只有這樣的關係，物之地位是無法被提昇的。正因在使用外，人與事物之間餘下的關係也只有「觀看」<sup>1</sup>，而「觀看」又正好使事物置身在我們之外，如是一獨立存有一樣，因而哲學原始與物所建立之關係，非但不是作為附屬於人生活世界中之器物，而反而是在人類世界之外，只為人類所思（noësis）及為人類所觀（theōria）之在其自身之物。換言之，一種超越的或神性的物。不過，物這一觀照性也非一日而成，而是在哲學史中由先蘇至柏拉圖中漸漸成熟的。柏拉圖「形」之既為 eidos 又為 ideas，正是這物「觀」與「思」之兩面。有關這些問題，只能留待後面討論。不過，物這一觀念性<sup>2</sup>及其帶來之超越地位，實是全部西方哲學及西方歷史之真實。在古希臘神話的力化<sup>3</sup>一切事物之後，哲學由物開啟另一種世界，思惟靜觀的世界，而在其中，連活的生命也只是物而已，頂多只是觀念而已。<sup>4</sup>

透過神話，希臘人揭示出一種類似超越精神力量般存有狀態

---

<sup>1</sup> 海德格稱此為「手前」存在。

<sup>2</sup> 中文中這一「觀念性」一詞很好，既有「觀」又有「念」兩意思。存有是從思惟之觀照而立，真實是從思所觀者，這是哲學的西方思想之核心。無論這一觀照是單純作為知識對象形式而觀（柏拉圖、亞里士多德），抑還是作為思惟之形式與方法而觀（笛卡爾），無論是作為主體自身之先驗構成素（康德）或精神之全部內涵（黑格爾），抑作為天地神人互為參透的映照遊戲（海德格），物無論作為觀念與形式抑作為力與遊戲，其實都擺脫不了思惟及「觀」「照」所含有之表象上之超越性。海德格雖然批評柏拉圖等過去物之手前性，但實仍未出其外。

<sup>3</sup> 使一切形同活的生命與力量。

<sup>4</sup> 萊維納斯之強調動詞性的存在 être，正針對此而發。



之世界，揭示出一種如神性般之精神世界，揭示出世界作為種種在人類之上之力量時之神性。希臘人之神話只是其心中世界之投影而非一種信仰之真實對象，因而非如其他西方宗教那樣，神一旦在世界模式之外時，超越地掌控及奴役著世界及人類。希臘的神靈是世界化的，神靈只是一上界社會而已，仍是世界之內的。或可說，在希臘神話中，世界本身是超越的，非世俗的。神話一方面表述了在人類社會及自然存在中種種大現象，其對人類存在之支配性，而另一方面亦表述了人類存在最終之真實，那一種由公平及秩序所構成之存在真實。希臘神靈因而是物世界的種種代碼，不過此時之物，並非從工藝形成後之種種物件，非由形式 / 物質（質料）組成之物，而是在世界中之大現象，使人類有所震撼的超越力量。我們今日的物概念，是在哲學形成後始有的。而希臘神話，則是在哲學形成前的一種萬物學。火、戰爭、愛欲等等大現象，這就是西方「物」之原始形態，從其作為神靈，已鋪砌了物之文明之原點了。希臘神話雖然未離開人之方式，但其世界已是一種人與物現象中之世界，非單純人的世界了。不過，在哲學使世界模式完全物化前，古希臘這一種物現象之世界，仍是有其人的一面的。這明顯可從代表物現象之神靈之仍以人之形象出現這一事可說明。希臘神靈之形象化除了反映人類仍有之地位外<sup>1</sup>，我想，其意義主要在於，透過形象，古希臘人把整個本是超越的宗教世界放置在人類眼前，上界與此下界非超越地分離，而是共在一起，在人類存在之旁，在人類世界之中。與其說神靈是擬人因而形象化，不如說形象對古希臘人來說，是存有唯一之方式，

---

<sup>1</sup> 任何未進入純然物質之世界存有前，無論有意無意，多少都仍未脫離人世界這一階段。

因而神靈不得不以人之形象出現，非作為人，而是作為形象（之存有）。形象是古希臘獨有的一種存有觀法。形象並非偶像。偶像是把自覺為不能體現的事物以一物體暫代體現而已，偶像與其所代表者，有明顯本質及價值上之差異。形象並非如此。神靈之所以以形象體現，這是因為形象正為那在顯示中之奇蹟。非單純存在，而是在存在之同時中，吸引著或攝握著人之「見」，因而亦同時攝握著人全部心靈之注意力者。顯現即「在眼前」（因而在心靈前）之存在，「觀看」中之奇蹟。這活生生、這在一切存在中能使人感到驚訝、這顯現中之神聖與神奇，即為形象。形象是希臘人對顯現性之肯定，對在顯現中所顯現者感到驚訝時為其所賦予的一種存有。形象是希臘人對活生生體現之至高肯定，是對存在及眼前存有之至高肯定。形象是在「看得見」中之神奇，是「看得見」本身之神奇，而神奇與神聖性，都只在看得見中的，是「顯現」本身（之神聖性），簡言之，是形象。古希臘式的生命感，是由形象所賦予的。形象是生命之源，是至為理想及至完美的一種存在。而真正的存在，是與形象無法分開的。西方對「存在」之導向，是以古希臘這形象顯現義之存在為其第一種形態。這古希臘式的存在的生命力，即為藝術之本來。我們不應誤會，以為凡是存在的都自然是形象，因為它們都是可看見的。並非如此，會腐朽的、醜陋的，都本質上非可見的。這形象之「見」實為一種「觀」，一種觀見神聖、神奇之觀、一種賦予生命力量之觀。柏拉圖後來對理形之觀，實源於此。<sup>1</sup>形象與現象，這是希臘兩種「觀」

---

<sup>1</sup> 不過，很明顯，柏拉圖雖然仍繼續著「觀」甚至形象之理想性與恆常性，但他明顯反對這一形象之世間性與藝術性，因而其摹倣論實是針對這古希臘之形象而發生的。

之對象，即尼采以日神與酒神所代表者。從這形象在古希臘之誕生，我們可以看到，若連這對人類大多數宗教而言之超越隱蔽者都形象地體現，這是說，對古希臘人而言，在存在種種層面或面相中，最重要的便是這一體現性，因縱然只是一被看見之表面，然其意義非只在這表面本身上，而是在其公開性上。那為人所看見的，亦為人人所看見的，換言之，是至為公開的，公共的。即後來哲學「普遍性」之本源。公開性實亦即一種向外性。這在存在中之向外性，是古希臘存有與存在之唯一模式。亦在其後歷史中起著巨大之影響。連有關超越之他者之問題，也不離其外。我們可以說，西方文明在人類中所啟發的存在模式，即為一種向外性的存在模式。現象、形象、對表象抑對物自身之觀、存在之為存在、公共性，以及一切由此引申出來的，如理想性（idealization）、理性、知識之客觀性等，都莫不是種種外在性之延續。這樣的一種外在性，甚至創造了其反面——內在性。我們不應以為自中世紀之後心靈或內心之內在性是一正相反於外在性的內在性，事實不然。這構成西方存有模式的外在性，使一切內在也仍是向外的，因而使那本然內在自己的「人」，也只能外在地存在。不單只中世紀的內心是一向神的內心，連那拒斥共在中的「人們」（das Man）的「此在」<sup>1</sup>也只能透過存有而立。西方是沒有真正的人自己的，沒有真正的主體的<sup>2</sup>。向外的存在模式使人類外於其自己，使人類存在無法真實，使人不能回歸於自己身上而（單純）為人，使人不能反見自己之作為人，使人沒有一單純內

---

<sup>1</sup> 見海德格《存有與時間》一書。

<sup>2</sup> 西方之主體也只關連於世界而已，笛卡爾的「我思」如是，康德的「我思」也如是。見拙著〈在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有〉一文。

在的人性世界，使人無法自立其人格。西方的世界，在人內心中不見作為人之自己，而在人身外亦不見人之作為人。內只見自己之作為自我，而外也只見人之作為種種自我私我。在內時外在世界充滿了自己，在外時自己之自我籠罩一切人。這一切，正是「思」與「觀」之特色。在「我思人」這關係中，西方之思非作為人之思而思，而是作為「思存有」之思而思，縱然是思人，仍非作為人而思人<sup>1</sup>。對人類而言，人的世界應純然是一內在世界，無論在自己之主體中、無論在家之人倫情感中，及無論在世界其人性關係中，都應單純是在人與人性之內，非人在存在之外。世界應是在人與人性之內，非人在世界之中，非人作為存在者而存在，非人在存有之中。這人內在的世界，這人之人性，其根也在以下這一點而已，即：在任何人與人之間，無論是態度抑作為，是否有「遠去人」或「否定人（他人）」這一原點而已。像尼采之愛人類，若有對人如此根本之否定<sup>2</sup>，這仍明顯是非人性的。如尼采般對人類之愛，非必是人性的，而實可只是一種神對人之愛而已。

這建基於及成就外在性的古希臘世界是怎樣的？

## 二、古希臘之世界

當亞里士多德稱人為「政治動物」時，他已反映了古希臘人世界之一根本特色了。作為「政治」是說，古希臘人之存在先是在地共體性的，縱然這時之共體性並非後來法律城邦之共體性而是由上界神靈社會所形成的共在性。因而人之作為人，其存在

---

<sup>1</sup> 即作為平凡而真實人性的人，而非作為種種超越地偉大的生命而思。

<sup>2</sup> 「今天，是什麼令我們產生反感？……是人這蛆蟲在登臺亮相……」、「他們站在那裡，無辜可憐地可悲。我從他們中間穿過去——心里感到一陣惡心。」見雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）《尼采》第二卷第一章。

之一切努力，先是為成就一在社會中種種職能份位之「理想性」，成為一種在社會共體中之「完人」而致力的。無論是作為公民、作為宗教者、作為軍人、作為經濟人、作為觀眾或聽眾，無論是社會中那一種形式，人成為徹底的人只意味致力於其在社會他人眼中那自己外在顯而易見之形式。而這一形式，就是每人自己之全部了。如此，古希臘之理想人格是沒有我們今日之自我個體性的。自我個體的世界是從其擁有言，因而人各是為其私而活。這樣的私我世界，從存有論言，始於上帝之創造。正因天地萬物為上帝及為人所統治與擁有，故人類活在世上理想之模式始為擁有，即在人我間有所區別時之擁有關係。這樣的一種世界存在模式因而亦是與個體自我性連結在一起的。希臘世界沒有從上帝之創造而來，連神靈都只在世界內，非創造世界。世界本身之存有性只是在與不在，只是是與不是，而非如上帝與萬物之關係，為有與未有。這是兩種存有與世界存在之差異。在希臘式的集體外在性中，人雖非種種私我，但也並非因而只是平庸的、如今日群眾那樣無差異。古希臘人沒有本性上之普遍性，而相反，人各是一理想型。如神靈非涵攝著人類一樣，希臘式之共性並沒有涵攝一切而為其上，相反，共性只使各各事物解去其私自性，而成一典型。典型是在絕對普遍與純粹個體這兩者之間的，既普遍一般並為人人所見，但亦特殊地突出，不沉沒在普遍性之下。這如柏拉圖理形般之特殊性，使在世界中之一切各各特殊地共在。這樣的一種共在性，不只在人類社會，而更先是在那本應超越地分割開之神人世界之間。世俗與神聖、自然與超自然、人類與神靈，並非截然分明，而是彼此相會或彼此混合著的，一方面共在，另一方面又各是其所是。這樣的共在性，是共在性最高之典範。正

如神人和平共處之黃金時期那樣。我們知道，宗教在人類存在中基本上有幾種樣態：一為宗教只是在生活之邊緣，而生活在宗教外有其自身之獨立性，如我們中國這一傳統及現代世界。另一則為宗教深入於生活中，架構著生活，並為其主要部份，如古希臘與中世紀。而這後兩者之差異在於，對中世紀而言，上帝之超越性使宗教只能是精神性的，其教義與信仰均是精神性的，因而宗教之在世間生活中，是起著精神對立物質世俗生活之作用，宗教因而是心靈之事，仍留有生活層面其作為反面時之獨立性。古希臘不然。神靈之共在性使宗教不只是精神意義上的，而是日常生活本身內在之事，非生活中其中一事，而是其全部事。生活中一切事情均是宗教事情，均與神靈有關，如人類確實與神靈生活在一起一樣。如此而生活本身是全面神聖化的。若神聖性是西方思想文明中有關存在之最高價值與狀態，古希臘這樣的世界是從西方角度言人類可及之世界中至高的，因是神靈們本身之世界<sup>1</sup>。這一希臘式的世界，我們分以下幾點說明：

1. 從以神話方式表現宗教來說，希臘之宗教是世界性的，非人格性的。本來宗教都可被視為從人自身發出之事，但希臘人則把這人類之宗教性連繫於其對世界之興趣，並藉此歌頌世界存在，成就了一獨一無二的世界——神聖的世界或世界之神聖性。從存在價值言，首次偏向對世界之肯定，而遠離了人自身之價值與地位。

---

<sup>1</sup> 若從客體世界言，宗教世界是可能世界中之至善者，但其至善是從「世界」這角度言，非從人本身言。宗教世界是客體地實現的善，非直接人對人所有之主體之善，非人自身之善。宗教世界之善來自神靈，非來自人本身。而若神靈是存在中之最高者，宗教世界因而是「世界」中之最高者。

2. 在神與人之間，雖然是無可跨越的，但神與人沒有一在本性內容上之差異。神與人之差異只在德性之程度與樣態，非在這些德性內容上。人類的生命有死亡、其青春有衰老、其勇猛有怯懦、其力量有所疲倦、其善無法去除惡、其快樂無法遠去痛苦，縱然作為單純正面的美麗，也無法不轉瞬即逝。並非人類沒有這些美麗品性，只始終無法跨越，無法從人之形態跨越至神所可能有之程度而已。這才是致命的。因若神人各有其本性所屬，這反而會造成兩者本然無可比較之差距。若人與神之屬性內容相同，這時神人之差距，將會是其兩者存在上之一種高低強弱。希臘神人之差距，確實是對人類之一種低貶，當然也是對人之一種高舉，因神所是的亦是人所是的。這種微妙的對人價值之看法，一方面肯定人之種種所是，但另一方面又徹底全盤否定了人類，如像是說，是人類這一現實狀態達不到人類所是之理想狀態，而這達不到，非對人所處之世界之否定，而單純是對人之否定而已。
3. 正因神人這現實上之無法跨越，希臘人再不對自身作為單純自身有所期盼，既然死後也沒有什麼靈魂不滅<sup>1</sup>，自己也無什麼在其自身之「自我」需要堅持。從這點言，希臘世界是沒有自我的。神性非如後來之基督教世界中之神性那樣，由一自我性或「我·你·他」之位格關係而確立。一切，無論是人抑是神，在希臘，只能透過這眼前之世界而確立。
4. 而世界與神靈是一體連續著的，當人們一旦踏離開自我而進

---

<sup>1</sup> 靈魂不滅這看法始於蘇格拉底，亦是導致其被處死原因之一。主張靈魂不滅，這對希臘人而言是多麼嚴重的。這確實已改變了全部希臘的世界觀，因眼前之世界與存有，非再是至高的，而只是一錯誤而已。

入世界當中時，人始可努力如神靈般之更善。唯這更善是從世界言，是世界的，非個人自己的。作為同一世界中之氏族，人與神有著某種密不可分特殊的關連。因兩者分享著存在共同的善，而這為由世界之秩序、法則、自我控制、各盡其實是所達至之完美、美與和諧等等所組成。這世界義下之完美與和諧，始是存在之幸福，幸福非個人的。

5. 那麼，在古希臘，神如何與人結合？神與人之結合，明顯不能透過單純人性的那些活動所達至，不能透過日常生活之生老病死或勞動、生產等純屬人類之事而結合。這些事，我們在第二點中已指出，是純屬人類自身之事，亦是構成人與神靈差距之原因，故無法成就兩者之結合。神與人之結合，是透過如節慶那類客體生活之活動所達至的。世界之好，應是如神靈般模態之好，故是遊戲般與生存勞動無關者。這也是為何大多希臘宗教之事都在慶典中，而且節日為何在古希臘中如此重要，因這是神靈的生活，非人性的。希臘人以游行、歌唱、舞蹈、合唱、競技、遊戲、共同享食獻品、宴會等等活動使神靈進入凡間，並建立人與神之接觸。這些活動本身之模態，是神性性質的。它們所帶給人們的，是存在上的美惠與歡樂。從中所體會的和諧一致，已遠去種種現實中之分裂，使生命活躍起來，並使人與人、人與神交織在一起，成就一超越自我之世界。如酒神精神那樣。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 這樣的至高和諧也一曾在《尚書·堯典》被描述過：「帝曰：『夔，命汝典樂，教胥子：直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。』」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」這希臘與中國古代視為至高之存在真實，明顯與古埃及相反，因後者正以人類現實生活勞役狀態為延展至死後之神性世界者。



6. 那麼，怎樣解釋人的勞動？人為何努力？希臘人不以奴役之方式想像其義務，相反，人之所以努力，正由於其自由。希臘人主觀地認定為自由的人，如神靈一樣，其努力是由一己所選擇的，無任何強迫性。韋爾南說：「為讓成功回報努力，在戰爭中如同在和平時，為了獲得財富、名譽、優越，為了讓和諧籠罩城邦，美德深入人心，智力充滿心靈，每一個個體必須獻出自己的一份力；他應不遺餘力地開始並繼續其作品。在人類事務的整個領域中，為成功而著手努力，堅持不懈，是每個人的份內事。恰如其份地完成使命，人就會有最好的機會確保得到神的恩寵。」<sup>1</sup>希臘人非以個人之得獲為成就，以客體之所成而努力而已。在這點上，與古代中國是一致的，唯一者基於神並致力其所是，另一者基於人並致力人之所是。

### 三、古希臘之「他者」

以上簡單地說，就是古希臘的神靈與世界。剩下必須一談的，是古希臘如何面對「他者」這一問題。

「他者」這一問題，是我們這一時代之哲學特別關注的問題。我們曾經指出，哲學除了希臘傳統外，亦有其反面之希伯萊傳統。希伯萊傳統自始至終質疑的，是知識與理性，及其帶來之統一性與封閉性。而哲學在黑格爾手中，由其辯証法否定之否定，把他者完全收納於概念理性之歷程中，正正成就了一完全封閉的理性體系。故自馬克思始直至今日，哲學都致力於揭示這理性封閉性

---

<sup>1</sup> 韋爾南《神話與政治之間》〈希臘人〉194—195頁，三聯書店，2001年1月第一版，北京。

的假像，並指出，真理並非能單純理性地掌握，而理性亦並非就是真理，因而問題全繫於這在理性之外之他者。這他者，即希伯萊思想中之超越，非如理性那樣超越地涵蓋一切，而是遠去一切（世界）而為超越。<sup>1</sup>若放回古希臘中，古希臘明顯沒有哲學後來由城邦作為基礎所形成的理性，但神人在世界中之共在性與公共性，由這樣形成的一種神聖世界，確實是理性的，因其是一切可能世界中，從世界這角度言，之至高者。在古希臘這樣的理性世界中，有沒有他者之問題？仍是有的。古希臘之他者以三種方式呈現：酒神（狄俄倪索斯）、阿耳忒彌斯，及戈耳工。韋爾南把酒神與戈耳工視為縱向的他者，酒神向上，而戈耳工向下。兩者均遠去世界之神聖性這一中心位置。阿耳忒彌斯不同。阿耳忒彌斯是橫向的，其所面向之他者是野性的、動物性的。酒神所代表之他者乃與神靈結合為一時無我之狂喜與醉狂狀態，這與神合一之境界，非只是在世中與神靈共在時之神聖。與神共在之神聖韋爾南稱為「聖化」(hieros)，而與神靈結合為一體之神聖則稱為「神化」(hosios)。前者仍與世界同質，而後者始與世界異質，因而為他者。從戈耳工呈現之他者則不同。戈耳工引出的是下界之恐懼、可怖、混沌，簡言之，死亡。從希臘這理性文明的神性世界言，構成他者的，確實應是野性、酒神狂喜，及死亡這三類非理性內之對象。問題是，古希臘人怎樣面對這些他者？在回答這一

---

<sup>1</sup> 世界與理性是結合在一起的。我們說過，縱然由希臘傳統發展下來的哲學仍有形上學，這形上學並沒有對反世界，而只是世界的一種提昇【柏拉圖之理形世界仍以世界事物為內容，非另有內容。】，形上學的內容，如希臘神靈之內容一樣，仍始終是世界性的。基督教之上帝，雖本身非世界，然其終極仍以世界之得救為對象，故仍未出世界範圍之外。理性即此世界性之真理基礎而已。理性因而必源於希臘，因希臘【及古希臘亦然】正是那向往世界存有之一種文明，以世界為最高真實者。

問題前，讓我們先再清楚說明這他者之問題。人類存在或世間存在本有形形式式多種多樣之事物，問題是，這一切一切是否能單純收攝在一單一原理之下？若不，那存在便沒有一最終真理或原則可言？若是，那這是因為存在毫無異質之事物因而自然地共同一致嗎？還是這所謂最高真理或原則，只是以其自身之方法箝制一切異己者，因而以力量統攝一切，非真正讓他者仍為其自身？若是這後一種情況，這所謂最高真理或原則明顯已不再是真實的，因其統攝對方之方法使其偽，而若不統攝，其自身仍偽，因容許他者作為其自身而存在已表示，這所謂最高真理或原則已非最高真理與原則了。他者之問題，因而直接衝擊著整個真理的問題，最低限度，質疑任何真理其真理性。就算事實上存在中沒有他者，問題仍未因此而完結，因人類之存在，基本上是一種向他之面對面存在，人不能如物之在其自身那樣，完全封閉其自身而仍真實。在人中，一種完全封閉其自身是一種自我之盲目性。如同以任何一種真理統一世界都無法去除其極權一樣。面對這一真理之困境，應怎麼辦？不能沒有真理，但也不能單純有真理。讓我們先從古希臘回答。古希臘之他者有三，問題不在這三者身上，因這三者對古希臘人而言，都是真實的。問題反而在「如何面對」這一關係上。這面對之問題，即我們在前面所說過的「觀看」之問題。希臘人怎樣觀看？在面對面中，當眼睛盯著對方時，眼睛只會朝對方最好之部分看，而從對方之瞳孔中，所看到的實並非對方，而是自己。這我之自身本無法單純從我自身觀看，而必須透過他人始能觀看到。眼睛無法看到它自身。而我在他人眼中看到的，實非他人，而是我之自身。一切對象，因而也只是我看到我自身時之鏡子而已，此表象之全面意義。但問題是，我們曾說

過，希臘人是沒有自我性的，其全部存有都是公開的、公共的，毫沒有由擁有所構成的私密性與佔有性。如此是沒有所謂自我的。正因沒有自我性，故在面對面中，也無由看見對方之自我，這是為何希臘人看不到對方，無論其自己抑對方都本無我故。那麼，在鏡像中希臘人看到的自我是什麼？非這自我個體，而是我所已經成為的，那使我超越了自我的事物，若舉柏拉圖之愛情為例，即美，正因我已成為此美，故對方始對我有所愛，其眼中之我正是此美，亦正因如此，故我從他眼中看到的我，也就是此美本身。在這面對面中，我超越了我自己，而對方也超越了其自身，兩者均走離自我而進入共相中，成就一更高之真實。在我們前面討論古希臘之世界時，古希臘世界之理想性，正由此走離自我個體始形成的。<sup>1</sup>我們可注意到，在這希臘式的觀看中，是沒有他者作為他者自身的，但也沒有我們所說的自我封閉性，更沒有以自身對異己者之統一或箝制，一切只朝向更高之理形<sup>2</sup>而存在。換言之，朝向理形與神靈般之永恆性與典範性而存在。也正因這目光之轉化，故對如死亡，是不能直視的，這也是為何誰與戈耳工之目光接觸，誰便會轉化為石頭。戈耳工不能目視，同樣，阿耳忒彌斯也不能侵犯。阿耳忒彌斯之報復是可怕的，其勇猛剽悍往往是殘暴的。這兩種他者只能遠離，不能即近。固然，野性自然與死亡都在相當程度下收容於現實世界中，不過必須透過種種如喪禮或祭祀等儀式。酒神則不同。酒神所代表之他者，非只是如野性與死亡這樣的事實，這些事實非在日常中必然接觸到，亦非是

---

<sup>1</sup> 希臘的面具，並非用以隱藏，相反，是用以顯示，顯示自我更真實的一面，那非我而為我所欲之更真實的自己這一面。

<sup>2</sup> 理想之型，典型。

存在之全部。酒神不同，酒神揭示及代表著存在之另一面，在存在之理性個體化之原則之外<sup>1</sup>，其悲劇事實這一面。而這亦是存在地真實的。人類存在，除了致力於形之理想性這真實一面外，亦有由種種欲望之盲目性、過份自我肯定等所造成之逆轉力量，致使理性之界限混同錯亂，由過度而成悲劇。這樣的他者，是伴隨著存在而真實的。尼采甚至說，古希臘人正是敢直對這樣存在真實的民族，非如後來哲學城邦之理性，再不敢直視存在這一種真實。尼采從這古希臘人之悲劇精神，重新審視人類自身之真實性，並明白，哲學理性下的人類，並非人作為人之至真實者。酒神作為他者，既一方面揭示這存在他者之事實，那伴隨著存在整體之另一<sup>2</sup>真實，但又同時給予解救，藉由「渾然一體」、「解除界限」這另一種神聖性，達成一種在世俗理性之聖化過程外，另一更高之神化狀態。酒神崇拜建基於此。而在古希臘日常生活中，則藉由悲劇這表象與表象破解之形式，導入此存在之真理。從這意義言，酒神更代表著另一種他者，代表著理性之外之他者其真理性。這一他者之真理，故非世界其理性之真理，而是人自身其作為人時之真理。在人與人理性共在之外，透過酒神精神，人達成另一種較理性地無自我更高之渾然一體，如悲劇歌隊所體現的。在這個人與人渾然一體和諧中，由於再無任何堅持，因而人與人之一切藩籬、疏遠、敵對、分裂，人自身不可跨越之限制，自然與文明之分野、奴隸與自由人之分別，這一切一切由形之理性所帶來之存在之不得已，在酒神的魔力之下，重新團結、和解，並融為一

---

<sup>1</sup> 這並非自我個體之原則，而是如神人共處時之個別獨立性原則。換言之形象各有之界限、分界。以日神為代表。

<sup>2</sup> 因而為他者。

體。「大地自動地奉獻它的貢品，危崖荒漠中的猛獸也馴良地前來。酒神的車輦滿載著百卉花環，虎豹駕駛著它驅行。」<sup>1</sup>如是而觀，究竟什麼是他者之問題？形上學，作為探求超越於世界之上之真理而言，似必然有一他者之訴求，不欲封閉於世界之內故。但從具體事實言，這些形上之他者，非眼前真實之事物。眼前真實的他者，亦唯如野性、死亡等而已。不過面對如這樣的他者，亦唯遠去而已，一方面確實不能視為人類存在中正面的價值，另一方面其追索亦只會造成人類更大之虛妄性，都本非真實的存在價值故。那麼，難道就不應有他者這問題嗎？明顯亦不是。他者問題，其意義有二：一在教誨人之不應自我唯一，二為教誨人不應以世界存有為至終極，以為成就世界便是成就一切，或以為世界之一切亦即一切，因而封閉於世界存有之中。這兩種他者之意義確實是十分重要的。人類存在是否真實往往亦繫於此。但怎樣這他者問題才具體而真實，並又能達成以上這兩目的？什麼才是真正他者之問題？真正明白他者問題的，都知其根源在人身上。非在我自己身上，而在他人身上。他者根源地言，即他人而已，非他物、非在上之超越者。在西方，是萊維納斯始指出這點。因而連韋爾南，縱然只在探討古希臘之他者，也說：「一個附屬於其恆久性和同一性的人類集團，是如何處理這以不同方式呈現的他者這問題呢？從跟自身不同的另一個人（l'homme autre），到人之外之他者（l'autre de l'homme），那人們無力去說或去想的絕對的「他」（absolument autre），那人們稱為死亡、虛無或混沌的「他」？」<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 尼采《悲劇的誕生》第1節。

<sup>2</sup> 韋爾南《神話與政治之間》〈眼中的死亡〉59頁，三聯書店，2001年1月第一版，北京。

他者之問題，本於他人這一問題。讓我們從結論說起，即從先秦儒學對他者之看法說起。我們知道，對如死亡，孔子是不談論的，因多談也沒有什麼意義。若連活生生人倫之道也無知，談論死亡這他者問題是毫無意義的。對於其他如文明之外之野性或非理性這類他者，我們明顯也知道，孔子的立場仍是否定的，除了「子不語：怪、力、亂、神」<sup>1</sup>外，人類由《詩》、禮、樂三種「文」之教化，是人之成為人唯一之途徑，因而不能同等地肯定其反面的。這是否說古代儒學禮樂之傳統是如西方城邦政治下之理性一樣，是極權的？並非如此。違背一事物之本性而強加在其身上者始為極權。他者這問題，在西方思想中之源起確實是有原因的。原因在於，西方對人類存在之看法，始終如一地只以存在為參照對象。由存在而偏向世界，甚至偏向物形態之真理，從來都不以人性為真實，因而於世界所建構之存有真實，都與人性無關，都非本自人性。若世界（世間）存在昏亂無道，西方建構出來之真理，都是以超越地統馭著人類世界而進行的。正因這統馭人類存在之事物非本於人性，無論其內容是什麼，都必然與人性無關，因而亦必然是極權的。不單只柏拉圖發展出來之城邦政治理性如此，甚至古希臘亦如此。在去除自我而投身於世界之公共性中，我們說過，古希臘所成就的善，是如神靈般世界義之善，敬神而明智、公正正義並勇毅、盡其社會之份位及自我克制，這些德性從內容言基本上仍是正確的，唯其非由於人性而致，非由於對人性人格之自覺而致，而是由一公共世界之意識，由對在上神靈之自覺，並只基於此而致而已，其所缺乏的，正是人面對人這一人

---

<sup>1</sup> 《論語·述而》。

性基礎，由單純人對人而立一切德行這德行更真實之基礎。當然，這樣的理性較後來單純以國家秩序為目的的理性與德性好多了，但我們仍不能說，其所建立之理由——世界與神靈之理想性，是正確的。正因其仍非單純人道本身，故始終對其所本之理由與根由，仍有他者之問題與可能，因這樣的理由非終極故。他者這問題，因而正始於存在之真理或真實並非以人性為本之一切世界觀，西方這偏向世界存有或從存在而非直接從人言真實之真理形態，對他者問題，是無可避免的。不過，話說回來，面向這樣的哲學傳統而提出他者，雖動機及原因合理，但這些他者之理論，實仍受到哲學視野之影響與限制，更順著哲學之世界性而只知從超世界存有這一超越方向求索他者，而不知回歸人性這對向世界而言之他者。就算是萊維納斯，於其知他者在他人上時，仍把這面對面視為一人其主體自我之超越，非作為「人」言，而是作為存在者言，非人與人之間面對面，而是存在者與存在者之面對面，縱然似從道德言，然仍非從人性言。從存在者與存在者超越地面對面言，這實已受到哲學偏向「存在」這根深蒂固的想法影響了，而這從其遠去人之為人言，仍是未為正確的，這從萊維納斯之把面對面常從社會、從正義、從承擔，甚至從宗教理解，從存在者與存在者之面對面視為宗教他者之超越性與形上性，從超越性與形上性理解他者，而非直接單純從此具體的人與人言他者，這一切一切，都顯示萊維納斯之他者仍是多麼地在哲學背景之中，而非如他所以為，在人與人之間。他者這問題，我們在前面說過，主要由兩問題而來：一為對反真理之極權性，另一為解答人類存在之向外性這一事實。對反真理之極權性我們已討論了，而結論是，唯獨回歸以人性為一切道理之基礎，否則無論以什麼為真理



或以什麼為他者，就算是古希臘之無自我之理性，抑或是萊維納斯之存在者與存在者之面對面這一他者性，其實都有其偏，因而都非終極的，非本來故。從這點言，古代儒學之以人性之道為本，是正確的。那麼，他者之另一問題，對人類必然向外存在，而自然地有他者之問題，應怎樣回答？人應以他人為他者，而不應以任何其他他者為他者，甚至不應以人作為其他意義言時之他者。若從古代儒學之觀點言，這人與人之他者關係，即仁：己立立人與己達達人。人是活在他人作為他者及他者作為他人這唯一他者之形式中，而這時之他者並非純粹的他者，若是，也只會引導人離開其作為人而已，這同於說，使對方（另一人）亦遠去其作為人而已。而只有作為人言，他者才具有真正意義，因這是對人作為人言時之他者，是人之他者，是人盡其人性時之他者，是人見他人及明白自己亦是人時之面對面，非人作為其他任何存在形式時之面對面，因人若不是作為人而言他者的話，這只是說，他非真正作為自己，非真正作為自己，其他者亦非真正他者，如人面對神那樣，雖敬，然畢竟無須其人性之任何他者之努力，亦根本無這樣的需要與可能。唯他者亦是人時，始真有對人作為自己言時其他者（他人）之努力，這他始是對其作為人時而言之他，若非作為人時言之他，是對人作為人言毫無意義的，非對人（作為人）而言之他。人與他人，這就是人性之全部關鍵，亦是人其作為人時之存有。在仁這己立立人、己達達人中，因而已含寓一切人其他者之問題與真實，若仍有這在他人之外之他者，這已非對人作為人言之真實了，故也只「敬鬼神而遠之」<sup>1</sup>而已。孔子之仁

---

<sup>1</sup> 《論語·雍也》。

如此言，是多麼地深邃啊！非只是可能無他時之愛，而是在我與他之間，亦共同作為人時之立與達之努力，非超越的努力，人之努力而已！非不真實的他，真實的他人而已！非使人不真實的它，使人自己更真實的他人而已！

## 第二章 先蘇自然哲學

簡單地明白古希臘神話世界後，現讓我們探討希臘哲學誕生時之問題。

雖然古希臘世界，從仍未強調或突顯物之地位言，基本上仍是人的世界，但從以下幾方面言，實已漸漸步向哲學之誕生了。其首先的，是在單純人類之上，有一神靈神聖的世界，因而開闢出一種在人類之上之超越性，使人類失去其人性這根本基準，而游向種種他者之根本性。縱然是人倫德行，都只相對於神靈而言而已，非人類自己人倫人性的。其次是，縱然未直接對物有所肯定，但從把現象世界之種種超越力量立為神靈，已可視為對事物現象世界之一種肯定了，現象之超越性替物之超越性準備了位置。其三是，神靈作為一種以力量為本質本性的存有，使力量將為存在主要的模式，德行這更真實的存在模式變得邊緣化，以後之法律這另一力量模式，力量之由宗教性轉化為世俗性、政治性，始得以可能。存在之政治化，取代存在之人文化，那基於人性而作之人文教化。最後，對現象帶來在表象層面上之生命力（表象之神聖性），種種外在形象上之完美性，以至種種外在競爭作為存在之意義肯定，都教人其存在與生命意義在世界表象啟示之生命

力及由人與人相互超越而致之生命力上，非從為人之努力中立人之價值與自己之存在意義。超越與競爭只總會帶給一方孤獨另一方失落，本身實已反存在萬物相互生生之美與喜悅；而外來之一切價值感，終亦只會在人內心中是虛無的。人類歷史之朝向虛無主義而沉淪，因已失去從人自己及從人與人人倫關係中立人類存在之內在意義與價值，如此，無論外在價值怎樣，虛無主義是免不了的。先蘇及後來哲學都在以上幾個方面繼承下來了。差別只在於，先蘇哲學把世界存有首次轉向物，而古希臘之世界基本上仍是從肯定生命而形成的。生與死是存在事物之兩種樣態，是存有與存在之核心關鍵。固然，除非是神靈，否則一切生命始終會死亡，死亡從這點言似更根本。不過，縱然會死，有生命者仍先會肯定生命高於死亡之上，故古希臘的世界，一切正常的人類世界，均會以生命為存在之本，因而亦為存有之本。世界對古希臘人言，故或是如神靈之生命，或是如形象<sup>1</sup>所具有之生命感。一者自身生生不息，而另一者使對方生生不息，如藝術在人類存在中所帶來之生命感那樣。古希臘雖然有遠去人為本而使世界轉向物世界之準備，但基本上仍是否定物與死亡的，唯源自埃及物死亡之哲學傳統不然，首次對立生命而立死亡為本。先蘇對立神話時期，如同柏拉圖對立希臘悲劇時期一樣。若古希臘視一切物現象為具有生命的神靈，先蘇則視一切生命為物，為死物。<sup>2</sup>分以下幾階段：

---

<sup>1</sup> 若從物這方面言時。

<sup>2</sup> 這生與死之兩端，亦形成後來哲學之兩大傳統：觀念主義（唯心主義）與唯物主義。哲學總史雖由物之存有走向人之存有，然往往仍在這兩者之間擺動。

## 泰利士

泰利士（Thales）以水為萬物生成之本原。亞里士多德《形而上學》說：「在那些最初進行哲學思考的人們中，大多數都認為萬物的本原是以質料為形式，一切存在著的東西都由它而存在，最初由它生成，在最終消滅時又回歸於它。實體則處於底層，只是表面承受各種作用而變化，人們說這就是存在著東西的元素和本原。正是因為這個緣故，他們認為既沒有任何東西生成，也沒有任何東西消滅，因為同一本性永遠持續著。（…）這派哲學創始人泰利士說是水（因此他認為大地浮在水上），他之所以作出這樣的論斷，也許是由於看到萬物都由潮濕的東西來滋養，就是熱自身也由此生成，並以它來維持其生存（事物所由之生成的東西，就是萬物的本原）。這樣的推斷還由此形成，由於一切事物的種子本性上都有水分，而水是那些潮濕東西的本性的本原。」（DK A 12）<sup>1</sup>從亞里士多德這描述中，我們可清楚看到，當泰利士以水為萬物之本源時，其意非在水抑在其他物質這物質差異上，而是在物質與生命兩者之間，因而是以物質為生命之本，因「由於看到萬物都由潮濕的東西來滋養」，亦由物質而生成。水為萬物之本之意思在此。問題因而非在是水抑是其他物質，而在萬物之本是在生命抑在非生命之物質這兩者之差異上。也正因如此，故泰利士更有關靈魂這生命體而說：「亞里士多德和西庇阿斯說，他（泰利士）通過磁石和琥珀所表現的跡象，賦予那些無生命的東西以靈魂。」

---

<sup>1</sup>《亞里士多德全集》第七卷，《形而上學》卷一第三章，苗力田譯，中國人民大學出版社，1993年第一版。

(DK A 1)<sup>1</sup>「有人說靈魂瀰漫在整個宇宙中。可能正是由於這個緣故，泰利士才認為萬物都充滿了神。」(DK A 22)<sup>2</sup>「泰利士說，神就是宇宙的心靈或理智(nous)，萬物都是有生命的並且充滿了各種精靈(daimones)，正是通過這種無所不在的潮氣，一種神聖的力量貫穿了宇宙並使它運動。」(DK A 23)<sup>3</sup>萬物之所以有生命或是靈魂，萬物之所以充滿了神，神之所以就是宇宙的心靈，「正是通過這種無所不在的潮氣」(水)，而始運動起來、活起來的。由泰利士始，生命、靈魂、神靈三者始由物質所構成，這是哲學擺脫神話的第一步。接下來的是阿那克西曼德(Anaximandros)。

## 阿那克西曼德

阿那克西曼德指出萬物的本原為「無定」(to apeiron)<sup>4</sup>。這無定非作為一事物理解，而應作為對物之為物之進一步理解，當然，這時所謂對物之為物之進一步理解，並非於物中有所發現，而只是相對於神話世界而言的，即物這一種真實並非如古希臘形象之真實性那樣，是無「形」之限制的，物(質)是無限及無定形的，非有形象的。『無定』決不是單一和單純的物體，它既不是像人們所說的那樣，存在於各種元素之外而各種元素卻從它那裡生成，也不是單純的。人們之所以把它看作是無規定的東西，而不是氣和水，為的是不讓氣和水由於無規定而滅亡。這些元素

---

<sup>1</sup> 《古希臘哲學》，第8頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

<sup>2</sup> 同上。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 苗力田翻譯為「無定」，亦可翻譯為「無限」。但無論是那一種譯法，其意思應從無定形理解。界限在古希臘往往是從形之界限理解，無限故是無「形」之界限。

是互相反對的。例如，氣是冷的，水是濕的，火是熱的。如果其中之一沒有限定，其他元素就都要滅亡了，因此人們說，『無定』與它們不同，它們都是從無定中產生的。』（DK A 16）<sup>1</sup>無定之所以為無定，因它並非氣或水這類有定形之事物。這裡所謂有定形，並非指在空間中固定形狀時之形，而是一如理形般之類——類型或形象。水是一形，氣亦是一形，而阿那克西曼德之無定形是針對這形及其界限而說的。而之所以在這裡提出這無定形作為萬物之本之原因在於，物物之間之對立與差異，實即形與形、類與類之對立與差異，之所以有此物物之存在，因物物各有其限制，各有其界限，若一物失去此界限，實同於失去其自身之形，無形，即再無此物，故同即滅亡：「由於無規定而滅亡」。同樣，若其一者沒有限定，其無限實等同於其他事物之滅亡：「如果其中之一沒有限定，其他元素就都要滅亡了。」從這兩點即說明，這物物之形，那使物物會生會滅之形，非從存在言，至為根本的。那不生不滅之「無定形」，始是更為根本的，由它而始有形故。但這已同於說，形，古希臘視為至高之形，非根本的，連物若一旦落為一物或一形，就算是如水、氣這樣的元素，都不再是根本的，唯無定形始是。阿那克西曼德這一立論，實非針對物，而是針對形，針對這古希臘式的存有。但亦由這裡，實開啟了物之為物時物質性之無定形這一根本特點，以此物質之無定形對立了古希臘「形」之真實性。形也只是相對地生滅而已，非永恆的。若泰利士由生命轉向無生命之物，阿那克西曼德則由物之為物其物質性之無定形，對立了古希臘形之真實性，真實者是無限及無定形的，是如

---

<sup>1</sup> 《古希臘哲學》，第 11 頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

物質般潛在的，是一無定之托底，萬物隱晦之根源。真實故非形象的。此阿那克西曼德之向物之推進。

## 阿那克西美尼

阿那克西美尼（Anaximenes）是阿那克西曼德的門徒，對阿那克西曼德的無定，阿那克西美尼進一步說，這無定的，是氣。氣既是本原，亦是無定：「兩人都認為自然的基礎是單一的並且是無定的。但阿那克西美尼卻認為它不是無限制的而是有限制的，他說它就是氣，實體由於凝結和疏散而互不相同，氣蒸發就生成火，凝結時就變為風，然後形成雲。再凝結就化為水，繼之是土，最後變成石頭，從這些事物中生成其餘一切。他也認為運動是永恆的，並說變化也是由此生成的。」（DK A 5）<sup>1</sup>甚至，「他認為氣並不是眾神所造，相反，他們卻是來自氣。」（DK A 10）<sup>2</sup>若阿那克西曼德已指出物質無定形這一存有事實，那麼，阿那克西美尼所更試圖說明的，是萬物之生成與變化如何由物質而可能，換言之，物質之所以能成為萬物之源這一真理之原因。而這在於物質能組合，透過分與合之種種差異性，有定形之萬物甚至神靈由此生成。稱之為氣，非因氣是一元素，而是由氣這既無定形亦可分合之特性，解釋物質之為物質，及其作為萬物生成時之本源，究竟是怎樣的而已。換言之，物質非從其無定形而更根本，而是由其組織與結合，結構著萬物。這是物質更深一層之真實。這組織

---

<sup>1</sup> 《古希臘哲學》，第 15 頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

<sup>2</sup> 同上，第 17 頁。亦參考：「阿那克西美尼說本原是無定的氣。正在生成的、已經生成的和將要生成的都由此產生，眾神和神聖的東西也不例外，其餘的東西又從它們生成。」第 16 頁。（DK A 7）



性之為萬物存有之本，始於阿那克西美尼。連康德的主體構成素這類存有之組合，亦是本於此的。

先蘇哲學中之泰利士、阿那克西曼德、阿那克西美尼三人若是直接朝向物或物質之根本性而致力的話，那麼，克塞諾芬（Xenophanes）、赫拉克利特（Herakleitos）、巴門尼德（Parmenides）三人則是從另一種方向遠去古希臘並從另一角度開拓哲學未來之世界。克塞諾芬從神學、赫拉克利特從理性（logos），而巴門尼德最後確立哲學作為哲學獨特的對象——「存有」。哲學定形於巴門尼德，一切後來之哲學，莫出其外。

## 克塞諾芬

克塞諾芬的思想集中在對希臘神靈的駁斥上，一神之觀念，神作為最高唯一真實這反神話多神思想之神學，始於克塞諾芬。「譴責赫西俄德和荷馬，反對他們關於神的說法。」（DK A 1）<sup>1</sup>「（…）但當他凝視整個天空時，他說『一』是神。」（DK A 30）<sup>2</sup>「常人們認為神有生成，穿衣說話，有著軀體如同常人。唯一的神，在所有神祇和人中最偉大，無論是形體還是思想都和有死之物不同。他永在同一處所以永無運動，在不同時間到不同地方對他是不合適的，他毫不費力地用理智的思想主宰一切。（…）他全視、全思、全聽。」（DK B 23-26）<sup>3</sup>從這些有關唯一的神的討論中，我們可清楚看到，克塞諾芬的神是理性的，非神話學的。這從理

---

<sup>1</sup> 《古希臘哲學》，第 75 頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

<sup>2</sup> 同上，第 76 頁。

<sup>3</sup> 同上，第 76 至 77 頁。

性建立的神，其特色有以下三個方面：獨一的、全面的、非世間形象的、亦非物世界地變幻的，最後，神是思想性的，理性地思想性的，非人格性或人性的，非擬人化的。這些神之特性，因是從理性推導出來，故具有一種獨立於任何宗教教義的特色，亦為後來有關神之概念共同參照之基礎。不僅如此，神作為相反於世間事物之超越者，其所具有之特性，實亦同是一切超越事物（超越體）所共同具有之基本特性，甚至可能本身成為一超越之真實，如普羅丁之「太一」。一切超越體共同之特性有三點：一、最高之超越真實都是「一」的，或是獨一、或是最高統一；二、最高真實亦是普遍而非個體地特殊的，因而也不可能本身有所變化改變，不可能是世間中其中一物；三、超越體都是知性的、思想性的，就算是作為「力」，仍是精神性或心靈性質的。哲學朝往超越性發展，與哲學朝往物前進，實是一體之兩面。而所謂理性，實即達成此兩者之工具，即一方面試圖建立絕對性（一）、普遍性，及思想性（知性）者，而另一方面，以物樣式之真理為唯一真理。絕對性、普遍性，及思想性這三者或從超越體建立，或若從世間事物言，從物建立。而事實上，亦唯超越體與物兩者能具有絕對性（必然性）、普遍性，及知性這三種特性。但亦只由這三種特性，始有哲學之世界與哲學之可能。人是無法絕對的，人事人情亦不可能盡普遍的，而人性更非單純知性的。這絕對性、普遍性及知性三者之訴求，無論朝向那種方向，均是人類欲求自身超越或相互超越時始有之一種價值。「超越」一詞歸根究柢之意義在此。我們並非因此而說，人類世界可任意主觀地作為，而是說，就算是有所謂道，也必須是順著人性之種種而為普遍或必然，其普遍性與必然性不應駕馭在人性之上，不應超越地普遍與絕對。超越地

普遍與絕對之事物，不應是人必須遵從之道，因其非本然人性的。就算人知有這樣的事物，人仍應分辨開，人性自身之道與這類事物之道，不應混淆兩者。正因其超越性，絕對性、普遍性及知性這三者嚴格言不可能是真實地、內在地、針對著任何特定存有者而言的，因而其實，這三者只是自身使然而已，非真實地絕對或普遍的。舉一例說，對物理知識而言之絕對與普遍並非同樣對人言絕對與普遍，因而若有一種絕對性或普遍性能脫離任何一存有物言的話，這樣的絕對性與普遍性不可能再是從這些存有物之內在本性而來，因而實非對這存有者言真實地絕對與普遍的。那麼，這樣的絕對性與普遍性從何而來？答案只能是，從其自身而來。在我們目前這例子，即從理性或思惟自身而來，但不能忘記，這理性思惟並非人之一切，更不能本身就視為人性的。這些超越體之素質，連同理性思惟本身，因而在歷史中，是有需要爭取其認可地位的，換言之，是有需要爭取其真實性的。而這理性誕生的歷史時刻，亦即克塞諾芬、赫拉克利特，及巴門尼德這三人所代表者。面對古希臘已有之真理，面對這由特殊存在與生命訴求所有之特殊真理，哲學之理性必須能說服對方而建立自身。我們不能忘記，這對方並非沒有其特殊理性的。當然話說回來，若一種理性只是一特殊理性的話，對於另一者明顯亦是不能適用的。哲學理性之所以後來得以建立，亦正由於這原因，即其他理性都只是特殊地偶然而已，非必然的。相對於此，哲學理性普遍及必然多了，唯不能忘記，哲學理性之所以有如此普遍性與必然性，因其不建基於任何特殊存有者上，而是從思惟自身內部推演而至的。從這點言，其本身雖似無條件地普遍與必然，但對具體如人類之存在言，實已太過了。低於人性之普遍性而言之任何特殊理

性固然因其偏僻而有所失，但高於人性之上之理性亦由其過於超越而不真實故同樣有所失。對人類而言，除人性這普遍性與必然性外，沒有任何他種普遍性與必然性對人作為人言是真實的。換言之，唯人性地理性始是對人而言真實的理性，哲學絕對地必然與普遍之理性，與他種特殊理性一樣，都非對人類言真實的。同樣，若有在理性外之他種存在理想，如尼采所言之悲劇式存在理想，亦必須以人性為本，否則亦只會失於其特殊而已。若返回克塞諾芬先蘇這情況，固然我們可單純從其個人思想而探討，如對其繼續泰利士等有關物論之看法，把生成與成長視為由土與水所構成<sup>1</sup>，但正確言，其問題之真正關鍵應在其神學中之理性之建立。雖然對克塞諾芬自身言，主要亦只是對反古希臘神話中神靈之形象，但實已是對理性思維模式之訴求立下根基了。而一切朝向如此超越性之思想家，包括其後之赫拉克利特及巴門尼德，都共同有一特點，即特別注意真理與虛假性這一對立與事實，即世間之以為真而實假之意見與信念，與此理性超越地真時兩者真偽上之差異。故克塞諾芬便說：「既無人明白，也沒人知道，我所說的關於神和一切東西是什麼，因為即使有人碰巧說出了最完滿的真理，他也不會知道，對於一切，所制造出來的不過是意見罷了。」

「把這些意見看作和真理相似吧……」（DK B 34-35）<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 「有生成和成長的一切東西是土是水。」（DK B 29）「因為我們全都由土和水生成。」（DK B 33）「克塞諾芬認為，大地正在和海水混合，隨著時間的流逝，大地被潮濕所溶解。」（DK A 33）等等。《古希臘哲學》，第 78，79 頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

<sup>2</sup> 《古希臘哲學》，第 79 頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

## 赫拉克利特

同樣在赫拉克利特中，問題亦非在其對一物質性之火之議論，而在其視理性(logos)為超越地共同，因而非人世間意見之自相矛盾與不確定這一觀點上。赫拉克利特之殘篇多對世間意見之批評與諷刺，藉此而揭示世間變幻不定時之非真理性，以對比理性共同時之真理性。通常，我們都把赫拉克利特思想定位在「變化」上，以之對比巴門尼德存有之不變，這其實並非正確的。在表面的變化背後，赫拉克利特其實肯定一種整體共同之理，縱然在表面的轉化與生滅中，仍是恆常的、萬物所共同的。正從這點言，一切強調特殊性或特殊個別存有者之真理，對赫拉克利特言，都非正確的。「這個『邏各斯』(Logos)，雖然永恆地存在著，但是人們在聽見人說到它以前，以及在初次聽見人說到它以後，都不能了解它。雖然萬物都根據這個『邏各斯』而產生，但是我在分別每一事物的本性並表明其實質時所說出的那些話語和事實，人們在加以體會時卻顯得毫無經驗。另外一些人則不知道他們醒時所作的事，就像忘了自己睡夢中所作的事一樣。」<sup>1</sup> (DK 1) 赫拉克利特中之「人們」，即指此古希臘世界中的人們。「所以，必須遵守這個共同的東西。儘管邏各斯乃是共同的，但許多人卻似以自己的智慮 (phronèsis)<sup>2</sup>生活著。」<sup>3</sup> (DK 2) 對赫拉克利特言，其實連生活中之智慧 (phronèsis)，都應是共同的，非個人自己的：「智慧 (phronèsis) 是人人共同的。」(DK 113) 而「如果

---

<sup>1</sup> 《赫拉克利特著作殘篇評注》，屈萬山主編，陝西師範大學出版社，1987年第一版，第20頁。

<sup>2</sup> 生活中之智慧，明智。

<sup>3</sup> 《古希臘哲學》，第25頁，苗力田主編，七略出版社，台灣。

不聽從我而聽從這邏各斯，就會一致說一切是一，這就是智慧（sophos）。」（DK 50）當赫拉克利特說：「這個世界對一切存有物都是同一的，它不是任何神所創造的，也不是任何人所創造的；它過去、現在和未來永遠是一團永恆的活火，在一定的分寸上燃燒，在一定的分寸上熄滅。」<sup>1</sup>（DK 30）或「火的轉化是：首先成為海，海的一半成為土，另一半成為旋風。……（土）化為海，並且遵照著以前海化為土時所遵照的邏各斯。」<sup>2</sup>（DK 31）時，赫拉克利特心中之萬物之變幻，其實是依據著理（邏各斯）而進行的，非真有所無定地變幻。正因如此超越於任何個體之上之理，故「不是任何神所創造，也不是任何人所創造」，並「在一定的分寸上燃燒，在一定的分寸上熄滅」。火因而非作為一物元素言，而是作為此萬物共同之理其在萬物中之體現，作為那表徵一切變化性之根源與原理者言。用更古希臘式形象化的語言說，即：「萬物在火之燃燒中，受火之審判和處罰。」（DK 66）正義或公正，這古希臘神存在之道，因而更應為邏各斯本身之道，不應為任何特殊神靈或存有者所掌握。若任何事物不依順於這萬物之理，亦將會是不正義的：「太陽不越出它的限度；否則那些愛林尼神——正義之神的女使——就會把它找出來。」<sup>3</sup>（DK 94）同樣，不只萬物及其一切變化其實從屬於共同而超越之理之下，連一切對立，其實都共同從屬於「一」之下，因而其實是一種和諧而已，甚至是同一的。「結合既是，整體的又不是整體的，協調的又不是協調的，和音的又不和音的，從一切產生一又從一產生一切。」（DK 10）

---

<sup>1</sup> 《赫拉克利特著作殘篇評注》，屈萬山主編，陝西師範大學出版社，1987年第一版，第44頁。

<sup>2</sup> 同上，第46頁。

<sup>3</sup> 同上，第110頁。

「他們不了解如何相反者相成，對立造成和諧，如弓與琴一樣。」  
(DK 51)「看不見的和諧比看得見的和諧更好。」<sup>1</sup>(DK 54)「上升與下降之路，是同一的。」(DK 60)「海水最潔淨又最骯髒。對魚來說，它是能喝的和有益的，但對人來說，既不能喝又有害。」  
(DK 61)「不朽的會死，會死的不朽：不朽者隨會死者之死而死，會死者隨不朽者之生而生。」(DK 62)因而「在同一的河流中，我們既踏入又不踏入，我們在又不在。」(DK 49a)<sup>2</sup>赫拉克利特所關注的，因而非眼前事物之同一性，而是在事物背後，甚至在眼前對立事物背後之和諧與同一，即我們所說的超越之一。稱為同一或和諧，可見其絕對性；稱為共同的，可見其普遍性；而稱為邏各斯，可見其知性或智性。三者都非眼前世間的，而是超越的，隱而不為世人所知見的。

若克塞諾芬順從古希臘神學傳統而言此哲學欲樹立之超越性，而赫拉克利特進一步從達成此之理性言超越性，因而確立哲學理性與思惟其超越性與地位，那麼，巴門尼德則最後從哲學之特有對象——「存有」——完成哲學之誕生，而這存有仍是超越的。超越性、理性與思惟之超越性、思惟對象之超越性，這三者分別為克塞諾芬、赫拉克利特及巴門尼德三人之哲學創舉。

## 巴門尼德與古希臘之真理問題

在討論巴門尼德思想前，讓我們先簡述古希臘時期之真理問題。

---

<sup>1</sup> 同上，第 72 頁。

<sup>2</sup> 這並非說一切恆變而無同一性，而是同一與變是同一的，「從一切產生一又從一產生一切」，「在同一的河流中」，「我們既踏入又不踏入」。

在未成為哲學專有之權利之前，真理其實都屬日常生活範圍內之事。在古希臘，真理（希臘文之 *alètheia*）是以三種方式出現在生活中，並為三種人所掌握：一是作為「信念」（希臘文之 *pistis*），並主要為預言家或占卜家所掌握，二為「正義」（*dikè*），這主要由君主或具有權力、權威者所掌握，三為「說服」（*peithô*），由詩人所傳頌。日常生活中全部真理都只以「信念」這方式呈現，對醫生之診斷，對他人之忠告，所見所聞，都莫不是信念、相信而已。這並非是缺點，而是不得不如此的。很多事情，就算追究下去，始終仍是無法水落石出地知其究竟的。其最極端的情況即為占卜預言之真理，更是無可知其是非的。信念因而就是日常真理唯一之模式，在日常中之一切真理，只能是一種信念，這也是為何柏拉圖以信念對反知性，前者只是在感性世界中之真理，而後者始是知性世界中之真理。正義作為真理是從人與人之共同存在言，其小者在訴訟紛爭之間，而其大者在國家與人類存在之中。信念在有哲學知識前，是世界事物之真理，而正義則是人及人類存在之真理。至於詩人所傳述之真理，是在這兩者之上的，其對象非世間事物亦非會死之人類，而是不朽之神靈及不朽之英雄。如此其模式是針對過去的，非如正義之針對現在當下，或信念之針對未發生與未來之事物。從這過去性言，真理（*alètheia*）更屬詩人之事，因 *alètheia* 一詞原為 *a-lèthès*，指「不遺忘」之意思。以不遺忘言真理，因對神靈之事及對人類過往積累之教訓，對這不在眼前之真理，其要亦在不遺忘而已。在我們今日，真是對反虛假的。但在古希臘，真理作為「不遺忘」，其反面只是「遺忘」而已，非虛假性。虛假性由另一詞說——*pseudès*，這即欺騙、錯誤之意思。古希臘以兩詞分別言真與偽，已顯示這真與偽本屬不



同層面之事，非一體之兩面。真是非世俗的、非世間的，而欺騙與不欺騙（apseudès），則只屬世間的。真理，詩人之真理，因而具有一特殊地位，非只如正義與信念那樣，而是另一義更高之真，非在世間一般是非對錯真偽之間，而已是在世間與超世之間。哲學真理之超越性，實根源於此。若哲學真理之超越性建立在理性知性上，那麼，古希臘這由詩人而來之真理，當此時仍未有理性之共同性前，建基於什麼根據？詩人之真理，作為對神靈超越性之不遺忘<sup>1</sup>，建基於一種說服力量（peithô），詩說服之力量。從內容言，詩固然以歌頌及傳述神靈及英雄事蹟為內容對象，但從詩之作為詩言，詩語言之真理性，是從其感染力而言的。之所以有如此感染力，因直是對人心之一種感動，說服是就此而言的。我們不應輕看這詩之感動性，因真實的感動，不能只是外表虛假之事，之所以能感動，正因其是真實的，在對象內容之傳達與歌頌中，偽裝是無法真實地感動的，明白藝術與詩之讀者，必明感動所需之真實性。特別當其對象內容如此不在眼前、如此高遠，對一般世俗人而言，更是難於使其感動的。況且，從心之真實性言，只有越是真實的事物，始能對真實的心有所感動。在詩語言中，感動性因而直就是真理性。說服力（peithô）作為真理之基礎，是就此而言的。其真理本非物之真理，而是心之真理故。能具有如此感人之真理者，詩人故為神靈所啟示，非其作為人自身可能具有的。詩之傳誦使真理不被遺忘，如此而詩之語言使真理存在，亦即此真實本身。失去詩之語言，如同失去記憶一樣，真理便不再可能。從世間角度言，神靈與英雄們之不朽，正是由詩之傳誦

---

而這是存有層面之一種真理，非世間的。

所達至。更不用說由詩所顯之褒貶，更是給予人們其存有（實是）之光輝與光明。詩之歌頌是從真理這神靈而來，以神靈 Alêtheia 之名而作之歌頌，如此詩人之歌頌是不會被遺忘的，是真的。詩根源上之形上學（詩學形上學）在此。赫西俄德《農作與時日》中之「時日」，教人不忘農耕之時日，亦即教人由不忘此神靈之時間而得以真實。對時日之不忘，故亦為赫西俄德稱為真理者。同樣，巴門尼德之所以撰寫詩篇，亦是出自這古希臘真理之傳統。而在巴門尼德詩篇中，亦多次提及真理之「說服力」<sup>1</sup>。柏拉圖之攻擊詩人，因詩人所代表之真理，正是哲學欲取代的。

巴門尼德以至真實者為「存有」，非為任何人性理解內或世間事物。詩開首直言巴門尼德心之期望，遠去世間一切事物與知見，遠去黑暗而直奔向光明，至正義大門之前。詩中所說，因而均自神靈而來。詩中之思想，均神靈之思惟，非人類的。巴門尼德全部思想，是從神之邏輯而發，是建立在知性（noësis）上之思想，非建立在人類存在智慧（phronësis）中之思想。這樣的思想，是即是，不是即不是，不可能是而不是，或不是而是的。是而不是或不是而是，這是思惟中之歧義性。什麼是思惟中歧義性之問題？假若世界只有人類，只有人類與事物，因而只有人類理解之模式，那麼，是沒有思惟理解上歧義之可能。固然，在人與人溝通間可

---

<sup>1</sup> 例如，在殘篇 1 中，當巴門尼德被女神們引領至正義女神門前時，為使正義女神開啟此日夜之門，女神們以溫聲細語「說服」她。而當巴門尼德驅車進入時，親迎他的女神告戒她說：「你應通曉一切事情，無論是那說服人之真理（alêtheiês euepitheos），抑是會死者（常人）的意見（doxas），那無真理可言之意見。」對真實的真理，巴門尼德仍是用「說服力」一詞形容，因真理之為真，由說服力而成。因而在殘篇 2 中開首指出之真理之路，亦同是說服力之路，因說服力始終伴隨著真理：「第一條路（告訴我們）：是，並，不可能不是，這是說服力之途，因（說服力）伴隨著真理。」

有歧義性發生，但這樣的歧義性非絕對的，非根本地必然的。但在古希臘則不然。一旦在人類之上而有神靈，我們無法假定，神靈之知見與理解，與人類之知見與理解是相同的。神靈之語言與人類之語言往往是相反或相對的，換言之，面對一寓言、面對一神諭，甚至面對任何事物、事情與說話，我們都無法單一終極地確定其意思與意旨。赫拉克利特有名之殘篇：「在德爾斐神殿裡發布神諭的大神，既不明說，也不掩蓋，而只意會暗示（oute legei, oute kryptei, alla sêmainai）」（DK 93），正是指出這根本之歧義性。<sup>1</sup>而希臘悲劇，全然是基於這歧義的邏輯而形成的。問題是，對古希臘人言，這歧義性非偶然的，亦非只是希臘悲劇之文體形式而已。歧義性對古希臘人言是存有上的、根本的。正因這歧義性是如此根本，故古希臘之明智即如索福克勒斯（Sophocles）在其悲劇《安提戈涅》（*Antigone*）之結尾說：「明智在一切事物中是幸福的首要條件。人絕不應犯對神靈不敬之罪行。驕橫者之大言不慚必遭受命運之禍殃。只有隨著歲月，人才學會明智。」換言之，在神人歧義之下，人不應大言不慚，不應自以為是。這存有根本之歧義性，使理性單一之理解性與真理性不可能。這也是為何哲學之誕生必須對立希臘悲劇，欲給予理性其理解至高之真理性故。而相反在古希臘，存在故非單純依仗理性的，存有非單純一致的，縱然事與願違，縱然無法知性地理解存在之一切，縱然存在顯得自相矛盾而悲劇，人都不得不接受一切，堅強地活下去。存在的歧義性使人超越於理性之上而堅強，使人存在非單純在所得之幸福之中，使人非只求一人之世界，而世界亦非只一人理解下之世

---

儘管人以赫拉克利特為隱晦，赫拉克利特與巴門尼德一樣，應是反對這樣的歧義性而向慕「一」與共同性的。

界，如此始有超越之可能，人更高自身超越之可能。悲劇使世界不只為利益計量之理性世界，使語言開敞其另一面，使超越性直下活生生地在世界中出現。這歧義性問題，後來再次在中世紀出現，即存有之類比、一義抑歧義這問題。不過，在中世紀之神人歧義性，其最終結果只是對人類有關神之理解之質疑而已，非如在古希臘那樣，在存在中導至悲劇。事實上，所謂悲劇之歧義性，本身非單純語言上的。從語言言，一意義就是此一意義了，不會同時含有其反面之意思的。問題只是，從意思之代表人心之欲望言，人心之意與其事實之後果，往往是事與願違的，即意義或人類之心思，非單純透明的。人對其自己之意，對其自己所思，是無法完全掌握的。無論心想什麼，都有逆轉之可能。思想若越是自我的，思想若越是有所對立，其逆轉越大。悲劇都由對立產生，都由人極端地對立某些事情而產生。這越是有自信的肯定，越是自身無法掌控的；自以為越是清楚不過的，是自己越不能看清楚的，越是自己的無知與盲點。語言之歧義性，非只是其表面意思之歧義性，而是，連意思都非只是人所理解者而已，都非單純語言本身之事，而是有其更深之存在層面，代表著更深遠之事物，一意一念之意思，是存有上的，非單純個人思想上或理解上的。語言因而非只是語言而已，非只是一表達媒介而已，而是存有上的，是真理層面的，是存有之所，非事實或事物層面而已。就連柏拉圖之理形，也是從語言這存有真理性之向度而有的。換言之，思惟之真理性，其存有層面上之真實性，是真理問題之全部關鍵。這是自古希臘始便如此的。當我們這樣說時，我們意思明顯認為不應是這樣的。若有所謂真理，都本應從人類存在言，從人類存在之真與偽言。今從語言言，已表示人類存在已無真理之可能，

真理已非在人類及其存在中，而頂多在人心思所表象中，因這心思可不止於眼前存在與世界，而能達至存在之外。相反，正因真理在超越者上，非在世中，故在人類中，亦唯其心思有真理之可能。真理與思惟之內在結連，真理之必須建立在思惟上，思惟始是真理之所，是源於這對存在真理性的否定的，非單純因為思惟是人知識之能力這一事實而已，若是，除思想之真實性外，仍是可有思想外之真實性與真理性的，如「仁者安仁」<sup>1</sup>時仁之作為亦可是真理之安宅，不必須只有思惟始是存有之居所。確實是如此，因亦唯超越者始是真理故。這以心思或思想（因而語言）為真理之居所之西方傳統，因而有關此問題，最低限度有三種立場。一為希臘悲劇或古希臘的，二為哲學的，三為智者（sophists）的。在這三者中，唯獨哲學對此問題是肯定的，即堅持思想或語言是真理之居所。其他兩者，對此問題是否定的，如同中國傳統那樣，只原因理由不同而已。中國傳統當然從不重視語言作為特殊之力量，「君子欲訥於言而敏於行」<sup>2</sup>，「道可道，非常道」<sup>3</sup>。真實與否，必從語言外人之真實而始得。悲劇不如是。悲劇不以心思語言為真，非欲人自身更真實，而是因存在本身根本沒有一單一的真理，沒有單一之事實，神有其世界與真理，人亦有其世界與自以為之真理，語言之歧義性非單純在語言上，更在真理本身上：是國抑是家、是權力抑是宗教、是人抑是神？就連這真理對象都根本無法是單一的。悲劇精神就是活在這無真理（無單一真理）之世界之下之精神力量。相反，對智者辯士們而言，同樣語言亦

---

<sup>1</sup> 《論語·里仁》。

<sup>2</sup> 《論語·里仁》。

<sup>3</sup> 老子《道德經》。

非真理之宅。非因存在本身沒有真理，而是真理只是任隨著每人不同之巧智的，誰的言論說服力強，誰能以辯勝，誰便是真理。語言對智者言因而非乘載真理之物，其本身即為一物而已，如同其他任何物件一樣。如智者高爾吉亞（Gorgias）有關語言便有這樣的論述：語言只是一獨立事物，並非指涉他物之符號。因而語言根本不傳達任何事物內容。原因在於，向對方說話，只是向對方發聲，給予對方語言而已，沒有同時給予對方其事物。而語言是由事物所引起的，非語言喚起事物。除非事物本身在，否則語言根本無法喚起事物，它只喚起其自身而已，即語言自身作為一事物而已。對辯士言，語言從不以真理為目的，它只藉游說而使對方相信而已，或帶給人樂趣，或安慰人之憂慮，或為使人感到驚訝等等。悲劇以真理完全超越於人而無真理，真理非在人類能力之內，在人所能表象之世界內，是沒有真理可言的。而辯士從真理任隨人之自己而無真理，一切都可為真，一切亦可為偽。我們不應忘記，之所以有這種種真理立場，因人類不能只是存在，而必須真實地存在。快樂若不是真實的快樂，是沒有意義的；愛情若不是真實的愛情，也是沒有意義。人類世間中之一切，日常生活中微不足道的一切，若不是真實的，是沒有任何意義的。故如康德說，在大自然中摹擬的夜鶯之歌，只會破壞一切美感而已。這也是為何柏拉圖把真理問題對立摹倣而言，因存在中之一切，必須真實地存在，似真而實不真之事物（摹倣），對存在是致命的。存在非以不存在為其反面，而是以不真實地存在為其反面的。真實地存在、存在事物之真實性、存在事物之真理性，這即此事物之存有。真實的存在、「存在」在其真理性中，這即「存有」。存在的反面非不存在，不存在仍可是真實的。存在的反面故只為虛

假地存在，在而不真實地在，「非存有」指此。若人類不能只是存在而必須是真實地存在，若人類必須活在真實中，那麼真理或真實性問題與人類是息息相關的首要問題。而上述的幾種立場，正是人類有關這問題的回答的嘗試而已。我們說過，古代中國不從任何意義之表象性言真理，而真實與否就直在人類的日常作為中，在人倫人性關係中，在為人為事之真實性中，在人自己之人格之真實性（君子）中。西方不同，就算在古希臘，表面上如我們上面已分析過的，古希臘人無自我地完全投入一神聖的世界，藉如此共在與公開的世界之真實而真實，我們不應誤會，以為這樣的世界觀與同樣屬古希臘的悲劇精神有所矛盾。當古希臘人投身於神聖而真實的世界存有中時，他並非投身於一人性屬人的世界，之所以如此投身使其真實，因一切努力最終所成就的，非人在其微不足道有限之人性努力，非作為人時之努力，而是使自身轉化為一公開者、公共者，換言之，一典範或一形象之努力。神靈之真實性在體現中，換言之，在形象性中，同樣，人之真實亦在其形象性中，在此公共地觀見之形象中。一切努力之真實性，必至此而後真實。中國「人不知而不愠」這主體人格之真實性，是連古希臘亦所無的。問題是，古希臘雖然沒有如後來哲學那樣，在思想表象及其超越對象上立真實者，但它仍如哲學一樣，只從形象之表象性立唯一之真實性，因而實亦同於否定一切在表象外之真實性，從這點言，與希臘悲劇之否定一切存在之真理性是相同。酒神精神正由於洞見此日神形象世界其真實性之不真實而誕生的。在一切形象背後，在摩耶的面紗背後，是那完全無真理性之真理事實。故如此恐怖，只使古希臘人再次投入形象這表面，無論以日神夢幻之方式，抑酒神在悲劇上演中醉狂地自我幻象化

的方式。存在之無真理性使表象為唯一真實，視為真實之一種真實。雖存在無真理，但畢竟形象表象化解了這困難。是從這意義而言，古希臘投身及致力於一形象義的真實世界，一神聖的世界。非因其真實，而是因其不真實地真實，神靈、神話不真實（虛構）中之真實性，是從這意義而言的。<sup>1</sup>非有一真實世界，所有的，只一表象義上之真實世界而已，一“真實世界”之表象與形象而已，終究而言，非真實的。希臘形象世界之真實性與悲劇無真理之精神，仍是一致的。於此，我們仍可見古希臘與哲學在此問題上之聯繫。同仍是從表象層面而言真實，差別只在，一者之表象是完全外化為形象的，而另一者之表象是內化於思惟上的，因而使真實單純轉化於思惟知性上之真實。真實之轉向於思惟上，真實之知性化<sup>2</sup>，這即哲學。於此我們明白巴門尼德在歷史中之特殊

---

<sup>1</sup> 虛構與真理之關係，是深遠與極為複雜的。在西方，一切真理都是虛構的，從虛構性而立的。古希臘之以神話世界為真理，反映以下幾點意思：一、之所以必須虛構，因所期盼之真理，是理想的。由於理想，故不可能在現實中尋覓得到。故必須虛構。二、古希臘之所以從形象表象立這樣的真理，一方面由於不想單純離棄人類現實世界而言真，神之形象仍是源於人類自身，為人類其理想之表象；而另一方面，表象作為非其事物本身，因而始終非全然真實的，古希臘以這樣的方法，既指出世界本身其虛假性之向度，但又保留了真理性之可能，非因虛假性而單純泯滅一切真理之可能。三、形象表象作為形象本身，換言之，若不把形象關連於其所表象之事物而降低其價值時，形象雖然是虛構的，但明顯是有其自身作為形象時之真理性或真實性，因形象是完美的，對單純生命力與生命感而言，是真理性的。透過形象表象，故既顯此真理之虛假或虛構性，又顯此虛假或虛構性之真理性。故達成以下這樣有關真理的一種觀法：真理同時是既真亦假的，虛假性同時既假又真的。真理故如一切其他存在事物一樣，是存有地歧義的。真非單純真，假亦非單純假。古希臘故由此而超越真理，既超越又不超越。非如後來哲學傳統那樣，在嚴格地區分真與假時，反而為真理所勞役。真理之同時由虛構性達至，始再無被真理所勞役。而不為真理所勞役這樣的真理狀態，始是至為真實的。古希臘之神話世界，因而是真實的，從存在而非從事物本身之真理性言，更為真理性的。

<sup>2</sup> 這同於知性之真理化，即唯獨知性始見真理。



意義與地位。赫拉克利特雖然成就了理性其真理性之地位，而這一如古希臘世界形象之共同性一樣，是由共同性<sup>1</sup>而為真實的，但這樣的真實性，仍非真正哲學的。哲學不能止於理性本身之真實性，不能止於所用媒介之真實性，而必須同時及其對象之真實性，從對象之真實性回頭更加使其自身（理性思惟這一媒介）真實。問題是，怎樣始能達至此對象？這哲學思惟之對象，這從對象言唯一真實者，這唯一具有真理性之對象——哲學之「存有」，怎樣誕生？

若把古希臘或任何其他否定真理之可能之立場稱為「是亦不是，不是亦是是」，亦正因如此，正因此歧義性，故無真理之可能，那麼，真理之可能，必立於以下此判斷：是不能不是。「來吧，我將告訴你，請你傾聽並牢記心底，只有那些研究途徑是可以思想的（noēsai）：一條路（告訴我們）：是，並，不可能不是<sup>2</sup>，這是說服力（peithous）之途，因（說服力）伴隨著真理。另一條路（告訴我們）：不是，並，必然不是，而我要告訴你，這是一條學無所得之途。」（巴門尼德 殘篇 2）這「是」與「不是」兩途之對立之所以是關乎真理問題而非其他問題，因在殘篇 1 末段已清楚指出，所涉之問題是真理之問題：「你應當通曉一切事物，那具有說服力之真理不可動搖之核心，及那些會死之人（常人）之意見（doxas），其中全是無真理性之信念（pistis）。」換言之，對巴門尼德言，「是而不能不是」本身是真理，亦是達至真理之途，而「不是」本身非真理，亦只會引至無真理。而什麼是無真理？巴

---

<sup>1</sup> 超越地共同。

<sup>2</sup> 這亦可譯為：「有，並，不可能沒有。」同樣下句故為：「沒有，並，必然沒有。」見 *Etudes sur Parménide*, sous la direction de Pierre Aubenque, tome 1, le Poème de Parménide, p.18, Vrin, 1987, Paris.

門尼德接著並終結殘篇 1 說：「你還要學習這些事物：那些“看來如此”（假像）<sup>1</sup>的事物，橫跨一切事物之整體，是怎樣地似具有真實（*dokimôs*）存在的。」<sup>2</sup>換言之，什麼是無真理之狀態？非什麼都沒有，或單純沒有真理，而是一種有之狀態，只是所有的只是假像而已，而假像之為假像，因其似真。巴門尼德更強調說，這一假像之狀態或現象，非只局部在某些事物上如此，而是橫跨一切事物之整體，使無一物不是假像，亦正由於此全面性，故更似真實的，否則若真與假同時並存，在真面前，假是無法似真的。假之能似真，假之使人不知其假，因假瀰漫一切。所謂無真理，非單純沒有，而是有假像，一切均只假像，故無真。我們不應忘記，悲劇精神亦是這樣地說的：對人類而言（在人類世界中），根本無真理，因一切都是假像而已，似真之假像而已。在這點上，巴門尼德與希臘悲劇精神是一樣的，不同只在對這說話之取法態度不同而已，一者肯定，另一者否定。悲劇精神以假像背後無真，而巴門尼德以假像背後有真（另一途徑）。前者止於假像而活，後者必須超越假像而另求真。對悲劇精神言，不追求真而止於假像（現象），這現象再無所謂假了，從此一切變得真實。換言之，世界現象之真實性是從超越真假這價值始得。而若堅持必有所是，是無法達至這對現象（假像）之全面肯定的，故「不是，並必然不是。」相反，若對眼前現象之作為假像全然否定，視之為不可肯定時，這同於說，是而不是或不是而是，是完全不能接受的。因而只能說，是即是，不可能不是。但明明眼前之存在是如假像

---

<sup>1</sup> Appearance, 希臘原文為 *ta dokounta*。這是假像或現象這哲學概念的第一次出現。請注意，上言之 *doxas*，此 *ta dokounta*，及之後之 *dokimôs* 三字均同一語根。

<sup>2</sup> 這句之另一譯法為：「…怎樣假像在所有方面似真實事物，…」。

般不是而是或是而不是，而人類極其一切世間能力於面對世界時，終究地也只能如此，無法於世界事物內而突破，達至一是即是而不會不是之絕對狀態，若人與其世界（人於其世界）永無法擺脫假像而有所真實，那麼，真實只能在一切之外，在一切之上，因這一切都只是假像而已。在假像或一切現象之外者，那是而只能是而不能不是者，即存有——「是」。存有之出現，非由真實地有存有而致，亦非由如神之存在那樣試圖由證明所致。存有由詩所誕生，是由一種（真理性之）說服力所致，換言之，始於人存在或面對存在之心態。我們應注意，這心態不只是單純求真之心態，單純求真之心態應如中國儒學那樣，在人世間中及在人類自身中求其真實的。但若非求真之心，那是怎樣的心？如同古希臘一樣，其心是本於虛構的。<sup>1</sup>當古希臘人創造了神話世界時，我們不應忘記，神話之根本意思在那裡。所謂神話，意即一人類自覺地虛構之至高者之世界。神話宗教非單純自然崇拜，而明顯是一種虛構傳說。古希臘人也非沒有文明聰明之人，是不可能不知其神話世界之虛構性的。古希臘人無論在神話抑在悲劇中，都是活在自身之虛構中的，活在一種至高者或至高真實者之虛構中。當然，古希臘人也活在眼前真實中，但其心非在此而在彼，非在真

---

<sup>1</sup> 一切本於欲望之思惟，不可能單純守於真實性，而必有所欲創發與構造。而在真理層面，在涉及人類存在時，這創發與構造性即為虛構，因不能回歸於任何現實之真實性故。從這點言，對真理作為真理之追求，本身必然已是欲望性質的，非出於單純真實之心的，所追求的非眼前真實故。如是而一切西方所欲求之真理都必然與虛構性有關，都是從虛構而建立的。但也因為是虛構構造性的，故得以理想地純粹及絕對。從真理之作為神靈形象、作為理形、作為本質、作為神、作為在方法建構中之簡單體與物之理、作為絕對理念等等，這一切西方之真理，作為真理，確實是超世間地完美的。除非透過一定程度之虛構與構造，是不可能有的這樣的真理性的。故西方之真理只是由對真理之欲望所致而已，非單純出自真實之心的。真實是無法有如此真理性之真理的。

實的真實，而在虛構的真實。最低限度，對那些具有求真之心者言必是如此的。不過，這其中仍相當複雜。因這虛構世界是在相當程度上摹擬這虛假的人類世界<sup>1</sup>，換言之，真實或虛構的真實，是由摹擬眼前這人類虛假世界而致的，真實是無法單純遠離虛假的，無論從虛構性抑從人類世界這真實之虛假性言。古希臘世界其真理之虛構仍基本上是肯定此世的，其真理故非絕然地對立虛假性，仍是視虛假性為具有相當真實性的，故始以神話摹擬之，並以神話之虛構為真實，亦從人類之虛假中見真實，及仍相當程度下肯定虛假之意義與價值。因而我們可說，人類世間這唯一種真實性，縱然在西方傳統下都被視為虛假而已，但在古希臘這時期，仍是被視為其真理之虛構中所依據的，即仍有相當真實性的。巴門尼德不一樣。哲學的真理雖然其實也是虛構的，但哲學從不承認這真理之虛構性，亦在這一點上批評古希臘神話真理之虛構性。從這點言，哲學之真理不再能承認其自身是虛構的，不再能以虛構之姿態呈現。哲學故必須純然對立世界，對立一切虛假性或虛構性，而以一种特有之真理性出現——存有之真理性。古希臘之是真亦不是真，是假亦不是假這「是亦不是」或「不是亦是」，因而在哲學中，必須轉變為一種絕然之「分」，真與假、是與不是、存有與非存有，甚至知性界與感性界、心與物、思惟與存有、現象與物自身等絕然之判分。

哲學這真理性，既虛構但又要求自身純然真實時之一種真理性，那遠離現實之真實性但又非以虛構呈現的真理性，究是怎樣的一種真理性或真實性？之所以神話是虛構而非如存有那樣純然

---

<sup>1</sup> 有關這一點，正是柏拉圖對古希臘神話之批評，這可從《理想國》一書見。不過，這也正說明古希臘的思想家是有意如此摹擬的。

真實，因神話世界仍是相關於這人類世界時之一種世界，故無法盡然真實。若從一完全不相關於人類世界而言之事物，縱然相對於人類言不能類同人類世界之真實而真實，但因其再非相對於人類世界言，故不致於因人類世界而虛假，因而其自身得以有一種自定之真理性，一種獨立之真理性。哲學之真理性是從此而言的，是放人類世界不顧而另求其他真理的，求一與人類世界無關但在其自身真實的真理的，非求人類世界之真，而是求人類世界之外之其他真，若有的話……。存有即這樣的真理。其邏輯是，若真是真，它不能是假的，否則便不是真了。從我們人類之能力言，固然人類能力無法及如此的真理，但從真理自身言，真理作為真理必然是如此的，即必然是真的。這樣的邏輯故是自上而下的，非自下而上，非由世間之事物作為前提推論出來，而是就其自身所是而推論的。這就事物其自身所是而作之推論，即 *noësis*，理性或知性思惟，非一般「人之思惟」(*phronësis*)。思惟非因都是「人之思惟」故一，非思惟本一而只其對象不同而已。非如此。以思惟為一，這只是從有主體之後之事情而已。「我思」使思惟依附在主體身上，為主體我之所屬。在未有主體我前，思惟只從其所是而言，不同的思惟之用，使思惟完全不一。<sup>1</sup>這兩種完全不同的邏輯，這兩種完全不同之真理，使在兩者之間無可比較，甚至無法以誰真誰偽作最終判定。哲學真理因而也只能以「說服力」(*peithô*)而立<sup>2</sup>，無法真實地立，其對象與存在本與世間現實無關故。而與世間現實有關之思惟，那在世之智慧(*phronësis*)，又因其「不是」之無真理性，始終無法擺脫虛構與突破虛妄之事實

---

<sup>1</sup> 故柏拉圖在《理想國》線喻中即分 *noësis* 與 *dianoia* 之別。

<sup>2</sup> 巴門尼德是非常清楚這點而說的。

而有所真實。這因而確實只是兩條路，兩條都可走之路，走那一方最終是無終極依據的，走不走都在人而已，或走一與現實真實無關之路，求索一只在其自身中之真理，或走一與現實有關之路，而注定無真理。一真實地虛假，另一虛假地真實，都只是是否被說服而已，信那一方而已。從人觀，是沒有真理的；但從神觀，一切都是真理，一切事物在神眼中，從不離其所是故。從巴門尼德始，哲學選擇了後者，最低限度，選擇了說明後者，因而知性地思。非思世界事物，而是思那在其自身真實者，那永遠是者——存有。如此故有殘篇 3 與 4：「…思想與存有，這是同一之事情。」<sup>1</sup>「…縱然不在（眼前），仍視之為赫赫在思之前。」平常，在我們思任何事物時，思想必然把這對象切割開來，從種種不是而思其所是，如從神之不是人，人之不是神等等。思若是不離人這一觀者之觀點，思若永遠只是人之思或人在思，是必然如此的。人之有限性，於一切事物中，永只能是「是亦不是」、「不是亦是」。確實，從人而言，只能如此。人可有智慧，但無法有確定不移之知識的。古希臘對神之思也只是一種智慧而已，非知識。智慧其結果是相關於人自己的，而知識則是相關於事物其自身的。而對存有之思不同。在這裡，思想並非以世間事物為對象，亦非為了人自身而思，巴門尼德說：「由肢體所見（*phroneci*）的事物是對所有人及每一人言是同樣的，但思想（*noëma*）則更多。」（殘篇 16）。從這「是不能不是」之思想言，是抑不是不能由我們人所判定，縱然從我們觀點是亦同時不是，但從事物本身言，是不可能如此的。若讓

---

<sup>1</sup> 這句之正確意思，應讀為：「…思想與（思）存有，這是同一之事情。」因而若不，以存有為思之對象，知性之思是不可能的。請參考殘篇 8. 34-36：「思與思「是」（存有），是同一之事情。若沒有思想表達於其中之存有，是找不到思的。」

我們從存在之最初思起，是先存有是，是先有存有的，不可能從無而有，因無即無，是不可能有任何有，故無以生有。唯存有自身有，永恆如一地在，非從無而有。從這存有必然之事實，故見人之以為「有亦是無」、「是亦是不是」之謬。雖然對世間事物，我們無法思其是而不能不是，但對存有，對存在整體之有，是不能從無而有的。對存在整體之有言，只能是：有即有，不能從無而有。<sup>1</sup>存有、存在之有，使「是而不是」之道理不可能。最低限度，已揭示另一可能，另一條真理之路，另一種真理。存有就在這不可能誕生之情形下誕生了。它從沒有誕生，因根本地在。而說這話的我們，又是多麼地遠去我們之所是，多麼地遠去我們眼前的真實。思對象之不在（眼前），希臘神靈之虛構，都是由追求真實而致的。可能人們從沒有虛構，因人類之一切虛構，始終將是多麼真實。不過是只能是，不能不是，人類之虛構，無論多麼真實，也只能是虛構而已，是不能不是的。「是不能不是」與「是亦不是」故同樣都是虛妄的，因真實在人而已，都非在神靈抑存有身上，非在這「是」與「不是」、「有」與「無有」之間。

讓我們在這裡總結這真理問題。在西方早期，真理之三種型態早已被確定下來了。而三種真理都共同基於一前提而發生，即人類存在是虛假的。古希臘的反應是順承這虛假性而進一步肯定之，從進一步神話與種種藝術形象及表象上的虛構性創造這虛假中之真理性，因而直接肯定事物之表面，如在人中之身體而非其人性之真實，從表面建立世界，並在這表面之共中建立一世界之真實性。古希臘人把生命投注在這外在世界中，在事物表面之形

---

<sup>1</sup> 「因為你在那裡尋找它的來源呢？它是怎樣生成，並在何處生成呢？我不容許你說或想它是從無而來；這甚至是不可說、不可想的：『不是』。」等等（殘篇 8）。

象中，在種種表象之生命力中，在一虛構的真實中。從這點言，我們可說，古希臘之真理型態是藝術的。對虛構虛假性之肯定、從虛假虛構本身中建立或創造真理，這樣的真理性確實是驚人的，因它無視於虛假性之假，並從中轉化為真。這化假為真之力量——虛構力量之創造性，即人類自身之力量，及其真實性。縱然人類本非真實之存有，但從其自身之虛假性中，仍是可有其自身特有之真實性的。故神靈也只摹擬人類而已。此古希臘之真理型態。哲學的真理型態不同。若追究其根源，這應是古埃及式的真理型態。即建立在「物」身上的真理，一種事物在其自身時之真理，非人之真理。這真理型態，即知識的。科技或一切所謂客觀真理，屬此。這一真理，是從絕對否定虛假性而產生的。若古希臘非肯定人之真實面而是肯定其虛假面<sup>1</sup>，哲學更是因人之虛假性而完全否定之，故從物之邏輯另立一種真理性，「是即是，不能不是」這樣的真理。當然，嚴格言，這即真理本身之真實，「是即是，不是即不是」。唯這樣的真實或真理性，無法對應人類世界，因而從這點言，這絕對真理同是絕對虛假的。不過就算撇開這點，古希臘與哲學之真理仍有一共同點，即真理都是外在的。古希臘真理之外在性在表象、形象、現象、外顯性上，而哲學真理之外在性則更在這表象與現象之上或之外之事物自身上。從外在性求真理，都有一特點，即真理必須是不變的、永恆的，神靈必須是不朽的。正因其是外在的，故必須不再改變，否則無真可言的。真理之外在性必須建立在不變性或永恆性上，否則若可變，真是無以立的。正因這緣故，相反地言，改變與腐朽的，自然便非真

---

<sup>1</sup> 這是說，古希臘仍非單純以人為真實，而只從人之虛假性中求其真實而已。



實而是虛假的。對可變與不變性問題之重視，原因在此。相對於這從外在性建立之真理，第三種真理型態則向內發展，並對這外在性懷疑甚至否定。這種內轉之真理，與上兩類真理相同，視存在為虛假無真理性，差別只在，其所求之真理，正正建立在一切外在性無真理這前提上，因而無論是形象抑物，無論是藝術抑知識，都非真理之真實。對外在存在置以徹底懷疑與否定，自必然失去一切外在依靠與依附，其真理不再能從任何存在事物與意義而建立。這時之真理型態，即宗教的，其本在希伯萊傳統。這樣的真理有其獨特的力量，因在失去一切外在存在之意義後，縱然對一切外在存在都感到盲目，仍能單憑內在信念之力量而存在，如上帝對亞伯拉罕及若伯之考驗那樣，在失去一切人性及世間之支持後，在失去一切後，仍能單純靠內在堅信與盟約之精神力量而存在，其力量甚至超越理性之上，既非從自我肯定的創造力，也非從物質世界建立之知識力量作為其真理之依據。如此而言，其所依據的，是完全超越於任何意義之事物之上，為純然超越性之一種真理，宗教之真理。不過，這樣的真理，雖表面上摒棄一切外在性而轉向內在，但其仍非真實地停駐在內在，更非停駐在人或人性這存在之根本上，而是從內轉向上，從內心而超越一切外在，內在地超越一切……，從這點言，仍是外在的，超越地外在的，在外在性之上的。這樣的真理，從這點言，仍是一種不變性的真理。

無論是作為形象典型性之不朽性，或作為知識對象在其自身時之不可改變性，或作為信念與盟約之固定不變性，西方這三種真理型態，都只能視真理或真實性為不變的，可變便非真了。而人類是注定不可能真實的，因其可變故。

古代中國不然。如我們所說，若必須談論真實性，本應是從我們人類之真實性談起來，不應捨本求末，先求一種在人類之外其他事物之真理。對人類言，人類自身始是其第一對象，其一切責任與努力，都應先繫於此。就算有其他真理，都不應為真理而求真理，人自身之真實性是較一切其他真實性為更根本的。何況當追求這些其他真理時，人類會變得更不真實。中國思想從來只從人之真實而言真實性，從不從他事他物之真理言。而從人言時，人可有之真實性，正是從其努力言的，因而真實性無需是不變的，無需從不變性言真實。以不變言真實，這是因真實性非從我們自己言，而是從外於我們之事物言，故要求其真實性不變。西方因以不變性為真實性之本，而於人無不變性之保證時，便視為不能真實，而不知，真實性應為一種努力，而非一種事物，應是我們自身之事，非對象之事。《論語》是論這人之真實性最早之論著之一。《學而》篇為論人存在基本之道理，而《為政》篇則進一步論述種種人真實性之方面，主要分為幾組問題<sup>1</sup>：人型態上應有之真實性<sup>2</sup>，人作為上之真實性<sup>3</sup>，人理解上之真實性<sup>4</sup>，人作為個體自我時之真實性<sup>5</sup>，及人類整體之真實性<sup>6</sup>。有關這種種分析，我們不在這裡討論了。<sup>7</sup>不過，在這裡應指出的是，在人中真實性之問題與真理之真實性問題是有一明顯差別的。真實性在人中是自知

---

<sup>1</sup> 以下只是〈為政〉篇之一種主題分類，〈為政〉篇仍是有另一主題分類之可能的。

<sup>2</sup> 此有四：人居上位與居下，及人作為群體與作為個體生命這四種存在型態。《為政》之一至四句。

<sup>3</sup> 《為政》之五至八句。

<sup>4</sup> 《為政》之九與十句。

<sup>5</sup> 《為政》之十一至十八句。

<sup>6</sup> 《為政》之十九至二十四句。

<sup>7</sup> 讀者請參閱我們的《論語研究》。

與顯然的，人就算不真實，仍是知其自身之不真實的。而真實性，又非一固定之事物，非必然只是有即有、沒有即沒有，而是有種種程度、有種種可能、有種種情況的。這在人中之真實性，都不會因其相對而不真，因真與否，往往在人自己，在其心而已，非客觀地真與假的。相反，真理之真實性，縱然是一種絕對義之真，往往仍是不必然明顯的，甚至是不可直知的，因而對人而言，非人本身必然的。從這點言，若人不知真理，這仍不能視為人之不真實，因這樣的真理與人之真實性本實無關故。人自己之真實性，縱然這並非一種終極之真理性，仍是較任何真理本身來得重要，來得真實，來得首要的。與其追求一外在之真理，不如自己真實。人並非從外在之真實而真實的，而人自己真實時亦非必然求索外在真理的，甚至往往相反。真理只是外在其他事物之真而已，非人自己的。孟子甚至說：「無是非之心，非人也。」<sup>1</sup>不過，無論如何，哲學之真理，經由巴門尼德，確實是誕生了！

## 蘇格拉底

先蘇哲學因而實一步一步遠去古希臘世界，從物之提出、物真理之特性、共同之理性、知性思惟與其對象——存有——之發現，至蘇格拉底直接把古希臘視為神人世界中最重要道德實踐亦視為知識而非人敬神而明智之德行努力上<sup>2</sup>，並甚至宣稱人亦靈

---

<sup>1</sup> 《孟子·公孫丑上》第六章。

<sup>2</sup> 有關蘇格拉底「知識即德性」中之知識，固然並非對自然事物之知識，而是與古希臘「認識你自己」並行的一種對自身心靈之認知，一種類同修身之「務己」（epimeleia heautou）。然這樣的一種修己，在古希臘及在後來西方，都其實是一種伴隨知識的實踐。這時之德性，是從心靈更高之精神狀態而言的，類同一種主

魂不滅，因而與神靈一樣永恆不朽，其知性同樣是可獨立地達至真理，因而把古希臘智慧這人性形態轉變為知識這物性形態，不只是像先蘇哲人們那樣，仍基本上不直接碰觸古希臘宗教中神人之份位，而是首次突顯人與神幾近對等之位置，並放棄了古希臘生活中之宗教性而以人類之知識取代之，這種種改變，確實對古希臘人而言，是大逆不道的。故蘇格拉底因其靈魂不滅論與以知識毒害當時青年人這兩原因而被處死。尼采說蘇格拉底這對知識的完全信任為相對於悲劇精神而言之樂觀主義，其公式為「知識即德性，罪惡僅僅源於無知，有德者即幸福者。」<sup>1</sup>這表面似正確之公式，實偽化了人類德行之真實：1. 知識並非德行，而德行亦非必然是知識的。2. 人類罪惡非單純因無知而產生，反而往往在一定之知見下始產生，故孔子說：「性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移。」<sup>2</sup>3. 德行非必與幸福有關，此德行之偉大。蘇格拉底這公式，仍基本上是賦予一種知識方法或進路<sup>3</sup>其最高地位而已，知識即德行、無知即無德，並從結果言，知識即幸福之源。這樣賦予知識樣態而非德行努力本身一種至高之重要性與價值性，實與德行之真實背道而馳的。《論語》反而會說：「賢賢、易色。事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰

---

體之形成。不單只這樣的靈魂實踐並非真實為人時之德行，【這種實踐，一方面只為減少自身之錯誤而明智，另一方面只為自身心靈之一種平靜而智慧，故嚴格言，非真實的德行努力。】它更確實是與知識甚至純粹知性有關的，透過種種沉思默想，對死亡、對人生、對自己。這知仍是思惟性質的。見 Michel Foucault 與 Pierre Hadot 之分析。

<sup>1</sup> 見《悲劇的誕生》第 14 節。

<sup>2</sup> 《論語·陽貨》。

<sup>3</sup> 這在蘇格拉底身上，即著名的 logoi sokratikoi，蘇格拉底式對話。

未學，吾必謂之學矣。」<sup>1</sup>對知識之於德行如此肯定，實只引出西方知識取向之全面性而已，而這實已取代了人性德行努力之真實。從此，知識不再只是人類世界中之一片面活動與真實，而是人類唯一之活動與真實。若連德行都與知識有必然關連，這是說，哲學知識已完全涵蓋人類一切存在領域，而哲學之知性世界，至此可說是終結地完成：知識取代人性德行之努力，而同時，物已取代人了。

---

<sup>1</sup> 《論語·學而》。

### 第三章 柏拉圖形上學研究

哲學經歷先蘇這時期，其方向大致上已確定下來了。這對象性之思惟，從內容之方向言，為物，而從模態言，為存有。這存有之思惟模態，是理性地知性的。不過，雖然從對象內容與模態這兩方面都有定向，然這「物」與「存有」兩者仍未能結合起來。一由於「物」仍未為一真實具體的對象，未能與世界中具體事物結連起來。而二，「存有」雖是知性知識之為知性知識其真理性之原因，但這一真理之形態或特性，仍未能落實於具體事物中，因而雖是知性地（noetical）真實，然仍未能為「知識」（epistèmè）。在歷史中使這兩者結合起來，因而既使知識可能，又使「物」落實為世界中之事物，換言之，使我們這世間事物提昇至存有之地位，並成為知性知識之對象，因而使「物」這真理形態能具體地與「存有」結合起來，這哲學真理之首次定形，全在柏拉圖身上。我們通常都以為柏拉圖把世界一分為二——理形界與感性界，因而有所謂分離問題。但事實上，這分離問題自有哲學以來便一直伴隨著哲學，而柏拉圖反而是哲學史中第一個解決這問題的哲學家，即「物」與「存有」結合為「理形」。所謂「理形」或「形」（eidos），即世間事物在其本質（ousia）或存有之中。也因存有

落為事物之存有，故此時之存有，亦隨著物之多而多。雖非隨個別物而個別，然作為不同物類之存有，故存有再非單純作為存有自身，而是作為事物之存有，即「本質」。一物之本質是此類物所共同者，從這點言，本質是單一或同一的。但亦由於物有不同類型，有萬物，故本質又非只有一個，而是隨著物類之數目而為多。這存有結合於世間事物而為本質，使世間不再單純如在巴門尼德或其他先蘇哲人那裡那樣，是完全虛假而無真實性的。理形作為世間事物之本質，首次以哲學之方式使世間事物具有真理性，唯此時在世間中具有真理者，為物（事物）而已，非人類自身，亦非古希臘之神靈。理形實即「世間物」之超越性。物世界之真理性，自此而誕生。若「形上」一詞源於亞里士多德，並理解為在 *physis* 之後（*meta-physics*），即在自然事物之上者，那人類此世間之形上性，確實始於柏拉圖。在柏拉圖中，世俗世界首次具有超越性，唯這是從事物言，非從人言。若從人之超越性言，即古希臘之神靈。形上學因而＝世間事物之超越性。

若蘇格拉底之哲學主要在道德領域或問題上，那柏拉圖是較之前之所有哲學家更為全面的。從世界這方面言，柏拉圖哲學最低限度有兩方面：一為建立有關世界之知識、二為建構人類世界之存在。這後一者，又有兩方面：一為建立工藝作為物質生存之基礎，二為建立法律城邦制作為人類生存之基礎。物世界之知識對等後來亞里士多德之「理論」活動（*theôria*），工藝之物質生存對等後來亞里士多德之「創制」或「制作」活動（*poiësis*），而法律城邦之人類生存對等後來亞里士多德之「實踐」活動（*praxis*）。

亞里士多德把人類活動三分為理論的、實踐的、創制的<sup>1</sup>，實源於柏拉圖哲學對人類世界層面之分割。這幾個方面——物質世界之知識、人類集體性的國家社會模式、及物質文明之創制，因而是後來由西方歷史開啟出來的世界模式之根本。無論是人類經濟抑任何其他方面，都離不開「物」與「超越性」這兩種形態。如以國家法律為例，一方面法律是超越於人性之上，亦不以人倫而以國家為最後依歸，而另一方面，法律基本上運作於財物之權利之間，連人也只效法物一樣從權利與功能責任而思，非從人性事實而思。古代中國之世界並非如此的。就拿世界這三層作對比，中國之「知」非對物之知識，而是對人作為人之道之明白，或是對如「務民之義」時為人致力之知<sup>2</sup>，而有關人類之實踐，非從人類集體存在之外在關係（國家與社會關係）而言，而是從人倫之內在關係、從人性關係而言，故立於禮（和、敬與情感這三者）而非立於法制。至於創制，則非先從物之創制而言，非物欲地導向，非以物性性質為創制之依據，相反，一切創制，縱然是物之創制，也為體現「文」而已，人文而已，即在事物中人性之德性而已，非物之特性。柏拉圖一方面把世界之物質事物提昇至超越地位，但與此同時，實把人類世界依據這超越之物性（理形）豎立起來。這依據關係，使人類世界不得不摹倣。一方面，人類世界因只是摹倣，故其真理地位自然從此而降低；但另一方面，由於摹倣是工匠本質所屬，作為「工匠」這一「人之樣態」，因而是柏拉圖心中之人類理想。希臘學學者 Pierre Vidal-Naquet 說，工匠是柏拉圖世界中之英雄。因唯透過這樣人之形象，世界才徹底物化，無

---

見亞里士多德《形而上學》第六卷第一章。

《論語·雍也》：「樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」



論出自人手，抑從為人所歸向言。

## 柏拉圖理形論與『存有』一詞

有關柏拉圖之形上思想，是不能不先從「理形」這問題說起的。理形問題雖然極為複雜，但其作為世間事物這樣的內容，是我們已清楚明白的。唯必須討論的是，為何這作為事物之超越性之理形，同是以一語言或概念<sup>1</sup>形態出現者，因理形在柏拉圖中同是「意式」(idea)，即事物其意念或觀念性之一面。理形作為事物之超越性，同亦是語言之超越性。若物之超越性是順著先蘇哲學「物」之必然發展而來，語言（或意式）之超越性則可視為順承著思惟之超越性而來之結果，即順承著赫拉克利特與巴門尼德對思惟之知性化與超越化而來之結果。思惟與語言終是分不開的，故思惟之超越化必同使語言超越化。事實上，語言或意念之超越化，這即哲學了。哲學即一種超越之語言而已。而語言之所以具有超越性，這是由關連於西方語言之有「存有」（或「是」）這一詞而致的。從這點言，「存有」一詞確實關係哲學之誕生與可能，因一切超越性全關係於此。

從內容言，哲學固然始於對物世界之肯定，並以此高於人及人性自身，但哲學並非只是重視世間事物而已，它更提出並向往一對世界或對一切存在之超越觀法，否則哲學仍應只是世間地具體的，而這後者是形成不了哲學的。我們不應把這問題混同像宗

---

<sup>1</sup> 嚴格言，理形與意式均非我們今日所謂之觀念或概念。我們之所以仍保留以觀念或概念言之，因在這裡，若清楚知道，觀念與概念若非從「我思」這樣的思想之內在性言，而是從一超越之位置而言的話，用觀念或概念稱理形與意式，是沒有問題的，因畢竟，理形與意式確實有語言這一向度，而這一向度，正是我們欲討論的。

教中神靈之超越性之問題。神靈之超越性只是某些事物（神靈）之超越於世間而已，此時世間事物仍非超越的，而我們用以討論這些超越事物（神靈）之語言，仍基本上是日常語言，非超越的語言。但若沒有一超越的語言，是不可能有一超越的現實世界的。現實世界之超越性（形上學），是藉著一超越語言始可能的。這語言其全面之超越性，使世間事物與存在之超越性與形上性可能。巴門尼德之「存有」已指向這方面，但語言之超越化完成於柏拉圖，此即其理形論。形上學作為學問（科學——分科之學，Science），嚴格言，故由柏拉圖所奠立。

那麼，語言是怎樣成為超越的？

假若語言中之詞均只是指認一般事物之字詞，或只是表達語法或其他具體意思之詞彙，如此語言是不會是超越的。要使語言為超越的，必須使語言在事物單純之指認外有其自身之真實。但語言怎能不單純指認事物而有其自身真實？除非語言本不只是由事物之語彙構成，而更是有其自身本有之詞彙，並且，這些詞彙在語言中其根本性與重要性是遠較一般事物詞彙為根本及重要的，亦使語言因而脫離作為單純事物之語言。在哲學史中持續對先驗概念或先天概念之討論，其問題實即此語言之超越性或先驗性之問題。假若有這樣的先驗語言因素，而語言又是我們思惟之唯一工具，那麼，這些結構著語言之因素同是結構著世界事物的，並且由如此語言而顯之真理，隨著語言自身之真理，不再只是世間事物的，而是超越的。事物之「詞」，作為「名」與作為「概念」或「觀念」，其差異在此。「概念」實非只是一物之名，而是“透

過語言”<sup>1</sup>對一事物所理解者，換言之，“透過語言”對一事物所顯之「真理」或「真實」。語言這些因素，並非一些與事物無關之另類事物，而是一切事物之思想或語言上之基礎。舉例說，中國古代語之「仁」「義」等詞，雖然亦非一般事物詞彙，但其作為詞彙，與一般事物詞彙無關，就如同「鬼」「神」這些詞彙一樣，有其自身之所指，並與一般事物詞彙無關。語言所有之先驗因素不同。這些概念不只有自身之意思，它們更是組織著其他一切事物之概念，解釋著事物其所是，如「本質」、「實體」等等。藉由這樣的概念，一般事物之詞彙得以成為概念，即得以作為語言概念這樣的一種真理而確立。哲學思惟是概念之思惟，哲學之世界是概念之世界，而在哲學或知識中之事物，是概念化後之事物。正因有此一層屬思惟自身或語言自身之真理，故單純世間事物，對哲學思想而言，是無法真實的。這些使語言觀念化或概念化的先驗因素，這些甚至使世間事物觀念化或概念化之先驗因素，歸根究柢言，只源於一概念、一詞而已，即「存有」或「是」一詞。這詞本身沒有一具體對象，但加於任何其他字詞上，都可使任一字詞游離其單純意思，但又如回歸這字詞更根本之意思那樣，因而在單純「名」外，在人使用語言外，在人對事物單純而直接之思考外，引導著人之思惟，更由這樣的思惟，架構起另一種真理。舉例說，「人」本是我們都明白的字詞，縱然對人有所思考，但都並非對人這事物自身「是」什麼之思考，但這樣追問「是什麼」的思考，正由於「是」這純語言先驗之詞素而始可能。因而我們始可問「人『是』什麼？」如是既不知人是什麼，而又是問一有

---

<sup>1</sup> 即透過語言自身之因素。

關「人」這事物必然而內在之「是什麼」之問題，而非外在偶然之問題。就算我們把「人之所以為人」這問題視為有關「人性」之問題，但對這問題之回答，仍只是對事實中人性之觀察與體驗而得而已，非從思惟自身之架構而先驗地確定事物之有一「是其所是」、有一存有或本質。故當我們說「人是理性的動物」時，這作為繫詞之「是」字，與一般如「柏拉圖是人」或「這枝筆是黑色的」，甚至，與「人是具有二足之動物」中繫詞「是」字之意思是不相同的。這不同非由於事物本身，亦非由於主語形態上之差異，而是由於我們在作這「是」之繫詞判斷時，透過這一繫詞，把思想中之意思視為事物本身的。事物亦由此而概念化。「理性的動物」這一思想（體系）下之意思，因而成為人之所以為人者。這「本質」之「是」之意，是由人自己的，是思想體系的，表達在語言中的，非單純事物本身的。而這一透過「是」而使事物概念化之過程，只純由希臘文 *einai*「是」一詞始有，非人類語言普遍之事，亦非在所有語言中均有之意思<sup>1</sup>。古漢語之「是」一詞便無此義。從這點言，*einai*「是」及 *on*「存有」<sup>2</sup>一詞是獨特的。其在印歐語系之出現，改造了以此語言而思之一切思惟與事物。一方面使語言本身之功能與意義改變，另一方面也使我們對事物之理解方式改變了。這是說，語言縱然是人類藉以表達其意思之工具，但作為工具本是不應因語言而改變其對象的，語言始終應以其對象為依歸，語言中之詞，應只是名而已。我們可想像語言覆蓋在事物之上，如表層之包裹著其內在事物那樣，事物始終是根

---

<sup>1</sup> 繫詞「是」勾勒一事物之單一本質，非只是一般之既「是這」亦「是那」時「是」之意思。事物必有眾多面相，而本質之「一」因而正是此物之超越面，非事物其眾多面相所可窮盡者，亦必然與這些面相不相同者。

<sup>2</sup> *on* 是希臘文 *einai*（是）之現在分詞。

本的，沒有因語言而改變的。與此圖像不同，西方之語言是在事物世界之上，標示著事物在其自身時另一獨立真實性，詞非只是名而已，而更是一物自身之名，使事物有著一單一真實性或表達事物之單一真實性之「概念」。柏拉圖之意式世界是這語言圖像之最好表達。事實上，事物之真理在西方都是透過體系或理論始形成的。這是說，就連是事物之真理，都非單純是事物本來的，而是在思惟或理解模式中的。而形成這一思想或語言獨立之真理層面，使語言與思想結構起來，成為一自身獨立的真理世界，歸根究柢言，即此連繫性之「是」這一繫詞<sup>1</sup>。作為連結一切詞組之繫詞<sup>2</sup>，一旦其意含有所改變，此改變必然影響我們對事物之觀法。語言雖然基本上仍由事物之名所構成，但由於受著繫詞思想解釋與觀法上之改變，實本身已是一述說事物自身其真理之一種語言，語言非單純的述說，而是觀念。從這點言，在一切本質之提問中，所問其實並非其事物，而是其概念。問人之所以為人之本質是什麼時，其實並非對人這事物而提問，而是對「人」這觀念或概念之提問，因而始有本質之可能。即反問在一思想體系內人是什麼。而這已顯示，世界已只是思惟模式下之世界，非世界事物本身。從這點言，西方傳統下有關世界事物之真理，與中國傳統下之真理，是極不相同的<sup>3</sup>。中國語言因無語言自身觀念或想法意思所導引著，其語言是直接的，無事先之觀念與觀法，其有關事物之知，只求知其種種事實，而不求其獨一的本質，如此反而

---

<sup>1</sup> 繫詞所繫者，因而是思想觀念與事物，非只是物物之間的。若是從物物之間之連繫而言，則應說為是物物之概念之間之連繫，非物物本身具體之連繫。這物物作為種種概念之連繫，即體系。

<sup>2</sup> 「是」或「存有」。

<sup>3</sup> 物在中國知識中固然有種種特性，但沒有本質這事物之獨一性。

是事物本身的，非事物是其所是之存有的。這順著事物而有之真理，就算以類同體系之方式呈現，這時之體系性，只是由物物種種屬性之間所構成，非由對事物本身之是其所是所構築而成。所謂構築是說，在龐大的事物本質與非本質之分中，本質正是使世界事物形成前所未有之層次關係者。這些層次關係，明顯隨著本質之重點與觀法角度之不同而不同，西方的思想體系與理論是基於此而產生。當然，確定一事物之本質，如同在複雜的事物世界中採取一觀點，在理解上必然帶來新的視野，亦使人類想法有所推進。體系與體系間就在這本質性之選取上產生差異，並由這些差異而新穎地構築起種種世界。如此之解釋創造著種種理論世界，並藉由這種種理論世界支配著存在：世界因而在思想想法之支配下，不斷改變。如此地言，思想確實是“這樣的”世界之真理，而這樣的真理，在形成當時，同時創造著其對象。對象又與理論相互推進著，相互創造地成就對方，形成一西方模式的世界——理論與觀念支配的世界。若「人是理性的動物」這一對人之理解是一種對人之『本質』之觀法，這並非說，中國思惟之不以『本質』對人作理解，其理解便不真實。不單一地把人理解為「理性的動物」，我們仍是可從現實中深入地體驗人及人性之真實的。雖非概念地，雖非單一地，但不能因而說不真實。一樂曲固然可從勾勒其本質<sup>1</sup>而理解，但不求其本質概念而單純沉浸在此樂曲之種種原素及變化內各別地感受與領悟，這同樣是一真實的理解，甚至往往是一更真實的理解。觀念化固然有觀念相互推進之方式，但非觀念化（非本質地觀念化）而於事物之內在真實地理

---

如夜曲。

解，更是貼近事物之真實的，非化約地，而是具體細微地。對事物之這兩種理解，因而所見是兩種不同之真實，一種只是觀念地本質的，而另一種則是具體而真實的。中國對人或人性之理解、對人類存在之道之理解、對種種事物之理解，甚至由理解而期盼於存在的，都是在對象本身真實中的，都是一種「道」，非一種構築起來的體系或理論。當代德里達之解構，撇開其個人想法外，實應是對這西方思惟之先在要素及其構築之瓦解而已，對這樣思惟之不真實性之瓦解而已，簡言之，對「存有」及由存有（「是」）所引起之思想構架之瓦解而已。而這從西方內部言，是必然及必需的。唯解構這樣的思惟實踐，仍非為於真實中，非一種如「務民之義，敬鬼神而遠之」單純之致力。

人們可能以為，理形世界只是柏拉圖個人的哲學而已，事實並非如此。理形世界不單只是西方思想之模式，它更是西方世界之模式，由觀念所維繫著的一種世界、一種觀念世界。這樣的世界，最終是立在「存有」這「是」詞之上的。從這點言，「存有」確實是西方最後之真實。縱然無所指，但正因其於世間無所指，故是世間其形上性之本。這世間之形上性，非由如鬼神般在世界之上之事物而為形上，而是由「思」自身之形上真理性而為形上。我們於此應明白，巴門尼德之「…思想與（思）存有，這是同一之事情」（殘篇 3）於形上學史中，是多麼重要的創舉。形上性與形上學，全繫於此思想與「是」詞之關係而已。<sup>1</sup>而中國儒學的「道」，因而不能視作形上的，因形上學是從形上世界或世界之形

---

<sup>1</sup> 很明顯，每次當思想與存有（是）等同為一時，便是形上學一新的歷史階段。故在巴門尼德之後，在笛卡爾之「我思故我在」（je pense donc je suis）「我思」與「我在（是）」之等同中，形上學即由客體之存有論轉向主體存有論之誕生。又當黑格爾把概念總體等同存在之一切時，這主客體之形上學階段將告終結。

上性而來<sup>1</sup>。柏拉圖之理形世界，世界事物之理形化，是其第一例。也正因如此，那喜好現實世界之亞里士多德，在其嘗試鑽進現實真實中時，確見現實之多面性而非如觀念那樣地單一。在亞里士多德中我們常能讀到如「某某字詞有多種意思」這類之話語，正是針對著這觀念之單一特性而說的。甚至連「存有」一詞對亞里士多德言也是多義的，「存有有多種意義……」<sup>2</sup>。同樣，連實體也有多種意思：「實體至少有四種最主要的意思，如果不是更多的話。」<sup>3</sup>不過，亞里士多德仍然是無法單純返回現實真實的，故仍關注於「實體」、「存有」，甚至「存有作為存有」(to on è on)。

形成柏拉圖理形論之另一原因則是與古希臘之語言觀有關連的。我們在前面說過，在古希臘中，真理是透過詩人之語言而呈現的。就算在悲劇中，對真理之辯論仍單純是語言的。對創立另一種真理的哲學家而言，問題因而必然與語言有關。怎樣確立語言之真理性？怎樣的語言才是真的？這必然是柏拉圖之問題。我們在前面也說過，詩之真理性由對心感受之說服力而立，故使語言立為理形，這是柏拉圖對這古希臘語言觀的回應。一方面是說，語言自身是超越的，獨立於人心與感受的，而另一方面，理形同於說，語言本身就是物，因而非只是人之溝通工具。語言（語言中之字詞）作為理形 (eidos) 或意式 (idea)，既是超越的，又同是實在的事物<sup>4</sup>。語言因而有其自身之真理性，非來自詩人，亦非

---

不用再冗言，形上性因而亦即觀念性或思想理論性，theôria。

《形而上學》卷四第二章、卷六第二章、卷七第一章等等。

《形而上學》卷七第三章。

觀念對希臘人而言，並非只在我們頭腦中之事物，而是外在地客觀存在的，為人所仰見的。見 Deleuze, Guattari *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Editions de Minuit 1991。



來自神靈。理形即：語言不再只是“語言”，而是作為一種具有「實是」（存有）時之對象真實，非如詩語言以為揭示神靈意思時那樣地虛假。理形即語言作為對象事物時之形上狀態，而詩之語言或一般世俗語言故為其偽。作為思本身之「對象」，理形是「思」其知識性與真理性之源。而以理形為對象，這實即思想以其自身為對象，以反映在語言中、作為觀念時其自身之真理性為真理。「思惟＝存有」，這是說，唯思惟作為思惟始是真理性的。作為對象，這是說，語言再非歧義的，更非人之主觀性與片面性的。只有當人能分辨每一概念及其內容自身，從每一概念自身思惟（對理形之本質認知），人始能有真理。真理由屬神轉而為屬人，人不再需要依賴於詩人之傳述，而能直接單純在自己中，透過作為真理性之語言，求得並見（*theōria*）真理。這屬人並單純落於對語言觀念之思中之真理，是語言自身的，非只是透過語言的。對話只是對此語言真理之確立而已，非透過語言對真理之傳隸。真理是人人可自行確認的，非只是從詩人接受而來的。語言在古希臘與在柏拉圖中，這作為單方面的傳隸與聆聽與作為雙方面面對面之對話，標示著兩種真理之時代：非由人可立之真理，與由人而立之真理。我們說過，真理（道）本來就應只在事物當中而非在語言觀念中，古希臘真理之在語言中，也只訴諸於人心自己及人體驗之真實，這是詩其真實性之本。今真理落為在對話中，就在這對話之面對面中，這與真理之公開性與公共性有關。希臘悲劇雖然也是由對話構成，但若撇開對話之美不談，希臘悲劇並沒有試圖由對話達成真理，真理非由對話之推搡達至，反而，如此地在語言中之對立，除突顯個體之任性外，只引至悲劇而已。柏拉圖之同樣以對話顯示真理，目的為指出，對話不應只是各人主觀之事，

不應只是言詞之感人或雄辯之技巧力量，而應是由語言中觀念自身之界定與掌握而致，換言之，語言本身是客體的，非主體的。從這點言，語言及由語言達至之真理，是公共的、公開的，為人人所能參與的，非詩人之天賦能力。這種公開性或公共真理，表面上確實似是極其客觀的，但事實上，隱含著一真理本身之危機。從作為詩人始有之語言能力言，這時對真理之為真理之要求仍是極高的，真理必伴隨特殊甚至真實智慧始有。相反，在人人能參與言說之真理中，真理必然已世俗化，已落為世俗人之事，故其作為真理，也只能是世俗性格之真理而已，甚至只是關乎世俗而非精神神聖事情之真理而已<sup>1</sup>。這樣的真理，多從屬於人愛惡、意欲，及種種世俗想法與價值，故多涉及人群黨之利益。<sup>2</sup>我們不應以為理形之超越性與人之世俗性無關，正相反，這以物真理為真理的理形，實更導人於世俗之心。以往古希臘之智慧，仍有對人自身之期盼，其真理仍非世俗心的。今以物之真為真時，相對地在人中，更只喚起物之價值而已，表面上似更客觀，但從存在之終究而言，從人事而言，必然只會更講求客觀利益的。這從柏拉圖立「好」(agathon)<sup>3</sup>為至高理形便可得見。物化與世俗化，永遠是結連在一起的。固然，物若永遠只作為在其自身言，是沒有所謂世俗與否的。但一旦落於人類世界當中，物對人類而言，也只有世俗利益一種價值而已，物之精神意義是難於擺脫現實利益

---

<sup>1</sup> 柏拉圖之理形雖表面上是超越的，然其內容實只是世間之一般事物而已，因而實仍是世俗性的，非神聖或心靈的。

<sup>2</sup> 故對柏拉圖而言，真理無論多客觀，仍必須從屬於「善」這理形之下，即必須是好的，有好處或益處的。因而反過來說，有絕對或終極好處的，即是真的。

<sup>3</sup> agathon 通常翻譯為「善」，但在柏拉圖中，其意思明顯是「好」而非「善」。我們在後面將會討論這點。

與價值的。這從公共、公開語言之典範——法律語言與社會輿論便可見到。它們所有之道理，是擺脫不了利益的。

理形論因而可總結為以下幾點：一、理形使觀念世界可能，成就了思惟自身之真理性<sup>1</sup>，因而實遠去了事物世界本身更真實之「道」。二、理形使真理導向物真理，使物作為物之世界成為超越者。三、透過對話形式，使真理世俗化與公共化。人為真理之主人與裁判者<sup>2</sup>，非再是有關人自身之真理，而是人裁定之真理。<sup>3</sup>四、真理雖透過語言之辯論或推論、討論達至，但語言觀念之客觀超越性，使語言雖有對話之形式，但實已非真正之對話。再非人對人之語言，而是單純的論述與建構。如此開啟了一種觀念體系之技藝——知識。

## 《理想國》中柏拉圖之形上體系

若以上為從哲學史背景對理形意義之理解，那麼有關柏拉圖之思想，特別其形上世界與世界觀，我們是應該更進一步說明的。我們暫扣緊《理想國》進行，原因在於，對一些思想中關鍵性問題之處理，往往必須從體系開展時之脈絡尋找，否則是無法分辨其主要因素與次要因素的。而《理想國》雖只是柏拉圖前期最代表性之著述，但從其內容觀，它確實是完整及甚至有意體系性的。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 這是說，語言本身已是物自身（觀念），非只有事物始是其自身。語言或思想這一物自身性質，即後來思想體系與理論之先在獨立性。柏拉圖之理形論或觀念論，因而是思想之建構性之第一種體現。縱然此時之理形，對柏拉圖而言是作為客觀對象存在，然事實上，我們不得不承認，這樣的理形，實已是被建構之思想物了。

<sup>2</sup> 這並非說，真理是主觀的，而是說，這客觀之真理知識，是由人自身所判斷的。

<sup>3</sup> 真理非如在古希臘，在人之上而相對或歧義，而是絕對而物性地單一的。

<sup>4</sup> 柏拉圖早期之對話錄大部份都表面只是毫無結論之反詰法之展示，實不然。柏拉

《理想國》一書表面上為對理想的城邦或國家之建立。但若明白國家政治其實是人類存在的一基本模態，我們將不難理解，為何柏拉圖從這國家理論進路建立其體系。因這一方面涵攝人類存在的種種面相與層面（法制、宗教、道德、人性、人倫、教育、藝術、生存技藝、知識等等），而另一方面，政治是存在理想與真理實現在人世之最直接手段與方法<sup>1</sup>，對柏拉圖而言，甚至是形上世界落實在此世之最基本方法。國之為理想，正顯示其為理論真理之實現，更為形上真理模式所塑造者。<sup>2</sup>

《理想國》始於對正義之討論，因這正義問題本也是古希臘宗教之核心問題。從古希臘至柏拉圖，甚至從整個西方思想史言，

---

圖之對話錄主要有兩種：有結論的與沒有結論的。沒有結論的（如早期大部份對話錄）是「破」的寫作法，而有結論的則是「立」的寫作法。早期沒有結論的對話錄，是對古希臘世界思想之「破」，如 *Lysis* 一對話錄是對古希臘視為人類存在之連結力量 *philia* 之「破」那樣，由對這 *philia* 親和力之破，始有《理想國》中「正義」之「立」。【在 *Protagoras* 對話錄中普羅米修斯神話中，柏拉圖仍以城邦需要兩種聯結力量：*aidôs* 與 *dikè*。但在《理想國》中，只保留了正義這單一之力量，因在古希臘中，*aidôs* 實與 *philia* 是有著內在意思上之關連的，*aidôs* 指的是一種人對人內在之責任感或道義感，如子對父母，或同伴間之道義，因而與 *philia* 作為一社會性、人類存在性之親和力量是有著密切關係的。見 Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes*. Les Editions de Minuit Paris, 1969. 古希臘之世界是以如此之親和力為人與人在存在上連結之基礎的，而柏拉圖始單一地提出「正義」——國家中之正義，非神靈之正義——取代這 *philia* 之力量。視之為更較正義為根本。】而在柏拉圖後期中「破」的對話錄，如 *Parmenides*，這則是對柏拉圖自身前期之破，特別其受巴門尼德思想影響之地方之破，而成就其晚期新的觀法。【見下】在柏拉圖中似不引至結論之對話錄，因而都是「破」的寫作法。對如此體系性的柏拉圖而言，是不應有不能達至結論之無力的。若有，也只策略而已。

<sup>1</sup> 在西方，政治，從其理念言，是把理想中真理實現在世間之唯一途徑，存在之真與偽，故全關係於此。

<sup>2</sup> 理形之超越規範性，與法律之超越規範性是同一的，形上真理之模式始終是現世實踐之模式唯一之基礎與樣本。

正義都是世間存在其理性文明之本，特別從政治方面言，正義更是全部社會可能德性之本，因而亦更是從存在言德性之本<sup>1</sup>。事實上，正義實即真理在現實存在中之化身，如聖子與聖父之關係那樣。《理想國》從正義引入國家對神話學之限制，清楚地表明了柏拉圖的新世界是對立古希臘宗教世界的。之後再進入有關人之討論<sup>2</sup>，並從人之形成問題而對文學形式、音樂、繪畫、體育等等教育方面作規範，並由此而提出國家之治理與統治者之問題。在對柏拉圖心中理想國家其德性及種種方面之論述後，《理想國》中部始進入對哲學家之討論，亦從這裡，引進柏拉圖之形上世界及其哲學體系之論述。這有關柏拉圖形上體系之論述，主要分為以下幾部份：一、論哲學家，或論知識與意見之存有差別，二、論善之超越性（太陽喻），三、論知性界與感性界、論兩種知性（線喻），四、論人之真偽（有教育的人與奴隸），及論真理與虛假性本身（洞穴喻）。柏拉圖哲學之形上基礎，主要就在這四部份中。之後便再接再續哲人政治家之教育問題<sup>3</sup>，換言之，國家之構造問題，並有關幾種政治體制及政制性格之論述。由此亦碰觸到人心理欲望及幸福快樂等問題，而在這一切後，再回到古希臘之問題，以工匠之制造對立詩人之創制，並論詩摹倣與心靈之關係。在結束前最後述說心靈或靈魂之不滅並以厄洛斯神話地結束。若洞穴喻是對柏

---

<sup>1</sup> 故無論法律抑倫理道德，換言之，從行為實踐言之一切方面，全都基於此。不過，我們不應忘記，這只是從西方思想言而已，正義在中國思想並非重要的。原因很簡單，就算正義是一存在德性，它仍非從人作為人或人性言時之德性。中國之「義」非正義，而是從致力於人存在需要而言的。故非從「平等」、「平均」、「對等」等正義之方面而言的。中國之存在德行——仁義禮智，是本於人心及人性的。

<sup>2</sup> 無論喜歡與否，人之問題是必須面對的。故在神學之後，柏拉圖便進入有關人之討論，並從教育種種方面，述說其對人之塑造。

<sup>3</sup> 因而即哲學之教育——心靈之轉化。

柏拉圖哲學之形上根基之幾個部份<sup>1</sup>之總論，那麼這是說，柏拉圖之形上思想，就在這論知識與意見、太陽喻及線喻這三個部份。論知識與意見述說什麼始是真實的事物或知識對象，因而實即理形之論說；太陽喻提出一超越的善作為存有之最高依據，因而實即論真理之為真理之本；而最後線喻這部份，首次清楚地劃分兩個世界及其各有之層面，因而亦首次提出映象論作為感性界或可見世界其虛假性之原因。真理之對象、真理之所以為真理之根源，及真理與虛假性之差別，這三個問題，構成柏拉圖有關形上真理之論述之三個完整方面<sup>2</sup>。現讓我們分別討論《理想國》這三部份。

## 一、論知識與意見

在論知識與意見這部份中，柏拉圖透過對哲學家<sup>3</sup>（愛智者）本質之討論，引入理形論及知識與意見之分別。所謂哲學家，歸根究柢，正是從對理形之認知而有真知識者。而所謂意見（doxas），都是把對錯只關連於世間事物時所以為之知識或智慧。一切知識，縱然表面上是系統性的，若一旦只以世間事物為對象，便只能是意見或信念而已。<sup>4</sup>例如在討論正義問題時，

<sup>1</sup> 即論知識與意見、太陽喻及線喻這三個部份。

<sup>2</sup> 我們也可把這三個部份從存有論角度理解，如下：存有之對象物（理形）、存有之根據（善），及世界之存有結構（知性世界與感性世界之二分）。

<sup>3</sup> 哲人政治家。

<sup>4</sup> 在柏拉圖中，知識與意見是對立的，一者真而另一者偽。但在蘇格拉底另一學生——齊諾芳尼（或譯作克塞諾封 Xenophon）中，意見（doxas）沒有貶義。真理與意見之差別，只在其對象上，一者為不可見事物，而另一者為可見事物。意見並非相對於真理而為假，只是各自之對象不同而已，一者以形上事物為對象，另一以世間事物為對象，兩者同樣是客觀的。而在柏拉圖中，對意見主要有以下幾種看法：一、意見如摹擬欺騙那樣，只在表面上吸引，但非真實的。二、意見為在存有與非存有之間，因而既真亦偽，此其似真之原因。（見下面之討論）三、意見為對一不準確世界之不準確知識，為一種隨機應變的世俗知識。故往往是歧義

Cephalus 把正義關連於財富物質、Polemarchus（與 Simonides）把正義關連於人與人之愛惡之情、Thrasymachus 把正義關連於權力、Glaucon 雖較體系性地論述正義<sup>1</sup>，但也只把正義視為世間現象，從快樂及行為者之心態討論正義，而最後 Adimantus 則以文藝（詩）與神話說明不正義是人性的，連神靈都會接受不義之人之奉獻，而正義只是表面而已，正義的生命不如不正義來得快樂容易，故仍是從世間之人性與現實論正義。<sup>2</sup>這一切，都只能是種種關於正義之意見與信念、想法而已，非對正義之真正認知（知識）。若從真正知識而言，是不應把正義問題單純關連於人自己而觀，不應從正義與不正義對每人自己所有之好處壞處、甚或只從一眼見之表面觀點角度而言，而應把正義離開個人及世俗好壞之原因，從正義自身言，換言之，從正義作為城邦之構成與建立這客觀性言。這始是正義之自身，及其真正知識。這不再從人世及種種個人利益與角度，這單從正義在城邦中其自身之客觀意義言，始是正義之本質<sup>3</sup>（ousia<sup>4</sup>）。而研究這樣的事物本身者，從事

---

的、偶然的、變幻不定的。四、狹義地言，意見指在政治活動中之抉擇。這種意見，是隨著城邦及政治的興起而針對其現實時之一種知識。這種知識，故是對立一切對價值及宗教（哲學）真實而有之知識。

<sup>1</sup> 如研究正義之根源等問題。

<sup>2</sup> 請注意，這對正義意見之論述，在《理想國》中，是完整而全面的：Cephalus 如神聖般地沉默，代表著古希臘，Polemarchus 一般對話地，代表著世俗意見，Thrasymachus 爭辯反駁地，代表著政治立場，Glaucon 與 Adimantus，一系統理論地，另一文學地，各代表著知識份子與文人（詩人）。從這樣的人物編排，可見柏拉圖在此問題之處理上，是有意完整而全面的。

<sup>3</sup> 正義之本質為：每個人在國家內，做自己份內的事和擁有屬於自己的東西。做自己份內之事，這並非從人其人性本質之實現言，而是從國家所需分工時之功能言。從這點言，正義只是國家之本質而已，非人作為人之本質。正義從其非根源於人性但為人類存在之理性言，仍是一種超越的根據，依據國家而非依據人性故。

<sup>4</sup> ousia（「本質」，或後來亞里士多德的「實體」）在希臘日常語中，指不可見之財產、<sup>4</sup> 財富，故與 chrēmata 一詞相對。chrēmata 指可以金錢買賣而來之物件，貴重然而

物之在其自身而知識事物者，即哲學家。從內容言，哲學家即研究哲學和政治技藝的事情者（從事政治領導者），而其知識模態，即就在其所對之對象，是事物之自身而非個別之事物，非在人觀點角度下之事物。事物之自身，即非從人或人性角度而言之事物之自身。對事物自身之認知與研究，這才是真正愛智（*philosophia*），才是真正智慧。非只是愛看、愛聽、愛干實務，非只是聲音與顏色的愛好者，只喜歡美麗的聲調、色彩、形狀，以及一切由其組成的藝術品<sup>1</sup>，而不能思想與認識並喜愛美本身。哲學家是能分辨事物之自身而不會把眼前之事物視為自身者。一言以蔽之，哲學家正

---

可見之財物，如一貴重的鑽戒。但真正的財富，如地產與家產，都非眼可直接看見的，都是代代繼承下去的，非個人眼見之物。這不可見但更真實的財富，即 *ousia*。「本質」與「實體」，都同取此不可直見但更真實之含義。因而，若從作為真實知見（知識）之對象言，相關於 *ousia* 之知見，並非一種單純之看見，如看見一感官事物時之看見。對 *ousia* 之看，為 *theasthai*，即與 *theama* (*spectacle*)，*thea* (*contemplation*) 等同一語根者。「舞台」*theater* 與「理論」*theory*（希臘文之「看」）都與此字根有關。換言之，這對 *ousia* 之「看」，非其對象單純在眼前全部呈現，而是如在看舞台劇那樣，在一時態開展中跟隨地看。如辯證法與對話形式之開展那樣，在一逐漸開展中而見其對象。*ousia* 之不可見性，故只是從當下言，非不能辯證地或在時間之開展中而見。這在時間開展中之見，在時態中為「完成式」或「過去完成式」(*perfect tense*)。*Ousia* 之真理，哲學所言之一切真理，都是一種「過去完成式」的真理，非單純現在中之「有」。真理 (*alētheia* 非遺忘) 與這時態因而是關連在一起的。希臘之神話與哲學世界，都與其對此一過去完成時態之重視有關。真理故非當下的，而是經歷時間（經驗）、經歷生命，在事情過去及完成後，始真正呈露。如在歷史中，如在死亡之終結時。因而默想死亡，這是本然地真實的。康德由重現與確認而成之超驗、黑格爾精神現象之 *Erinnerung*，甚至普魯斯特 (*Marcel Proust*) 之 *à la recherche du temps perdu*，都是過去完成式的。我們借此機會順帶一提，西方語文都受時（時態）空（主詞之實體性）所組織著，時空涵蓋著一切。中國文字非是。中國文字只代表義而已，是無任何形式性字素規範著這原始的「有」，沒有超越的時空因素作為存有原始的規定性。空間性與時間性因而為西方存有真實之超越基礎，使存有整體化之原始基礎，更正確地說，為物（字詞）之存有模式。

因而哲學家非喜好藝術與形象者，換言之，非古希臘人。



是獨立地探討理形者，並對事物之真實整體地求索者。<sup>1</sup>所謂事物本身，固然所指即理形——事物之本質，但從其是什麼言，實即存有或有 (to on)。「知識天然地與『有』相關，知識就是知道『有』和『有者』的存在狀況。」<sup>2</sup>而「意見就是知識和無知兩者之間的事物了。」<sup>3</sup>眼前之事物，都無法單純是一而不同時是其反面。美之事物都或多或少帶有醜，所謂之正義也必然含有或多或少之不正義，因「這些事物都太模稜，以至無法確切決定，究竟是還是不是；還是，既是又不是，或既不是，也非不是。」<sup>4</sup>柏拉圖這有關知識之立論，是突破性的。回想在巴門尼德階段，無論是存有抑思，都只能是針對古希臘真理而有之另一立場，但仍未能具體地作為知識而真實，思仍非知識故。那時，存有雖然指認那在其自身真實者，但亦由於與世間事物無關，故實無確定所指。當柏拉圖說所謂哲學家即在認知事物本身者，而這「本身」即存有或有時，這時那在其自身及是其所是<sup>5</sup>之存有，已與事物結合在一起，是事物之自身，而非單純存有自身。存有因而是事物之存有，無論是作為柏拉圖的（事物的）「本質」（ousia），抑作為亞里士多德的（事物的）「實體」（ousia），存有已與世間事物結連起來

---

<sup>1</sup> 哲學家之性格有八特點：一、對「知識」及「真實」之愛，非對世間事物之愛。因而求知並好學。二、對真實整體之愛，非只愛其部份，故不能有所偏私。三、對真理之愛，對虛偽之厭惡。四、只對心靈之快樂有所欲求，而對身體、財富等不慾。五、心靈不能狹隘，不能庸俗，而應同時是神性的及人性的。不因死亡而懼怕，也不懦弱或膽怯。六、正直的及溫和文雅的，非野蠻或孤僻的。七、善於學習的，有好的記憶力的。八、有鑒賞力及同是優雅的，如此始有節度。

<sup>2</sup> 《理想國》477b。亦參考：「知識與『有』相關，知識的目的在於認識『有』的狀況。」《理想國》478a。

<sup>3</sup> 《理想國》478d。

<sup>4</sup> 《理想國》479c。

<sup>5</sup> 或「是不能不是」。

了。雖仍保留對世間事物之否定，因而世間事物是在有與非有之間之事物，但無論如何，存有已是事物之存有了。這存有結連於事物內容，使單純的「是」與「不是」這兩個分裂的世界複雜起來。原先只有一單純真實的存有與單純虛假的事物世界，今事物亦有真與偽之分，因而二分為事物之理形（存有）與事物之現象。事物世界再非單純的，而是多層的，並具有真與假不同之程度。更由於無論是真抑是假、是彼世抑是此世，其內容同樣都只是事物，更可見事物所具有之前所未有之地位。真實世界是「事物」自身時之世界，不真實的世界是「事物」非單純自身時之世界。什麼是非單純自身？即非單純美，非單純是，亦多少有點醜，多少有點不是；既是美又是不美，既不是美但也非不是美。非由於一事物是組合物而非單一，而是由於事物在其真理性方面非一，即既是美但又不是美，無法純然地是。由於存有與事物結合，事物不再單純是虛假的一一事物作為自身時是真實的，而存有也只是這事物之自身而已。這是說，事物世界出現一種等級，除了作為事物外，事物有著一種等級——存有或真實性等級。最高等之事物，是事物作為自身時之狀態，即作為存有時之事物狀態。此外即界乎存有與非存有之間之種種事物狀態。這些其他狀態，是事物種種不同程度之虛假性。這事物之真偽狀態<sup>1</sup>，即「存有等級」。我們不應如後來亞里士多德所說之第三人論證那樣，以為在「人」之理形與「人」在其個別偶然狀態外還需有辨認兩者均是「人」這一事物時所需之「人」這第三者狀態，若如是，我們仍假定「人」

---

<sup>1</sup> 當柏拉圖在《理想國》477b 與 478a 提及存所有者之存在狀態時，我們認為，這裡所指的狀態，即一事物之存有狀態，其作為在其自身時之理形（作為本質狀態時之事物），抑只作為個別偶然狀態之事物。

之作為理形與「人」在其個別偶然狀態並非在不同狀態時之同一事物。並非如此。我們應說，作為理形與作為個別偶然狀態之事物，只是同一事物，只在兩種不同存有狀態而已。其不同處在，一者是此物之真實狀態，另一者是此物之虛假狀態，尤如同一事物作為實物與作為水中倒影時之不同狀態而已，我們不會說，這事物與其在水中之倒影，是兩不同事物，因而需要第三者作為其共相。無論從存有狀態言，兩者有多麼大之差距，畢竟，它們仍是同一事物，非兩不同事物。若把這兩狀態視為兩不同事物，便立即失卻這存有狀態之等級差異了，因此時此兩狀態，已是兩物，非同一物之兩種狀態了。柏拉圖提醒人注意的，正是這一存有狀態之差異。事物除了內容差異外，更有存有上之差異。這存有等級上之差異，即形上學對物之基本觀法。形上學全建基於這存在者之存有等級、存在者之真實性等級，或存在者之完美等級<sup>1</sup>上。其對象非只是事物或對象，而是事物或對象之真實性與完美性，簡言之，事物或對象之存有。哲學之為哲學而非只是科學，真理之為真理而非只是事實，正在這存有的價值性上。這存有等級，隨著康德對形上學之批判始由對象之存有價值轉移至主體身上。而之前，真理之從存有而定向，這是必然的，因事物本只是事物，非如人之生命有昇進之可能，若非從存有言，是不可能有事實在真實性上高低差異之可能的。存有之樣態、其真與偽時之存在狀態，因而使事物世界層級化而為兩個世界：現實世界（現象界）與在其上之形上世界（本體界）。當康德不再從事物之存有言時<sup>2</sup>，

---

<sup>1</sup> Degrees of Perfection（完美度等級）在後來等同存有等級（Degrees of Being）。

<sup>2</sup> 因而事物再無任何實體性，而淪為「雜多」。

確實世界再無現象與物自身之二重存有真實<sup>1</sup>，但此存有之二重化，只轉移在主體身上，形成主體之二分為經驗主體與超驗主體。這存有之二重化，始終是存在的，因它正是形上學所以可能之基礎。而從主體而言之二重性，始終仍是從相對於事物世界而言的，仍是由於世界有經驗與超驗之分，非人或人性有此二重之可能。

於此，我們明白，當巴門尼德把哲學之對象定在存有上時，其意義在那裡。即無論從那一意義言，在人之外並相關於存在整體，是有一作為真理之真實這一種存在價值訴求的。若非從存有，若非從這在其自身之是其所是<sup>2</sup>，若不是從遠去人而言之「在其自身」這樣的屬性，還會有怎樣的性質能賦予事物及事物世界這真理性地位？柏拉圖以知識必以事物之在其自身之真實性為唯一對象，除此之外，還有什麼其他可能呢？柏拉圖有關理形之形上學，故即為思存有之在事物世界中而已，思事物之可以在存有狀態中而已：「知識天然地與『有』相關，知識就是知道『有』和『有者』的存在狀況。」<sup>3</sup>

## 二、太陽喻：最高善

若理形論使思想與物知識世界得以初步定形，因而首次使哲學之世界能具體地取代古希臘之世界，這透過理形論而成就之知識與真理，這存有之最高價值，始終不能迴避一更根本問題，即為何這一切是善的？若存有是從存在事物言最高之真實，善則是從我們人類之價值角度言，最基本之價值，就算此時之善，非從

---

<sup>1</sup> 這是為何康德在其轉捩點之 1770 年論文中處理「世界」這一問題。

<sup>2</sup> 巴門尼德之「是即是，不能不是」。

<sup>3</sup> 《理想國》477b。

人之善而是從存在之善（好）言，善始終是從人類自己角度言，最根本之價值。因而柏拉圖仍必須回答，為何這一切形上學，對我們存在而言，是善的，甚至是最真實地善的。這問題，明顯必須更先地問：什麼是善？這問題即太陽喻一節所討論的。柏拉圖在這裡有關善之討論，從哲學立場言，是西方哲學史中第一次對善作明確之討論，因而是值得我們特別注意的。

首先，柏拉圖所言之善之問題，明顯非人德性之問題，亦非人之善之問題。人之善之問題，其實是不用討論的，因從良知言，善與惡基本上是人人都知的。<sup>1</sup>若人有所為惡，這往往是人類存在

---

<sup>1</sup> 我們並非說，人因而都是善的。我們只是說，就算人由於某些理由與原因而不善，然若單純從善不善之覺識或認知言，人仍是清楚知道什麼是善、什麼是不善的。而有關人性之似不善這樣的問題，我們在討論康德人性惡論時再作討論，亦參考我們對形上學之總論部份。而在這裡，讓我們借此機會，略為討論善這一問題與人之關係。

善這一問題主要有兩方面，一為人之善，另一為事物之善。這後一者，必然歸結為存在之善。通常所謂之善之問題，大多指此後者而言。柏拉圖在這裡所討論的，也是從這存在之善這角度而言的。這我們在正文中再作討論。至於人之善之問題，我們應分別開以下四個概念或層面：道、德行、人性，及善。圖示如下：

道	德行
人性	善

道與德行是人作為人所可能致力之最高真實，德行從人自己這方面言，而道則從人類存在這客觀方面言。至於人性與善，則是人人基本的，因而非從其所致力之方面而言的。此時，善如同德行一樣，是從人自己方面而言的。故人之是否善良，這是其人自身之性情與自覺，是相關於人自己而言的。而人性則不同。人性如道一樣，是從人之客觀面言的。雖為人人所有或所是，然是人作為人時之客觀事實，如人之有情感、人之希望受人尊敬、人之喜愛和睦等等。這些性情，是人人單純作為人時共同所有的，非個別之性情，故為人性。道是基於人性而廣及存在整體而言的，因而是人類所應致力的最終真實。人於其成就這道之真實時，於自身而言，往往需要德行上之努力，不只是個人品性之善良而已。單純之善良，固然是一種美德，但仍未必是道，因對外在事物之道，是需要類如理解明白等努力的，非單純品性之善良便足夠。故於子張問善人之道時，孔子回答說：「不踐跡，

本身不義與不仁之問題，非單純人自身其人性之問題。若從人這方面討論善之問題，這大概也只就是人性是否本善這樣的問題。故若善能作為一根本問題時，甚至作為真理問題時，這除非是從其作為存在整體之善而言，否則是不可能的。而若作為存在之善而言善，這時善標識著全部存在之理想，而善之理論，因而也是一理論其憧憬之世界之所由與所向，換言之，從（世界）存在言之存有真實。

在太陽喻中善之問題是由這判斷開始的：「善的理念是最大的學問。」<sup>1</sup>為什麼？因連「正義及其他一切事物只有透過它才是有用的和有益的。」<sup>2</sup>請注意，在平常，人若能明白正義，這樣的人已算是十分真實了，但縱然這樣而柏拉圖仍感不足夠之原因在於，惟透過善，事物才有用及有益。換言之，善之為善是從用處益處言，即從存在之客觀好處言，非單純從事物自身之是否善或人自身之是否善言，更非從人自身之是否感到快樂言（505b）。也

---

亦不入於室。」（《論語·先進》）意思是說，若不依據古人之道，縱然具有善之品性，然仍未能代表就是正道。道與德行，必須靠人進一步努力所致，非單純本然人性或品性之事，因涉及他人及人類存在種種事實故。縱然存在之善是事物相關於人時之關鍵，因而存在之善顯得具有終極性，但單純在人這一方面言時，善又非終極的，道與德行始是。西方之所以不以此道與德行為終極性，因從不單純從人自己及其努力這方面言故，而若只從存在言的話，確實，善這一問題是終極性的。因此時已非只是事物自身之真之問題，而更是其對人類存在所產生之意義這一問題，故較物之問題更為終極性的。人性是否本善這樣的問題之所以顯得如此重要，也只是從存在這一角度言的。若單純從人這角度言時，善與否並非那麼重要，因縱然人善，這仍是極為不足夠的。君子之人格與作為之德行，人類是否依據人性之道而行，像這樣的問題，始是更為重要及困難的。也非單純之善可解決。「善人為邦百年」，雖「可以勝殘去殺」，但唯有「王者」，始能「世而後仁」（《論語·子路》）。在討論人之道德問題時，區分這四者，是極為必須的。

<sup>1</sup> 《理想國》505a。

<sup>2</sup> 《理想國》505a。「擁有一切而不擁有善，理解一切而不理解善，你認為這有好處嗎？」505b。

因為是從存在之整體善言，故善是高於一切事物的，甚至是高於一切事物之存有，並決定著此後者的<sup>1</sup>：「知識對象不僅從善那裡得到可知性，也從善那裡得到它們自己的存在和本質（*alla kai to einai te kai tèn ousian*），但是善本身不是本質（*ouk ousias ontos tou agathou*），而是在尊貴與力量上超越本質的（*all eti epekeina tès ousias presbeia kai dynamei hyperechontos*）。」<sup>2</sup>正因如此，故善是多麼「神奇地誇張的<sup>3</sup>（*daimonias hyperbolès*）！」換言之，善之為善，其與一切事物最大不同的地方，在其超越性及其超越之給予性。不單只超越事物及其本質<sup>4</sup>，不單只超越知識與真理本身，它更給出存有或事物之本質，因而使知識與真理可能。從這點言，善之所以為善，善之所以為絕對善，因它使存有存有。如是而善必然為善，如是而善亦必然超越一切存在與存有：善給予存有，並使真理可能。善之超越事物及其本質，如同太陽能使萬物生產、成長並得到滋養而超越事物那樣，善超越事物之理形，因後者從善那裡得到它們的存在與本質（存有）；善超越知識與真理，因不單只善較兩者更美，它更如太陽那樣，照耀萬物並使眼睛能看見，故善給予知識對象以真理，亦給予知識主體以認識能力，因而是知識與真理之原因。<sup>5</sup>對這超越的善，我們分以下幾點討論：

---

<sup>1</sup> 若善只是從事物之善言，這樣的善，最終必然只能是相對於人而言而已，非絕對與超越的。善之超越性因而代表，這裡所言之善，已非從屬於人其存有之下而言之善，而是超越一切的，從存在整體而言的。故問題更是：這樣之善是怎樣的？若非相對於人而言，為何此時之善能稱為善？

<sup>2</sup> 《理想國》509b。

<sup>3</sup> 或不可思議的。

<sup>4</sup> 實在，*ousia*。換言之，事物之存有。

<sup>5</sup> 《理想國》508e 至 509b。

一、當柏拉圖把善視為超越於事物之本質與存有時，這善之超越性同於說，世界事物，無一是善的、無一本身具有善這樣的素質的。善非能在世間事物中找到，甚至非從事物之理形與本質中找到。善只能在一切存有與非存有<sup>1</sup>之外始有，善是超越於一切的，而世間的一切，並非善的，亦無善的。善之超越性因而與世間之無價值性或非善是一體之兩面。而另一方面，若善甚至是超越於本質與存有之上，這是說，善是超越於其自身作為本質存有之上的，即善是超越於善之作為自身、超越於自身之作為善之本質的，如是而善是超越於善的，因而非善的，即非我們通常理解之善之意思與本質的。<sup>2</sup>再者，這超越其自身之善，其自身故非如本質那樣，只從自身而言。善非一種封閉在其自身內之事物，非存有或本質，而是在存有與本質這種封閉性之上的。換言之，善非在其自身而是向他的。善使事物有用處，有益處，因而成就事物之相互之間，非事物只是其所是。故既給予知識對象其存在與本質（存有），亦給予知識對象以真理及知識主體以認識能力。固然，我們是不認為柏拉圖所言善所給予之事物相互性是真實地善，頂多也只如他自己說，乃一種用處與好處而已，非真實的善。但若連柏拉圖都明白這善之特殊性，即其超越於存有自封性（自身性）之上或走離事物之自身封閉性而使其相互間敞開——而這就是善，那麼，為何柏拉圖的真實世界

---

<sup>1</sup> 世間事物。

<sup>2</sup> 這一般而言之善，其本質即以太陽作為比喻時所言之善（見下一點），因而善之超越於太陽之上是說，這太陽及（其）善，也只比喻而已，非真實的善。真實的善，是超越於一般而言之善的，非如我們人所以為之善的。



是理形界呢，因理形不就是在其自身之事物嗎？而善不正是那不只在其自身者嗎？是理形不善，抑善不真？應在其自身，還是不應在其自身？應存有，抑應超越？<sup>1</sup>假若貫徹柏拉圖這一有關善與存有之關係之觀法，應這樣回答，善確實是超越於存有與事物之上的，而存有所有者，唯真而已，非本身為善。知識真理之價值，只從其真言，非從其善言。真與善是不得不分離的。但無論如何，就算善必須與真分離開，對我們此世間之人類言，善之超越性只表示，善因而並非單純事物或人之善，善是超越本來單純意義之善的。這超越的善，已非原本直接可感可見之善。也正由於善這非可感可見性，故柏拉圖必須用太陽喻以言之。但這也說明，縱然這善如存有那樣，從知性及相關於知性世界而言是多麼必然，然正由於只是觀念而非感性地具體真實，非本來善單純之意思，故如此的善，對我們世間而言，只能是理論的，非理所當然的。這是超越之善所有之第一層意思或後果。

二、以太陽為喻，因太陽並非一般與我們有直接關係的事物，甚至是無可直視者，但它確實使萬物光明、使我們眼睛得以知見，又是事物其成長與滋生之原因。太陽如此言，確實是超越地善的。但問題是，這種超越的善，非只太陽獨有，嚴格言，日、月、星、辰、雨、露等等一切天之恩澤，一旦不直接就是眼前人世間事物本身時，都是一種超越的善，為古代中國稱為天地對萬物之善。假若我們從事物層面言，把天地

---

<sup>1</sup> 萊維納斯就是這樣閱讀柏拉圖之善之超越性的。對萊維納斯而言，哲學史中有兩次對自封總體性之超越，一次即此柏拉圖善對存有（事物之存有）之超越，另一次即在笛卡爾中「無限」意念對主體我（我之存有：「我思故我在」）之超越。

萬物作一存有上之分類的話，除了人類自身及其所有之事物外，便是與人有直接關連但非由於人類的大自然事物，及在這兩者之外或之上之天地之物。這是說，日月雨露這些天地恩澤，雖似超越於一切事物之上，但實仍是在事物範圍內之一種範疇，非一形上地超越之事物。今柏拉圖單取太陽為喻，確實想以之作一與一般事物完全不同之超越性這樣的關係，藉此突顯一種超越的善或善之超越性。因對他而言，問題正是，若善非超越而是世間義的，其義則無法由哲學知性所定立，而只能跟隨世間原有之一般義而言而已。而這是柏拉圖所不能接受的。但就算我們接受柏拉圖這比喻而肯定一種如太陽般超越萬物之善，這善之內容仍未因此而必須如柏拉圖所說的。柏拉圖所給予這超越的善之內容是：1.一切知識對象從善那裡得到它們的「存在與本質」（存有）。2.善給予知識對象以「真理」，亦給予知識主體以「認識能力」，因而是知識與真理之原因。這超越之善，撇開比喻，其之所以為善在 1. 知識對象之存在與本質，及 2. 知識與真理。問題就出在這裡。為什麼善就是這些事物？為什麼這些事物是善的？這超越之善之兩個內容，更簡化而言時，即存有（之存在）及其作為知識之真理性。前者從存有本身言，後者從我們人類與存有之知識關係這角度言。這時之超越之善，因而只是相對於存有而言而已，非與人世間事物之存在有關者。這世間事物之存在，若必須同樣溯源於一善之根源，這即太陽而已，因太陽正是那使事物生長與存在者，亦是使我們眼睛得以見這些事物者。如是而超越之善為存有之善，而太陽之善則為存在之善。一者形上地言，另一者世間現實地言。因而

當柏拉圖用太陽為比喻時，他確實已知道，從世間事物這角度言時，什麼是真正的善。而這也就是如天地無私對萬物的化育。生生之德與明德這兩者，確實是天地對世間萬物而言，可有之最高之善。人若能效法此天地之善，也是人自身可有之最高之善。<sup>1</sup>但柏拉圖為什麼在這真實的最高善之上，還有、及更有一超越的最高善？而本應具體地真實之最高善（太陽對萬物之化育），只是其比喻？用柏拉圖之說法，只是「善的兒子」<sup>2</sup>？我們只能這樣說，柏拉圖所言之善，只是順承其理形之知性世界及其存有模式而言之善而已，只是那成就知識、真理及由知識而見之本質世界及其所是而已，換言之，是單純為存有而言之善而已，非為（世間）存在的。縱然知識對象是從善那裡得到它們的存在和本質，縱然善並非只是知識與真理而亦涉及存在與本質之生成，但這存在與本質之生成，只是從知識對象（理形或存有）言，非從一般事物言。善在柏拉圖中，仍先是以其單純作為知識之基礎而為善，甚至是單純作為形上真實之基礎而為善的。換言之，善之為善，仍先是以給予知識對象以真理，給予知識主體以認識能力，因而是作為知識與真理這一根本原因而為善的。柏拉圖把善視為知識真理之基礎與原因這一立論，因而是蘇格拉底知識即德性之一種存有化，差別只在於，柏拉圖是從萬物存有之層面言而已，非如蘇格拉底，是從人行為之層面而言的。從人層面言，縱然知識即德性未必正確，但最低限度，這時所說的仍是德性，善之意思基本上仍是一般意義的。今從萬物

---

<sup>1</sup> 《論語·泰伯》：「子曰：大哉堯之為君也！巍巍乎唯天為大，唯堯則之。」

<sup>2</sup> 《理想國》506e。

之存有層面言善，從知識與真理言善，這確實已假設我們已接受了知識之真理性，已肯定知識世界之價值高於一切，否則與知識世界相關而言善，是沒有想像中那麼理所當然的。因此時之善，從最具體言，畢竟只能是依據事物之本質而於事物中求得最大用處與益處而已，如從善始得到有關正義最正確之知識、其最真實之用處與益處那樣。但問題再一次是，為何假定正義已是最正確、最善之存在之道呢？為什麼人類存在是立於對事物之知識而非對人及人性之明白呢？為什麼這就是善呢？為什麼善之應然即是對事物之知識而非事物之應然是對善之為善之知識？這一切提問，即歸結為：為什麼善是從理形界而言，為什麼善是理形界之善，而化育之最高善，反而只是其世間之比喻而已？柏拉圖超越之善這一立論，出發點因而非在善，在存有而已，是為存有並順承存有而有的，非由於善本身之訴求而有。如是而言，這超越之善，非真實地超越的，也只從屬於形上之欲望而已，非真正善的。

三、除了以上兩點外，這善之理論亦在世間活動中造成價值上，甚至真偽上之分別。在理論．實踐．製造（*theôria-praxis-poiësis*）三種活動中，不言而喻，最為肯定的自然是理論活動，這一點直至後期的柏拉圖都沒有改變。柏拉圖一向把技藝（*technè*）分為兩類<sup>1</sup>：生產性與獲取性。前者包括農藝畜牧、制造物品，及摹倣這三者，而後者則包括學習認知、商賈、爭鬥、狩獵這四者。從認知活動被排列於獲取活動之第一位，可見柏拉圖對知識活動（*mathësis*）獨

---

<sup>1</sup> 見《智者篇》219a。

有之肯定。原因也很簡單，無論是善抑理形，都是知識性質的。至於實踐性或實務性活動之人，在《理想國》中，是與喜愛次要技藝者同屬一群的。<sup>1</sup>事實上，如政治家這類表面上是實踐性的人，在柏拉圖眼中，都歸類於具有知識專業者，非實務者。<sup>2</sup>而有關製造活動，縱然製造確實有多種方面，但在柏拉圖中，最基本的仍主要是兩類：種種物品之生產與製造，及詩人與藝術之摹倣。前者甚至可延伸至工匠神（*dèmiourgos*），那世界宇宙之製造者。<sup>3</sup>相反，詩人則是神話世界之製造者。這兩者之差異在於，工匠是依據理想對象（理形）而製造，並從此而言，其製造是有自我限定，並由此對自身之限定而相反肯定外在對象事物之真實性，而詩人之制作不同。詩人所依據的雖是外在對象或形象，但實是對對象這外在真實性予以否定，其所成就的只是主觀內在幻像與想像之體現，因而非其事物本身。前者所依據的，是事物其自

---

<sup>1</sup> 《理想國》476b:「我這裡一定要劃一條線把兩種人分開來。在那一邊是你說過的看戲迷（*philtheamonas*）、藝術迷（*philotechnous*）、愛干實務的人（*praktikous*）；在這一邊是我們所討論的這種人。只有這邊的這些人才配叫做哲學家。」

<sup>2</sup> 見《政治家篇》259d:「所以國王的技藝比較接近理論知識，而非接近體力勞動或一般的實務工作（*praktikès*），是嗎？（…）那麼你同意我們既可以說政治技藝和政治家，也可以說國王的技藝和國王，這些術語是可變換的，因為它們實際上是相同的，是嗎？」

<sup>3</sup> 柏拉圖提出一「工匠神」作為宇宙之製造者，其中一原因為對立古希臘及赫西俄德之以大自然為本，而人只應於大自然中被動地農耕這一種存在樣態。若連宇宙世界也只是由一工匠神所為之制品，那我們以為之大自然及自然事物之存在根本不可能。宇宙只是一工藝品而已，非自然而然的。世界如此全盤技藝化，亦農耕社會之全盤否定。西方思想嚴格言至盧梭始回復有自然這一種想法。這大自然與人性之重現在盧梭中，相反地，是透過對人為的知識世界的否定而始致的。在這以前，人之知性主導一切，使事物無法以自然之姿態出現。自然無法擺脫其知性規律這一知性樣態。故只有如在盧梭中，對人類知性有所否定後，事物自然之本性始有可能呈現，而此往往是從感性所感知的，非知性觀念所形構的。

同之一面，而後者所依據的，是事物其永不相同於自身之一面，其表象幻象變化之一面。若只有理形或事物之本質始是善的，那麼也只有工匠依據理形之制作始是善的，不依據理形而只摹倣事物之表面之詩人因而是善的。柏拉圖這善之理論，除了使真理立於理形這知性界上外，因而也區分出此世之活動其真偽之等級。

那麼，柏拉圖有關善之論說，總的來說，其問題在那裡呢？我想，主要出於兩點：一為善之超越性，另一為善之知性或知識性。這兩點往往是連結在一起的，即超越的善，往往是知性的（柏拉圖及普羅丁等）、明智及理智的（亞里士多德），或是理性的（康德）。善之超越性使善不再是世間意義之善，因而亦使世間之善非真實的善。若善本即為人於存在中所最為追求者，那麼，善之超越性只導引人類超越地追索其存在，而非在人世中、作為人地致力於人性存在的善。善之超越性同於說，人世是無善的，無論是從事實言，抑從本質言。柏拉圖這善之超越性，表面上雖未單純為後來西方思想所繼承，但確實是在這點上，決定著西方有關善之看法的：無論是那一思想家，都再無對人及人世之善有所肯定。亞里士多德雖然第一個反對柏拉圖這善之超越性，而發現善本有多種意思與方面，但正由於缺乏一典型性之意思，善在亞里士多德中又落於過份世俗化，因而「榮譽、明智、快樂」等「都同樣是善」，「它們的原理卻各不相同。所以，善並不是由單一理念而形成的共同名稱。」<sup>1</sup>儘管亞里士多德在世間眾多所謂善中仍試圖

---

《尼各馬科倫理學》1096b。

找一最高善，因而把幸福視為最高善<sup>1</sup>，但就算撇開亞里士多德把理智的生命視作最高幸福不談<sup>2</sup>，而仍只從世間之倫理生活而言，亞里士多德所謂的幸福，那所謂合於德性的現實活動、那善的生活與善的行為，嚴格言，仍只是從生活活動言、仍只是外在地言求得的善，即從幸福而言之好<sup>3</sup>，非真實地從人性而言之善，非從此人性之善為世間之善這方面言。從幸福而言善，此時之善也只是從存在言之好與不好而已，非真實的善。直至康德，始從這善意（善之意志）言善。但仍可惜，這善的意志是從我們從屬於道德律或道德理性而言的，因而是責任性的，非人心或人性的。這從理性主體而言之善，因而仍是超世間的，用康德之詞，即超感性的。柏拉圖善之超越性，因而始終是西方言善之根本模式。也正因為是超越的，故善不單只非世間人性義之善，非單只世間沒有善，而更為人其超越欲望之對象，從這點言，更非其人性自身之事。善故往往只為人所追求者（如幸福，或如對至高真理之追求），而非人其所是者。<sup>4</sup>無論是從何意義之善言，西方之善始終是超越的，非人性或人世間的，而人與世間，因而是無真正善的。

那麼，作為最後總結，對為何存有是善這一問題，我們只能這樣回答：真正的善並非我們世間義的，因而非我們能如此單純地理解的。存有之善，是從善之超越義言，非從世間義言。而這是，如同太陽化育世間萬物，善化育理形，使其為真亦使其存在。若理形是萬物其所本，這作為萬物之本之善，因而是多麼超越地

---

<sup>1</sup> 《尼各馬科倫理學》1097b：「幸福是終極的和自足的，它就是一切行為的目的。」

<sup>2</sup> 見《尼各馬科倫理學》卷十第七章。這理智的生命即最高幸福，很明顯，仍是柏拉圖把善視為知性這模式的。

<sup>3</sup> 很明顯，當柏拉圖從用處、益處而言善時，這所謂善也只是「好」而已。

<sup>4</sup> 康德之善之意志是從理性存有着言，非從人性或人言。因而仍非人其所是者。

善。全部論據，因而仍只在理形作為理形這真實性上，善只是類比世間之善（太陽）而有而已，只為取代此世間之善而有而已，非在其自身確實是善的。其之所以為最高善，因理形與存有而已，因化育這樣的最高事物而已，其作為善之意思，始終是世間義的，即從化育而言的，非超越的。而為何對這最高之存有之化育即為最高善，就算真有這樣的化育的話，終究仍是無以證明甚至說明的。因問題不單只在為何存有是善，而更先是，為什麼是理形或存有？為什麼這是萬物之本？為什麼是形上而不是此世，為什麼不只是人而已呢？對這樣的問題，即線喻一節所討論的。關鍵非只在為何存有是真實的，而更在為何世間事物存在是虛假的。

### 三、線喻：論知性界與感性界、並論知性與映象

在完成其形上之事物存有世界，及其於善所有之依據後，柏拉圖進入第三部份，一方面完成其世界圖像——兩個世界及其中所有之層次，另一方面以理形之真實既說明感性界之所是<sup>1</sup>，其作為映象這一事實，又說明數學之知性與哲學知識之知性之差別所在，以此完結其對哲學知識之方法或方式之討論。這即線喻部份<sup>2</sup>。在這裡因而首次可見柏拉圖有關感性界之映象論之說明。

線喻分為四段，相應於世界之四個層面及四種認知模態，這四層事物自下而上為：映象、實物、數學物體、理形（本質性事物）。而從認知模態言，則為：想像<sup>3</sup>（eikasia）、信念（pistis）、理智（dianoia），與理性（noësis）。把存在事物之最低層級指認為

---

<sup>1</sup> 感性界之虛假性。

<sup>2</sup> 《理想國》509d 至 511e。

<sup>3</sup> 或譯為「猜想」。



映象 (images), 在《理想國》中, 始見於此。也從這裡, 在哲學思想中, 首次見對此世之存有解釋或定位, 亦首次以「映象」這一態解釋存有之虛假性, 把相反於真理之虛假性以「映象」這一方式解釋。映象為想像所面對之事物, 而其內容包括種種事物之反映, 如陰影、水中或鏡象等反映。映象甚至包含一切事物之表象面。在柏拉圖中, 這 *eikasia* 是與 *phantasia*、*doxa*、*phainomena* 同屬一系之意思詞組, 均為相對於存有之真而言之現象表象面之不真者。唯這些詞組, *eikazein*、*eikasia*、*dokein*、*doxa*、*phainein*、*phainomena* 等等在柏拉圖之前<sup>1</sup>, 雖仍意指事物之映象, 其作為認知行為, 雖同樣運用類比、比較、摹擬等手法以期達至對不可見或隱蔽事物之表象, 但在他們當中, 這些詞組全無貶義。事物之表象或映象與事物本身同樣真實, 其雖為事物之一面相, 但仍是真實的一面相。直至巴門尼德及特別柏拉圖, 這些與映象或現象有關之詞組才被視為虛假的, 其作為一面相, 始是從偽化其真實面而言的, 換言之, 只是似真而已, 非同樣真實或顯示真實的。對古代而言, 之所以對映象有所肯定, 因映象所反映之事物是隱蔽而看不到的, 因而大多是神聖事物, 最低限度, 是不可思議地神奇的, 就如柏拉圖用太陽為善之映象那樣<sup>2</sup>, 太陽作為映象, 是顯示多麼超越地神聖之事物——善。從這點言, 縱然太陽只是一眼見之事物, 只從其作為他物之映象言, 然這時從如是地呈現 (*phainein*) 義言之映象之性質, 仍是真理性的, 非虛假的。事實上, 若從映象單純相似地反映周圍之實物這方面言, 這反映仍無法使其不真, 兩者仍相似故。之所以柏拉圖之後能把映象完全排

---

<sup>1</sup> 如在克塞諾芬 (Xenophanes)、赫拉克利特、希羅多德等。

<sup>2</sup> 柏拉圖亦用 *eikôn* 一詞於太陽身上, 太陽是善之 *eikôn*, 見《理想國》509b。

除在真理之外，是因柏拉圖用了另一比較，把相似者（映象）與其所相似之事物之間之關係（比例），相比於意見世界與知識世界這一真假之關係。<sup>1</sup>以意見與知識相似而不真這事實，回頭說明映象相似時之不真實性，因而實已又在映象與意見之間，作了一如映象般之比較關係了。若非從知識與意見這存有真實性之差異，就連柏拉圖，是應無法說明映象必然是虛假的。事實上，柏拉圖是明白古希臘這映象之真實性的，故曾作這樣的比喻：「你認為瞎子和下述這種人有什麼明顯的區別嗎？他們缺乏對事物實在（存有）的知道，他們心靈裡沒有任何清晰的原型（paradeigma），因而不能像畫家看著自己要畫的東西那樣地注視著絕對真理，不能總是心懷這種原型，對這個世界上的事物進行精確的思考（…）」<sup>2</sup>柏拉圖是明白映象本有之真實性的。映象之虛假，非由於映象自身，而是由於另一更真實之知識對象之發現而已——事物作為在其自身或存有之在其自身性這發現而已。而之所以對映象世界如此深惡<sup>3</sup>，則是由於它們使人盲目，使人對理形知識真理之盲目。而這正是相反於太陽與善之使人見。<sup>4</sup>映象之所以虛假，歸根究柢言，因而只在其只是映象而已，非那事物本身。映象非因其與實物相似而假，更非由於其表象一不可見者而假，映象之假由於其只是映象而已，由於其不是物自身而假。映象對柏拉圖而言，因而非從其所相似與所表象這一表象關係言，而是從其作為一種事

---

<sup>1</sup> 《理想國》510a：「你是否願意說，可見世界的這兩個部份的不同比例相當於不同程度之真實性或不真實性，因而其中之相似者與其所相似者之比，正如意見世界與知識世界之比呢？」

<sup>2</sup> 《理想國》484d。

<sup>3</sup> 《理想國》485c：「〔哲學家〕永遠不願苟同一個『假』字，他們憎惡假，他們愛真。」

<sup>4</sup> 這點柏拉圖在洞穴論說。

物之存有樣態言，一種只是作為「映象」之事物，而非作為在其自身之事物。事實上，從這點言，這確實是映象之為映象特有之存有狀態，一種正對反物自身之存有狀態。<sup>1</sup>柏拉圖否定映象之原因，只因映象之他者性，其在事物類別中是最為他者的。至於映象之相似性與代表或表象性，這非終究而言為柏拉圖所否定。因而我們可說，映象地位之低貶，是從存有等級而致的，是從其相關及相對於存有而致的。在哲學史中，映象及想像力之能重獲其特殊地位，同樣只由於其於存在中具有存有性的創發力量，而非只是重現他者。這想像力之創發性，始於笛卡爾與康德，為感性界回復其存有地位之唯一途徑。這些是我們以後之課題。但在柏拉圖中，我們這個感性世界之所以被其哲學所否定，從存有論而言，也只由於「映象」這一事物之存有狀態而已。

若單從《理想國》一書作為一完整體系而言，柏拉圖著名的兩個世界之劃分，嚴格地言，是在線喻這一章節的。而太陽喻及其前之論意見與知識等章節則是鋪設了其條件而已。因而在這線喻中有關映象之論說，正是感性界或可見世界其存有問題之關鍵。若所謂可見世界（感性界）即由映象及映象所反映之實物構成，而映象之不真實性是由於與意見<sup>2</sup>之不真實相比，那麼，感性界之真實性與否，實同樣全在知識之範圍與限度這問題上。即知識能否以感性界為對象這一問題。若能，那麼感性界甚至映象可以是真實的，若否，這則代表，感性界及映象是不能真實的。從這而言，知識不只單純是對事物之認知，它甚至決定著事物之存

---

<sup>1</sup> 因映象作為他物之映象，其自身之本質正是在自身之外、在他者身上，因而游離自身者。從這點言，映象正是對立於作為事物自身時之理形的。

<sup>2</sup> 因而相關於知識問題。

有，及其真偽。柏拉圖對兩種知識<sup>1</sup>這一討論，從感性界是否能確立為知識對象這存有問題言，因而就是笛卡爾及康德後來所面對之問題。柏拉圖有關這問題怎樣說呢？知性世界及知識是這樣劃分的：「把這個（知性）世界分成兩部份，在一個部份中，人的靈魂被迫把可見世界中那些本身曾被摹倣的實物作為映象，作為基設（*hypotheseôs*）<sup>2</sup>出發進行研究，但不是從基設上升到本源（*archèn*），而是從基設下降至結論；而在另一個部份中，人的靈魂則朝著另一方面前進，從基設上升到高於基設的本源，並且不用在前一部份中所使用的映象，而只用意式（*eidesi*），完全依據意式來進行研究。」<sup>3</sup>柏拉圖的問題是，除非感性界對象也可為知識對象，否則感性界是不可能被視為真實的。真實與否，只由知識決定，是沒有在知識以外之其他真實性之意思的。但問題是，知識歸根究柢是我們人類此世中之知識，是不能不與世間事物有關的。就算是柏拉圖，就算是對理形之知識，仍必須以現世事物為出發點（為基設），否則這樣的知識對我們此世之人類而言，毫無意義。故柏拉圖在這裡仍必須以感性界之對象為知識對象而切入。一切知識，故必須從現世事物出發。縱然如此，這仍可有兩種不同的方向或結果。一者為由實物作為起點出發，但並非上升至事物之本源，而只是下降至結論，而另一種則是上升至高於事物起點之事物本源之上。知識均以世間事物為起點這一點是無可質疑的。問題只是，其若為真知識，是應上升至事物之本源而不

---

<sup>1</sup> 理性之認知與理智之認知，即哲學之知性與數學之知性。

<sup>2</sup> 這非我們今日方法論上的「假設」，而是指在一研究中視為起點的對象基礎，故我們暫譯為「基設」，Leon Robin 在其法譯柏拉圖全集集中注為“*des positions de base*”。見 *Platon Oeuvres complètes*, l'Édition de la Pleiade。

<sup>3</sup> 《理想國》510b。

應只止於事物，不應只以這樣的事物而只歸結為結論。其次是，當知識從世間事物作為起點而出發時，這知識其思惟過程是以事物為映象而思，抑是單純或完全以意式（理形）而思考？這始是問題之關鍵。這兩者之差異在那裡？關鍵仍在映象與意式這兩種存有模態上。兩種知識都始於實物，但一者以實物為映象，而另一者則單純思實物之「意式」，在意式中而思。把事物當作映象而思是說，雖然這時之思並非只停駐在這些事物身上，但一旦把事物視作映象時，其思仍是落在映象中的，非在映象外或在映象之上。表面上把事物視作映象而思，似是透過映象而指向另一非映象之事物，但實不然。因若以事物為映象而思，這是說，這些事物之真理，是由事物之作為映象時所顯的，因而亦是順著或接受事物這一映象狀態的，而真理亦因而就是一映象與其所反映者之關係，真理是透過這映象關係而成就的。縱然最終之結果本身非映象性，但畢竟其真理是透過映象達至，由映象所顯，如幾何之真理是由感性圖形所顯那樣。如此所成就之知識，也只是幾何而已，一種不離映象範圍、不離映象之內容與世界時之知識，故非存有之真知，而只是映象界範圍內之知識而已。<sup>1</sup>用後來之術語，即仍只是現象之知而非物自身之知。這樣的知識，雖非等於信念 (pistis) 之虛假，雖非就是此感性圖形本身之真理，但在這圖形映象與幾何真理之性質間，始終有著不可分割之關係，如數字與算數原理有著不可分割之關係那樣。這圖形與幾何真理之間，始終起著映象關係，並因此有著映象能顯示之真理性關係。如此而言，

---

<sup>1</sup> 換言之，作為方法雖是知性的（因而亦可算是技術 *techné*），但其內容對象都仍基本上是感性範圍的，即以本只作為基設的感性事物亦同時為本源。因而從沒有超離此基設之範圍，沒有「突破與超出這些基設，因此不能向上活動而達到本源。」511a.

幾何之真理，非事物“自身”的，而是事物『之作為映象』時的。這樣的真理，不單只給予映象其真理性，它甚至只是環繞映象的，在映象周圍而思。而此時，映象雖非真理，但能顯示真理，因而仍具有相當的真理意義。這樣環繞映象而思之真理，已是肯定事物之作為映象，肯定映象作為知識模式，並只是透過映象而思，非外於映象而思。就算不論這樣的真理其本身是否真實，最低限度，它已使思想忘卻事物本身、忘卻更高之本源本身，而只浮沉在映象之間，在映象之間而思而已。這樣的思惟，非真正的思，非思事物之所是，非回歸與尋找事物本源（archè）之思，而是『透過』思惟（dia-noia），在映象間尋找其自己所欲尋找之結論而已，從頭至尾，與事物本身無關，與事物之真理亦無關。我們甚至可說，若感性事物是理形之映象，若意見是知識之映象，那麼，這理智之思（dianoia）實是理性之思（noësis）之映象而已。全部關鍵因而只在「映象」而已，在其可怕的存有威力而已，在其無限滲透性與自身重複性（重現性 reproduction, self-duplication）而已。其實，當今海德格對柏拉圖之批評，正是柏拉圖對這使用映象而思之批評一樣，因對海德格而言，柏拉圖沒有直接思存有，而都只是透過事物之存有（作為事物自身之理形）而思存有，如是存有之映象那樣。事實上，柏拉圖之思仍是運用映象的，太陽之於善便是。而這一點，柏拉圖自身是很清楚的。但若撇開這些批評關係，柏拉圖在這裡究竟試圖欲說明什麼道理？對柏拉圖而言，什麼是映象思惟？對這問題，我們歸納為以下兩點：<sup>1</sup>一、從對象言，映象思惟把實物圖形<sup>2</sup>視作已知的、絕對的基設，而不再

---

<sup>1</sup> 見《理想國》510b 以下。

<sup>2</sup> 或實物與圖形。

說明，其推論只為達成其結果，但沒有說明這些事物本身。換言之，映象思惟把基設視為本源本身，故不再說明。亦正因如此，這些思惟無法脫離基設這一層面，因而無法上升至本源。不單只此，正因這些實物圖形可有其如在鏡中之映象，這些實物圖形因而相對於其映象而言，是被視為是清晰而重要的（真實的）<sup>1</sup>，即以為就是真實的。<sup>2</sup>二、從思想本身言，映象思惟雖運用實物圖形，但其思惟確實是純知性的，與這些實物圖形無關，實物圖形只是其所思之圖形理形之映象而已。在推論中，他們是把這些實物圖形視為映象的。但縱然如此，由於他們沒有回歸本源，這樣的思惟故仍不能算作真正理性（*nous*）的，只能是理智的（*dianoia*）。這兩點之結論為：無論從對象內容抑從思惟本身言，這種映象思惟仍非理性思惟，非真理性的，因沒有以本源而只以映象為對象，其思又沒有最終回歸至本源，故就算本是一純知性之思，然仍非理性真理性的。<sup>3</sup>

那麼，柏拉圖當他提出這映象思惟時，其意義在那裡？首先必須分別清楚的是，在這裡所言之映象思惟，主要指數學，即與事物原理或本源無關之純知性知識。<sup>4</sup>柏拉圖因而是在這裡分辨哲學之真理與其他可能之真理的。對類似哲學之古希臘思想，柏拉

---

<sup>1</sup> 511ab.

<sup>2</sup> 柏拉圖本文之意思是：縱然實物本身亦有其自身之映象，因而其存有非本然就是映象，從這點言，它們是清晰而重要的……，縱然如此，都仍不應把這些基設當作本源地研究。

<sup>3</sup> 從這點言，本源較知性之性質更重要，更是否否是真理之決定因素。是否是知識，歸根究底言，在其對象是否是本源抑是映象而已，非在其知性模態上。換言之，在對象上，非在心靈（靈魂）之狀態（*pathēmata, affections*）上。

<sup>4</sup> 像後來亞里士多德把事物之原理（本源）歸還於事物時，這是柏拉圖萬想不到的。從事物（實物）本身言之本源，即亞里士多德所謂之「原因」（*aitia*）。

圖根本不視之為知性思惟，因它們單純以實物為對象，因而只是意見而非知識。相反，數學知識亦不以本源為對象而同樣以實物圖形為對象，但因這種知識只把實物圖形視為映象，故又不會只止於這些圖形而會進入純粹思考，因而從心靈狀態言，仍屬思想性質。儘管如此，這些技術仍非知識，因一方面沒有上升至本源或以本源為對象，而另一方面借用感性實物及映象作為思惟模式。若柏拉圖提出這映象思惟的目的在於指出真理最後之關鍵在本源這對象問題而非只是在知性模式或心靈狀態上，那麼，對原初之問題——知識能否以感性界為對象這一問題，其回答便不在這心靈在認知時所採用之模式，不在其是知性的抑是感性的，而是在其對象是知性的抑是感性的這更根本問題上。從這點言，感性界是注定不能成就真知識者，甚至所謂知識與否，只由對象決定，非由認知時之模態決定。這實即巴門尼德殘篇 3：「…思想與（思）存有，這是同一之事情。」或殘篇 8. 34-36：「思與思「是」（存有），是同一之事情。若沒有思想表達於其中之存有，是找不到思的。」之意思與延續。這一點是後來哲學都同樣的，如在康德中，知識是由對象（經驗對象）決定，縱然是理性，在其對象無經驗之客觀有效性時，都無法是真知識。若如是，問題再一次回來，為何感性事物不能為知識對象？為何以感性事物為對象並非知識？

我們說過，對柏拉圖而言，一切知識必發生於感性事物作為基設，但由兩種知性之分野，說明感性對象不能為知識對象，就算此時之心靈狀態是一知性狀態而非感性狀態（感官），都無改此事實。因一旦以感性對象為對象，是無法上升至理形的。問題因而就在這裡。為什麼不能上升？從這兩種知性之差異，我們可以



看到，原因應在於，兩者對感性對象之處理法不一樣。一者以感性對象為本源，而另一者否；一者以感性對象為映象，而另一者否。我想，全部關鍵就在這裡了。感性對象之所以不能為知識，就在其既非本源又是映象。事實上，既非本源又是映象應是同一之事，即：是映象便不是本源。映象正是本源之反面，其反映而已。若數學知識不以感性對象為本源，不用感性對象作為映象而思，它們也可能是真理的。而數學知識把感性對象視為本源，實即把映象視為本源而已。因而就在這視映象為本源之狀態下，這種知性非真正知識。而這意味，不把映象視為本源，這始成就真正知識。而本來，感性對象並非本性就是映象，而是有其水中、鏡中映象時之實物，從這點言，它們似可為知識對象。但問題是，在數學知性面對它們時，是可以把它們視為映象而用的。換言之，是不把它們視為物之自身。把它們視為本源與不把它們視為物之自身是說，一方面，數學研究之對象就是這些事物了，沒有別的對象，但於其研究這些事物時，又並非把它們視作真正的對象，而是把它們視為映象而已。相反，哲學既非止於這些事物，而是另有其對象（理形），亦不把它們視作真正的對象。「本源」之所指故與物之自身（其存有）不同義。前者從是否是最終事物言，而後者是從此事物是否就是其真正自身言。前者是從存在事物之總體言，後者只從每事物之個別其自身言。換言之，數學視感性事物為最終世界事物，縱然於這些感性事物身上，所見也只是映象而非物之自身。再清楚地言，數學縱然其思本在事物之理形，但從事物之存在言，它只承認有一映象物之世界，沒有事物自身之世界。哲學不同。哲學本不以感性事物為本源，因此始有上升之可能，而在上升過程中，甚至不用感性事物作為映象。數學不

同，數學表面上有所上升，因它只把感性事物視作映象，但事實上沒有上升，因它視感性事物為本源，因而為唯一存在之事物或對象。上升與否，因而全在是否把感性事物視作唯一之存在事物而已。換言之，是否把映象視為唯一存在之事物而已，即是否另有物自身（存有）之想而已。若映象之為假由於相比於存有，那麼，第一層映象之假不用說明，因其所反映之實物為我們同時可感可見，但感性事物（實物）之為映象則不同，因這樣的事物本為我們日常視為在其自身者。於此，我們始明白數學認知在這世界分層關係中之意義。之所以在這存有論結構中提出數學這種知性，目的非為低貶數學之不真實性，亦非只有透過數學始能顯明哲學之思惟及理形世界之必然，而是為指出感性事物也只是映象這一存有事實。<sup>1</sup>事實上，數學雖非如哲學那樣屬真理知識，但作為技術，仍是有其客觀義之真實性，因而仍被視為屬知性世界之事情。因而當數學視感性事物為映象時，這仍是極其客觀的，因由這樣的「視為」確實成就了數學這種知性技術，因而感性事物之為映象一事，是客觀地成立的，非單純由哲學之觀點始有。透過數學這事實，因而證明感性界事物也只是映象而已，非物之自身，特別當數學已試圖把這些事物視為本源時。換言之，這視感性事物為映象一事，實非出於數學之任意性，而是感性事物本身便是如此的。數學清楚顯示，面對思惟所見之真理（如幾何之真理），感性事物只是此普遍真理之一片面映象性即近而已，沒有感性之圓形能完全符合完美圓形之界定。因而從這角度言，感性事物只是映象而已，只不過，若沒有數學，是不顯而易見，甚至永

---

<sup>1</sup> 而這是由數學把感性事物視作映象而使然的。換言之，感性事物為映象，非只由哲學使然。在哲學外，在其他知性思惟中，己本是如此了。

遠無法被察知而已。從這點言，數學確是辯証法之引路，甚至是哲學家其教育之先行部份。<sup>1</sup>

透過這一討論，感性界雖分為映象與實物這兩層，然其整體仍只是映象而已，不同層次之映象而已。由這一討論，感性界作為映象這一存有事實完全被確立。因而線喻的結語是：「現在你得承認，相應於這四個部份有四種靈魂狀態：最高一部份是理性，第二部份是理智，第三部份是信念，最後一部份是想象。請你把它們按比例排列起來，從它們分有清晰明確之程度，對應其對象分有真理和實在性之程度。」<sup>2</sup>柏拉圖之兩個世界，由此而確立。其方法是：由存有之在其自身性指出映象之為映象其所是，再由數學之實踐指出感性事物之亦為映象。在其自身並知性之理形界，及作為映象之感性界這完全之二分，由此而成。

讓我們在這裡藉著柏拉圖稍為討論這制約著整個哲學史的知性與感性二分之問題。我們從柏拉圖之分析看到，知性與感性世界之劃分甚至出現，都與知識真理之問題有關。是從對知識之索求始分出這兩個世界的。而此時之所謂知識，非我們一般對眼前事物世界之認知，非單純對事物之知，而是透過存有所成就之一種知，一種對反單純事物知識時有關事物作為存有時之知識。嚴格地言，科學知識表面雖源於經驗界，但其所求索有關事物之所是，實仍是一種事物之存有模態的，故與我們對事物在日常中之認知模態完全不同。我們日常之認知及其對象，在柏拉圖中，只落為信念（*pistis*）或意見（*doxa*），而其對象只是實物而非理形。

---

<sup>1</sup> 數學從這點言，即把「心靈從朦朧的黎明轉到真正的大白天，上升到我們稱之為真正哲學的實在」、「把靈魂拖著離開變化世界進入實在世界的學問」。《理想國》，521cd。

<sup>2</sup> 511e。

但問題是，本來只有一個世界，只有此世中之事物（柏拉圖之實物世界），因而整個西方知識傳統，都必須為其所探求之特殊知識形態尋找其可能。我們說過，這正透過存有這概念達成。柏拉圖是第一個把存有之視野用在事物世界上，藉此而形成事物自身（理形、意式）這界域。由於這界域之可能，始使知識不再只是日常知識，而有其在日常知識外更高之模態。這知識更高之模態，使知識之地位與功能完全改變。由是人與物之即近而轉變為對事物世界之完全支配，由這支配繼而從根本地改變著事物世界，由事物世界之改變回頭來支配人類，甚至使人類存在隨著這存有世界而遠去其人性世界這本然之道，而開創著無窮存在之可能樣態，縱然對人類有所犧牲。這存有世界在柏拉圖中早已與數學連在一體了，而關鍵就在這特殊之知性上。這知性是關連於存有而誕生的。從這點言，「思存有」之「思」確實是非常特別的。它並非在宗教中對鬼神之思，也非中國對道之思。對鬼神之思嚴格地言非真正之思，甚至往往實非思。而對道之思沒有把道視為一在其自身之事物，非一獨立事物；對道之思實仍是對世間事物之思，特別是對人類及人事之思，這思是為人自身之正而作，非為任何其他事物。存有之思不同，存有之思縱然落在事物上，也會把事物帶往更高處，甚至離開這眼前之事實。問事物其本質所是，表面上似回到事物其自身，但實是在事物其種種所是之中，作了一絕然其自身與自身之分割，硬分出本質與偶然，使事物遠去其單純直接之所是。兩個世界之分是如此自然地形成的。是否是兩個世界這其實不重要，重要的是無論是否作為世界，知性與感性這二分是無可避免的。這知性之遠去感性，使存在分裂。就算在後來像在康德那樣，力圖從主體認知能力及從客體對象這兩方面結連

感性與知性這對立，始終，存在的分裂性或最低限度分離性，是無法完全彌補的。或在道德之理性與感性對立中（康德），或在辯証進程之層層否定中（黑格爾），或在資產階級與無產階級之鬥爭中（馬克思），或在潛意識與意識之對立中（佛洛伊德）……，分裂沒有因此而終結。甚至，在存有籠罩之下，分裂與對立只會深化而不會減少。存有之「是」否定一切故。當巴門尼德分出兩條路時，這否定性是必然的。「是，並，不可能不是」這真理之途，必然低貶另一條路，因它「不是，並，必然不是」。這否定性是真理之為真理所在，否則便無所謂真理了。這否定非如對人過失之改過，而是存在上的，是在存在事物中價值與存有上之否定與對立，非基於道理之是非善惡的。存有視對方為非有，如知識視意見世界為非有那樣，甚或如知性視世界只為感性那樣。存有二分對立之世界模式，雖已成為歷史必然之模式，但實是無道理上之必然性的。

對事物自身、超越之善（太陽喻），及知性界與感性界（線喻）這三部份之討論，可說是柏拉圖形上學之主要構成部份。接下來有名之洞穴喻，撇開其作為這三部份之總論<sup>1</sup>，其目的主要有二：一為分辨兩種人，即有真理之人（受過教育之人）與對真理盲目之人（沒受過教育之人）。也從這一對人之二分，揭示對應兩個世界時兩種不同的生活。當然，這就是兩個世界具體化下來時之補充說明。但除卻這目的外，透過洞穴比喻，柏拉圖其實把哲學中之真理與虛假性問題，從其落實於人類現實中時所發生之現象作

---

<sup>1</sup> 「現在我們必須把這個比喻（洞穴喻）整個兒地應用到前面講過的事情上去，把地穴囚室比喻可見世界，把火光比喻太陽的能力。……」517b。

一解釋性論述。這論述既說明為何具有真理者反而顯得盲目無知、為何無真理性顯得似真、其中人性之真偽，及上升至真理與回途於人世時艱難甚至痛苦之過程，其心境與遭遇等等面相。人性對虛假性之習慣、真理之多義性<sup>1</sup>這種種真理在現實中之問題，是柏拉圖這洞穴喻作為總結時之主要問題。柏拉圖雖以知識單純為對形上世界之認知，但他確實同時處處顯示其對人類現實及人性現實之深入理解，正如在這洞穴喻中，便是對真理之現實狀態作透視性之分析。洞穴喻因而可視為是真理之預備教育（propédeutique）。柏拉圖怎樣解釋他自身對這現實之知見，這樣的知見是意見抑是真理，這一點我們只能存疑了。

## 柏拉圖之摹倣論

在結束柏拉圖這前期<sup>2</sup>之形上學問題前，我們還需補充一點。知性界與感性界這二分雖然在哲學史中都是透過存有之知性化而達至，換言之，感性之為感性是由相對於知識中之知性始達至，但對感性作為感性之低貶，是可另有一理由的。這理由亦一直為哲學史所援用，即感性或感官本身作為認知能力時是不清晰與不準確的。事實上，當柏拉圖在線喻作總結時，他便已提到這理由了：「請你把它們按比例排列起來，從它們分有清晰明確之程度，對應其對象分有真理和實在性之程度。」<sup>3</sup>感性之模糊性，這是從

---

<sup>1</sup> 在這裡故可看到柏拉圖對古希臘真理之歧義性或多義性之解釋。

<sup>2</sup> 我們在這裡所指的前期，非柏拉圖學者所指的前期。我們沒有把柏拉圖分為幾個時期，而只主要從柏拉圖自身之體系分為前後兩期。其受蘇格拉底影響之最早期，我們沒有特別獨立開來。

<sup>3</sup> 511e。線喻本來就是按照這清晰晦暗程度劃分的，見 509de。洞穴喻亦同樣以此清

來對感性低貶之原因。<sup>1</sup>感性界作為映象固然不真實，但其被低貶之原因，是其模糊性。這感性之模糊性，從線喻至洞穴喻，都是構成其受批評之原因。但問題是，從存有之知性化而言之感性與由模糊性而言之感性，其意義上之差異在那裡？正在存有論與知識論這分別上。模糊性只是一知識論上之問題，而相對於存有之知性化而言之感性則是一存有論上之問題。從存有論言感性，是把感性相關並相對於存有之知性而言，感性世界之問題因而非在其模糊性，而是在其作為映象這一存有狀態上。正因這時之感性界是作為映象而存在，故在映象自身之模糊性這問題外，是有著與理形（存有）另一特殊問題與關連的，此即映象或摹倣關係這一問題。模糊性是單純知識論上的，但映象或摹倣性則是存有所上之問題，是從感性界之「存有樣態」言，非從其作為知識對象時之問題言。其實，不獨感性具有這兩面，一切與真理相關之錯誤，在哲學中，都可從知識論與存有論這兩角度言。舉笛卡爾為例。當笛卡爾說明錯誤之發生時<sup>2</sup>，他用的是兩種原因，一為意志力之判斷超過有限之理解能力，因而產生錯誤，如只見穿著衣服似人之物體走過便判斷為「人」在眼前走過，作肯定性的意志力在此時之判斷實超過了理解力事實上所提供之質料。若追問這一錯誤之源，即在意志力之無限性與理解力之有限性這差距上。但若從存有論解釋錯誤之原因，則必須歸咎於人其存有之不完美性上。人作為一種不完美之存有者，故必然有所錯誤。這即從存有論角度而作之解釋。知識論對錯誤之解釋只由於事實如此，但存有論

---

晰與模糊性作為比較之理由，見 520c。

<sup>1</sup> 力圖揭示感性之正面性之康德，故不得不替這長久被貶之感性能力作辯護。見《實用人類學》第一章。

<sup>2</sup> 見《沉思集》四。

對錯誤之解釋則是對存在事物其根本價值之看法，從事物立一存有上之價值差異，如以物始有客觀真理性而人只具有主觀片面性，或相反以人始為存在之本，神與物均非是等等。這些價值上之根本差異，即存有等級上之差異。存有上之真偽，故非單純事實上之對與錯，而是一種觀法上根本之價值取向。哲學所言之真與偽，事物之真與偽，大都是存有上的。人類存在確實是不能沒有存在方向的，因而這存有上之真與偽，是根本的、決定性的。那麼，回到柏拉圖對感性世界低貶之問題。從模糊性否定感性之真理性，這只是事實之是與否而已，非根本的。相反，把感性界視為映象，並由映象之只為摹倣、非事物本身而貶低其真實性或真理性，這是存有上的。柏拉圖之摹倣論是從這角度而言的，即摹倣論是其存有論之正反面，一者在言知性世界（理形）之所以真，另一者則言感性世界（映象）之所以偽。這摹倣論，主要見於《理想國》之第十卷。之所以摹倣論放置於全書之最後，因在討論完柏拉圖心中理想的國家之形構與真理世界等事實後，最後仍必須對古希臘世界之存在模式作一批判，以此對比哲學真理之世界模式。通常我們把柏拉圖之摹倣論只視為其單純對藝術之批評與否定，但若我們明白藝術在古希臘中非只是存在活動中之一局部領域，而是其世界之全部領域，那麼柏拉圖對藝術之批評其意義與動機是更深遠的。藝術變為存在活動中之一局部領域，這是在哲學世界興起後之事。事實上，《理想國》正是西方第一本証成政治作為人類存在模式之著述，亦只有在這樣的世界下，倫理、藝術、宗教等始成為存在活動中之一環而已。這以政治為存在模式的新興世界，故必然對故舊世界模式作批判。這即哲學對古希臘世界之批判，故放置在全書之最後，以此作為新世界之完



成。人類至今之世界模式，其實主要也只有兩大形態，其他種種只是其分化或變化而已。這兩種一為「文之文明」，另一為「物之文明」。以政治為人類存在模式這一種形態其實必然與物之文明結合在一起的。原因也很簡單，因城邦之為城邦，其根本在分工上。是由國家之分工始形成國家的。話雖如此，分工雖是國家之原因，但也只是其兩個原因之一而已。作為「分」<sup>1</sup>，始終非國家之為「一」之原因，而此則正在法律或廣言之之政治上。在國家中，政治法律針對人，而工藝（或工業）技術針對物。前者對應知性界，而後者對應感性界，為在這兩世界中可能具有真實性者。《理想國》卷十之論摹倣論，其安排因而是十分明確的。一方面對工匠之說明是對城邦及兩個世界之真理之完整補充，另一方面，從文明創制（poiësis）之「文」與「物」這兩方面，藉著工匠之物之文明，對立古希臘之「文之文明」。從創制（poiësis）言，工匠之制作對反詩文之制作，但從存在形態言，則是哲學政治形態對立神話史詩之藝術宗教形態。這古希臘之「文」之存在形態，撇開其特殊方式之錯誤不談，本來是人類存在唯一正確之存在方式。所謂「文」之存在形態，是從人心之教育與引導為主之方式，而政治形態則只是從人之行為規範之限制所形成之方式，其中之所謂教育，只是對人之一種塑造，非對人真正作為人之教育，更非是對人心之自覺性之致力。古希臘「文」之錯誤在於以形象之文而非如古代中國那樣，以禮文為文，因而只重視生命感與生命力而非人性<sup>2</sup>，縱然如此，作為文之文明，始終是針對人心而非制度而已，此古

---

<sup>1</sup> 「分工」之「分」。

<sup>2</sup> 古希臘之形象，都是神靈式屬性之形象，所重唯神之性格，非人性格或人性之美。雖仍為文，然非對人而言，其人性之美之文。

希臘重視詩創作之原因。哲學之對立詩，尤如理性與法律之對立人心。縱然柏拉圖不知詩之所以然，但實仍是清楚地知其然的：「詩人的創作是真實性很低的；因為像畫家一樣，他的創作是和心靈的低賤部份打交道的。因此我們完全有理由拒絕讓詩人進入治理良好的城邦。因為他的作用在於激勵、培育和加強心靈的低賤部份毀壞理性部份，就像在一個城邦裡把政治權力交給壞人（…）」（605b）「（…）你自己應當知道，實際上我們是只許可歌頌神明的贊美好人的頌詩進入我們城邦的。如果你越過了這個界限，放進了甜蜜的抒情詩和史詩，那時快樂和痛苦就要代替公認為至善之道的法律和理性原則成為你們的統治者了。」（607a）「哲學和詩歌的爭吵是古已有之的」（607b）。摹倣論因而既說明感性世界作為映象之偽，又能作為工匠（物之文明）與詩（文之文明）兩種創制其比較之關鍵，以此達成對詩全盤之批判，因詩如畫一樣，其摹倣不只遠去真理，甚至是破壞真理的。詩與哲學之間，因而是存有價值上之對立。此摹倣論之真正意義。

若摹倣論是柏拉圖對虛假性之存有論上之解釋與說明，我們不應忘記，在柏拉圖這前期中，對虛假性之解釋本來是以存有與非存有這解釋法而作的<sup>1</sup>，而摹倣論與這解釋之差別在於，以非存有對虛假性作解釋是純然負面的，而摹倣論之解釋則仍有其正面性在。摹倣雖只是摹倣，但與被摹倣者仍有一定必然之關連。這關連在於，摹倣者不會單因摹倣而虛假，而必須更視乎其所摹倣之對象本身之真與偽。對真實者之摹倣是仍有相當程度之真實性，唯對虛假者之摹倣始會是純然虛假而已。非存有對虛假性的

---

<sup>1</sup> 見《理想國》第五卷有關知識與意見之分析。意見即界於存有與非存有之間，並分有兩者的事物。

解釋只主在劃分真實性與虛假性兩者之差異，如在巴門尼德那裡，只分出兩條路，兩個相反並對立的世界；而這兩世界之間，則是毫無關連。這樣的觀法固然可保有真理世界的純粹性，但也明顯由於不能接納此可見世界，故這我們所活於其中之世界始終無法得到安頓。但我們確實是活在這樣的世界中，因而為能面對此人類世界，從哲學之立場言，首先必須面對虛假性。柏拉圖之摹倣論，可以說是從哲學立場而言之第一次對此世界之解釋。<sup>1</sup>摹倣論因而不只是單純為了解釋虛假性而有。<sup>2</sup>這本來純屬虛假的世界，其重要性或首要性，事實上使形上真實轉變為世間事物形態的，因而是世間事物之真理，非與世間事物無任何關係時之其他真理。換言之，若「現象」一詞在哲學中變得只具有負面意義，非如在古希臘中其意思是正面的，那麼，摹倣或映象這一現象之模式，使現象多出一意義。現象不再只是虛假之現象而已，作為摹倣或映象，其內容仍在相當程度上顯示真理之內容對象的。這是為何存有在巴門尼德與在柏拉圖中有如此大之差異，一者仍無具體內容對象，而另一者則已如此具體，其作為真理已與此世事物有所關連了。這映象性，因而可說是現象之第一次真理性表現。這現象之真理至康德當然達至其最高峰，但其起點可說是始於柏拉圖這映象或摹倣概念，縱然此時之映象，仍然基本上是虛假的。

---

<sup>1</sup> 也正因為這原因，當柏拉圖晚期改變其對此世之看法時，他便放棄了摹倣論，甚至對這摹倣說作批評。而有關虛假性問題，始終仍保留著以非存有這方式解釋，視虛假性為「有」與「非有」之交織所致。見《智者篇》239d。

<sup>2</sup> 柏拉圖之所以為第一個系統性之哲學家，原因其實亦在這裡。儘管先蘇哲學已鋪砌了哲學其對象與思維形態，因而使哲學之為哲學有所定向，但哲學或人類全部思想，最終必須回歸至此人類世界，真理必須銜接於世界，而這對世界而作之理論思惟，即為體系之為體系之原因。哲學思想之體系性，亦由於世界而已，由於必須對世界複雜層面作全面的說明而已。

映象這虛假中之真理性，是存有其內容之真理性之樣態。若映象給出存有之內容，我們可說，映象是存有之第一種解釋。映象這一顯真性功能，映象這一使存有得以定位之功能，同時定位了全部形上學之存有架構。

## 床喻：世界存有之三重樣態

全部存有、全部世界之存有，基本上有三種模式，而這都由柏拉圖這映象或摹倣論釐定出來。第一種模式為：世界單純為映象或現象界，物自身或存有只是相對於此現象界而言的，甚至最終在康德黑格爾中，只為一負面概念而已。存在事物之存有樣態，也只是映象或現象而已。此形上學對世界存有之第一論旨。形上學對世界之第二個論旨為：世界是二分為知性與感性的。一切諸如心物二元等之二分，都根源於此。形上學有關世界存有最後一論旨為：從世界事物之存有樣態言，世界是三分或三層的，即柏拉圖所言床之三層樣態「意念·實物·摹擬」即 Ideas — Nature — Art。這世界之三層存有，為形上學有關世界存有之第三個論旨。世界單一化為現象、表象或映象，世界二分為知性感性或心物，世界三分為思惟之觀念、實物之自然、虛擬之藝術與創制，這形上學有關世界存有之三重樣態或論旨，是由一至二、二至三地層層開放出來的，是同源同根的。而這都在柏拉圖這《理想國》形上學論著中全部奠定了。世界作為現象或表象<sup>1</sup>，及世界作為知性

---

<sup>1</sup> 柏拉圖之映象只是這現象或表象之最具體客體性之實物模式。而表象則是其最從主體之認知能力而言之主觀面之模式。一從實物言之現象之呈現性，另一從認知主體言之現象之呈現性。

與感性之二分這兩形上學對世界之存有觀法，我們在前面已說明過了。在柏拉圖中，亦主要見於線喻與洞穴喻這兩部份。今讓我們對第三種對世界之存有觀法稍作說明，作為對柏拉圖這前期首次對形上學體系性的開創作一終結。

首先，在觀念、實物與創制這三者中，世界之為世界原本最是實物的。人是活於由種種物所形成的事情世界中。實物與事情是世界最具體原先之狀態。自哲學之出現，真實移離這實物世界而落在觀念中，這觀念無論是作為理形，抑作為我思或精神之理念，直至黑格爾都大體上沒有改變過其地位。相反，作為這觀念之真理性之極端反面，創制或摹擬性創制，從其必然為依據觀念始有之創制言，從其只是對這觀念所思之真實性之體現言，始終擺脫不了觀念之地位。從這點言，在觀念知識模式下之文明創制，包含其實物在內，都基本上是一觀念世界或其延伸而已。若如是，從何言與觀念極端相反時之摹擬世界及其對反之真實性？表象若只是對觀念或觀念物<sup>1</sup>之表象的話，此時之表象確實不能如所表象者之真。把畫家的繪畫視為對實物的摹擬或對觀念的表達都只是把這樣的表象引回觀念之真實性之下而已，因而這樣的表象必然只能為摹擬，只能假。觀念所害怕之真正摹擬並非是這樣的。若仍以繪畫為例。藝術作品之為一物，實非從摹倣其他真實物而成。若一般實物只是其觀念之某一體現，因而不能稱為在其自身者，藝術作品則不同。從其獨一無二性，藝術物才嚴格地言，真正是在其自身之物，因而都非單一本質概念之實現，而是連任何觀念都無法窮盡或解釋之在其自身物。正由於這原因，藝術這類表象，

---

<sup>1</sup> 物自身或本體界。

突破了觀念世界，使觀念失去其作為窮盡真理之可能，因而亦使觀念不能作為最終及唯一的真理。像繪畫或藝術這超乎一切觀念之外之特性，在觀念主義下，仍始終以觀念解釋，縱然明知這是不應該及不可能的。康德在《純粹理性批判》討論純粹理性的理想時說：「理性的理想就是如此。它必然總是依據確定的概念，並作為行動或作為鑑賞判斷的規則與原型。想像力的產物則完全不同。沒有人能夠說明它們，或者給它們作出一個可理解的概念來；正如勾劃（Monogrammen）那樣，與其說形成一種確定的意象，毋寧說形成的只是一些無規則可確定的、從種種不同的模糊經驗而來的圖像。這些正是畫家與相士們宣稱在他們腦子裡的表象，作為他們的創作或他們的鑑賞判斷之不可言喻的影象。這樣的表象可以稱為——雖然不十分正確——感性的理想，因為它們——縱然無法提供可以說明或加以檢查的規則，是可能經驗直觀不能達至之模型。」<sup>1</sup>若理性的理想仍是依據概念始有，這感性的理想與真理則是突破概念的，概念與知性都無法說明的。在這些表象或映象前，概念只是其附從而已，非如原先，種種實物之個例只是本質觀念之附從那樣。若對理形之直觀為知性的，對這樣的「感性物自身」的直觀<sup>2</sup>則是感性的。藝術的真理，若有，是對知性真理如此破壞性的，因而正是觀念世界的反面。以摹擬或摹倣稱之，實是把這樣的真理與事物，從屬於觀念及其附從之實物世界而已。藝術中之寫實主義與今日所謂之觀念藝術，都實是背叛這藝術原有之特殊真理性的。若真理一直以來都為知性真理所佔有，而藝術及相關的創造只為摹擬之虛假，這另類之真理，隨著十九

---

<sup>1</sup> A570 / B598。

<sup>2</sup> 這裡「直觀」一詞取其原有之真理義，非後來康德的經驗義中之直觀。

世紀美學存有觀之再發現，將成為對反這哲學觀念論傳統的未來哲學方向，無真理之真理——摹擬思惟，將帶人類進入另一極端，而這一切，在柏拉圖世界存有之三分中，早已被命定了。人類歷史，從存有言，因而是一形上學史，一由觀念世界轉向藝術式表象世界之歷史。十九、二十世紀只目睹這轉變之開始而已。而摹擬一直只是這類事物其表面之樣態而已，就如同藝術作品表面上是摹擬實物而成那樣。在思惟層面，自尼采後，思惟之真理性實只是對以往之真理思惟之一種摹擬而已，在這表面摹擬背後，思想有其自身脫離真理時之創造性，故非作為客觀真理，而是作為未來世界之“真理”，一種非真理之知，如巴塔耶所謂之「非知識」(non-savoir)那樣。這一轉向，並非只是一種由知識轉向美學性存在之過程，因美學出乎意料之外，實是由柏拉圖所建立的。不，對立知性的並非美學與美感，而是藝術。美學只是擺動於這兩者之間而已。於此我們始明白，為何亞里士多德從《詩學》(創制學 *poiësis*) 切入，非只如柏拉圖那樣，試圖以美學取代藝術，而是直接從轉化藝術這對立知性之立場著手。亞里士多德因而給予摹擬與虛構其在知性真理中之地位，以此同化其敵人。摹倣 (*mimësis*) 在亞里士多德中再非如柏拉圖那樣，只是重現性的表象，而是創制性甚至虛構性之表象。而其目的仍是為了表象某種真理的。怎樣的真理？若物理學及種種科學各有其實物對象，若政治學為國家之學問而倫理學為以存在之幸福為目的，那麼，有關人之自身，無論是其性格抑是其作為之偉大性，這樣的知識對象，即為詩悲劇之對象。而詩學即為對這樣的真理之反省。當亞里士多德明言詩非對人之表象，而是對行動之表象，只是由於行動故始表象人時，這明顯是哲學對人之再一次閃躲。正如柏拉圖

對人心之閃躲一樣，把人心之真實視為心之低賤部份，而只承認理性計量之心為唯一至善之心。無論柏拉圖抑亞里士多德其實都很清楚，詩與悲劇其對象都唯人及人心而已。那麼，亞里士多德怎樣說明詩之真理性？《詩學》這樣說：「從上述分析可清楚看到，詩人的職責不在於述說已經發生的事，而在於述說在可然或必然的事態中可能發生的事。歷史學家和詩人的區別不在於是否用格律文寫作，而在於前者記述已發生的事，後者述說可能發生的事。因而，詩是較歷史更富哲學性、及更高貴的，因為詩述說普遍的事，而歷史卻只記載特殊事件。所謂『普遍的事』，指可然地或必然地，某一類人可能會說的話或會做的事。詩要表現的就是這種普遍性，雖然其中的人物都有名字。」<sup>1</sup>在亞里士多德這有關詩之目的與真理性之說明中，我們實仍可清楚看到，這仍是依據柏拉圖這普遍性與特殊性在真理等級上之差異而作的。差別只在，柏拉圖只把普遍與特殊用在事物之真理上，鮮用在人事行動上，從不以可變動事物為真實故。縱然如此，我們仍不能就這樣以為亞里士多德確實對詩之真理性有所肯定，因詩所表象者，始終只是事件之行動與情節而已，而這是必帶有虛構性的安排的。對這種既真亦假的人行動情節之表象，其最終目的，對亞里士多德言，也只是帶給人們快感而已，就算這是淨化帶來的一種心靈上更高之愉快或暢快<sup>2</sup>。事實上，當亞里士多德把詩藝的產生歸源於人有

---

<sup>1</sup> 《詩學》第九章。

<sup>2</sup> 有關淨化，亞里士多德雖然說會在《詩學》中詳加分析，但由於缺佚，仍是應以《政治學》第八卷第七章為最具啟發性者。現讓我們依據文本重新閱讀。亞里士多德在這裡論及音樂教育時指出，音樂之目的有三：教育、淨化、逍遣：「音樂應以教育和淨化情感為目的，第三方面是為了逍遣，為了鬆弛與緊張的消釋。」為達成這些不同目的，旋律亦應相對地不同：「顯而易見，所有的曲調都可以採用，但採用的方式不能一律相同【指在不同目的時應以不同旋律方式】。」在此之後，



亞里士多德隨即說：「在教育中應採用道德情操型」。之後，當他立即說：「在賞聽他人演奏時……」，這指以淨化及消遣為目的的兩種情況下，因兩者都同樣是對他人演奏之單純聆聽。而對應這兩種情況，亞里士多德故說：「可以採用行為型和激發型的旋律。」之後，亞里士多德先從淨化與激發型旋律之關係開始討論：「因為某些人的靈魂之中有著強烈的激情，諸如憐憫和恐懼，還有熱情。（…）」這些人，當他們聆聽到「神聖莊嚴的樂曲」時，「很容易產生狂熱的衝動」，「如瘋似狂，不能自制」，因這時之「樂曲使用了亢奮靈魂的旋律」。在述說完音樂之淨化後，亞里士多德繼而說：「與此相似，行為型的旋律也能消除人們心中的積郁。」這裡所指的，是音樂之消遣目的。亞里士多德解釋說：「觀眾【或聽眾】有兩類：一類是受過教育的自由人，一類是工匠、雇工和其他諸如此類的鄙俗之人（…）」這兩類觀眾，其實就是淨化與消遣兩者所指的。淨化之作用，因而是專就受過教育的自由人而言的，而因其教養，故淨化是針對靈魂而言的。在這種莊嚴神聖的音樂中，有教育的自由人之心靈得以提昇，其情感隨著音樂而昇華，轉化其心靈中之憂慮與恐懼。因這些受過教育的人，由其教養而易見人類之苦痛，一方面對受苦之人有所「憐憫」，而另一方面，亦對自己處於如此境況而感到「恐懼」。【「恐懼」，因對象是可怕的。亦由這感性之可怕，始同時反映出精神之力量與崇高。至於「憐憫」，因若此引起恐懼之事物無需同情，這表示此時之對象是罪有應得的，如此只會構成喜悅，非真正的恐懼。沒有真正的恐懼，或光只是單純的害怕，而不同時有對對象之憐憫，是不會有精神之崇高打救之力量的。既同情又恐懼，而仍有所克服與自我（恐懼）之超越，如此才是精神崇高之表現。】其他非自由人，因已是非自由的，又由其鄙俗性，故不應對存在有如此感受，亦不會心靈向往更高之昇進，故不應與淨化有關。激發型的旋律，及其對心靈之淨化，應獨與受教育之自由人有關而已。至於這些鄙俗之非自由人（工匠、雇工，及參加競賽的人），亞里士多德認為亦應為他們「設立一些令後一類觀眾開心的競賽和表演。這些音樂應當符合他們偏離了自然狀態的靈魂，由於這個緣故他們喜歡聽怪異的曲調，偏好緊張和過於花哨的旋律。」

以圖示總結亞里士多德此音樂論如下：

【旋律型之三類】	【目的】	【對象】
一) 道德情操型（穩定的性情，如平靜、穩重等）	教育	青少年
二) 行為型（表象各種行為或作為行為（如競賽）之背景音樂）	消遣取樂	受過教育的非自由人或鄙俗人（如工匠、雇工、參賽者）
三) 激發型（亢奮心靈的、神聖莊嚴的）	淨化情感	受過教育的自由人

摹倣的本能及由摹倣中得到快感這兩原因時<sup>1</sup>，人這摹倣本能，實是其一切學習之唯一方式。人必須看到、體驗到、經驗到其所學之對象始能真實地學會，是不能在不見中單由講述或轉述而能見其對象的。而此看見，必使其學習多少帶有摹倣性。看著理形而制作，這故仍是某義的摹倣的。而在詩劇中，當詩表象的是人之行動之前因後果（情節）時，這是說，是透過詩，人才學會人行為之道理。詩故是人對人之學習，行為作為之學習。這是撇開法律規範與道德風俗外，人原始本性之一種學。不過，對柏拉圖及亞里士多德言，這樣的學習必然對人而言非本質性的，社會規範與教育規範之學，對他們而言，始應是根本的。<sup>2</sup>故亞里士多德在這裡多附上快感這意義，否則詩仍是未見其具體意義的。以此世俗義而言詩，縱然表面上給予藝術其表象與虛構性創造某一真理理性位置，然始終實仍遠去藝術其在古希臘中之獨一真理性的。這藝術之獨一真理理性，亦即藝術原初之真正本質，而此在於，神性化或神格化一切人與事物，透過種種表象使人看到，存在的一切其神性的一面，以之作為存在的唯一依據與價值。今日藝術雖不以神性為對象，然他者之真理理性，始終仍是藝術在世間存在中，所引進之生命肯定與動力。

---

<sup>1</sup> 《詩學》第四章。

<sup>2</sup> 若把詩視為以行動之情節為主，對這樣的對象，當然非人所必須摹倣地學習的，特別當這只是一種戲劇表象上的虛構，而非真實的人及其行為之德行真實。但對古希臘來說，詩反而非以行動作為為學習對象，情節與行為只是如命運般之背景條件而已，在其中所顯的，反而是人之人格及人之道。這才是對古希臘言首要的。行動與情節，只是詩之表面而已。性格與人格，這是神性的，而故事情節，這是世俗的。亞里士多德在這裡明顯是扭曲了。就算對如古代中國，詩仍只是人心志其懿美之體現，是為興發此心對懿美之向往而始有，絕非為其中任何故事情節的。西方這第一本詩學，對詩因而實是多大的誤解與歪曲，以詩之目的為快感，這是對詩多大的一種世俗價值觀法。

## 柏拉圖之美學思想

若亞里士多德本已知道藝術與人真理上本有之獨特關連而扭曲之，柏拉圖則不然。柏拉圖既不以藝術為真，亦不以人作為人可有其真實。故對原先藝術之場域，首創美學之領域以取代之。從這點言，柏拉圖確實是第一個美學家，亦同時釐定出美學的規架。藝術得回其在真理中之地位，這是後來歷史逐漸之事。柏拉圖這美學之首創與形上學有怎樣的關連？

柏拉圖之美學思想，主要從兩方面建立：一、美是從國家整體之美而言，即從美與城邦之建立言。此為人與人存在之整體言美。主要見於《理想國》。<sup>1</sup>二、美亦從個體或個人自己言。此時之美，是從人作物個體時之美言。即其心靈及性格之美。此美，主要為其對美之愛，其愛之充滿（以愛為動力）、其教養（如音樂教育），及其對真理（哲學）追求之心。此主要見於《會飲篇》及《斐德羅篇》。我們在這裡只對柏拉圖這美學思想作一略述。

當柏拉圖把藝術視為只是摹倣因而虛假時，他是期盼美必須與事物之真結合在一起的，甚至希望美能成為世界美好之動力。使世界更美好，這也就是對柏拉圖而言使世界更真實了。故當藝術家只從事作品之制造時，甚至表面上只是從事摹倣活動，而非真實地制作時，柏拉圖始不得不把如此之藝術創作視同虛假。當然對古希臘及其藝術存有言，藝術明顯是與真理相關的。因而柏拉圖與古希臘在這問題上之差異，實是兩者心目中的「真」不同而已。非誰真誰不真。而此差異在：柏拉圖之真是從存在之現實

---

<sup>1</sup> 或包含《大希庇亞篇》。

性言，從這點言，理形之真亦是現實的，因是物世界之真故。相對於此，古希臘之真是從神性理想之超越性言的，是存在神性理想之真，非存在之現實之真。

若對柏拉圖言，美能同時為人類存在之更美好之動力的話，這時從人這方面言，美必須是與人類心靈相關的，因在萬物中，唯獨心靈是真正創制之源，亦是一切行動之根本。在心靈以外之行為與製造，只能是虛假的，或虛偽的，如基於利益而為時那樣，是沒有心靈之向往美善價值這一動力的。什麼是從美言之心靈？什麼是從美言之靈魂？在什麼情況下我們才看到從美與創制言心靈之存在？心靈，這也就是愛了。人若沒有愛，也就是沒有心靈了。<sup>1</sup>因而那使心靈成為心靈者，即愛而已。沒有愛，是沒有心靈的。人如是，事物亦如是。若愛使心靈成為心靈，那麼，什麼使心靈具有愛？什麼是愛發生之原因？使愛發生，這也就是美了。在美之前，愛慕生。由此愛慕之向往，人與物呈顯其心靈之真實。在美之外，是沒有所謂愛的，否則也只是自私之佔有慾而已，非真正的愛。只有體現為對美之愛，才有真實的愛。故如性慾般對快感滿足之渴求，並非真正的愛，因與美之期盼無關故。相反，真正的美，是體現在心靈之愛之內的，是基於心靈中之愛而始有的。在愛之外，亦同樣沒有美。如同在美之外，沒有愛一樣。美因而再非是感性中之快感或愉悅而已，更非只是一種在觀賞中之對象之內容。美在心靈之愛中始有，而在此心靈之主動性之外，是再無美之存在的。人若不向往真正的美，是不會有真正的愛的。而同時，人若沒有真正的愛，是不會有真正的美的。心靈之美在

---

心靈在這裡非從存在事實言，而是從人類創制事物時背後或內裡之動力言，亦同是事物於成就過程中是否一真實之成就言。

其愛，而心靈之有所愛，在其心向往美上。此柏拉圖美學之基礎。那麼，愛是怎樣的一種動力？在人類及萬物中，唯獨愛這一動力是人走離其自身、遠去自身，而迎向對方並與之結合者。其他一切動力，都是為自己的、自私的，因而由佔有而分裂及對立。在對真正之美之愛中，唯獨此動力不再分裂亦不對立，因佔有之慾望，也只是朝向醜惡而已，非朝向真正的美。愛之走離自己，非為自己而擁有，如「君子成人之美」那樣，是實現美時的動力，非制造醜時之力量。那麼，什麼是美？當柏拉圖每次提及美都強調美之自身時，這是說，美並非從任何具體事物而得，並非任何具體事物個別之素質與特性。若於人自己，美即其心靈之愛，那麼，在萬物中，美即萬物在其靜穆中之和諧、秩序、一體、一致之境象。這萬物之靜穆或平靜，也即萬物之各在其自身及各是其本性時之存有樣態。而美之自身，從萬物而非只是從理形言，正是此物之各是其自身或各在其自身而存在時之平靜。一方面這是萬物「整體」所呈現者，因美之自身不能從個別事物而言故。但另一方面，這又是從事物之「在其自身」而言的，因美是從在其自身言，非從事物之在他物中之偶性言。美從萬物角度言時，因而是萬物整體地在其自身之狀態與境象，一種在萬物中呈現之平靜與靜穆，一種整體和諧與秩序之關係。美是這整體之關係，非個別事物的，亦非遠去自身的。正因美是這樣的一種整體關係，故「美」實同為「真」之體現，即在存在事物中，在我們這一感性事物世界中，真唯一體現之方法。在美中，我們所見的，唯「真」本身而已，即在感性萬物中，其存在之至高真實而已。只有當人對美之愛是對如此一種整一之美之愛，其愛始是美的及真實的，否則也只是對種種個別事物之欲望佔有而已，非愛。同樣，只有

當美是基於這一走離自身而迎向對方之愛為動力時，始有整一和諧靜穆之可能，否則，美是無法整體的，亦無法是平靜的。這平靜一體和諧之存在，也就是理形般之永恆了。美因而是永恆其在感性中之體現。愛成就了永恆，非由對一事物永久之擁有，而是使萬物溶合為一體，由一體而永恆（無所分裂）。對柏拉圖而言，永恆非如神性般之永恆不朽，非人自身之永恆化。對柏拉圖，心靈本來是不朽的，因而對人而言，實無所謂人超越死亡而不朽之事。超越死亡而不朽，這只是人超越其感性存在而企求一知性之不朽，但這始終非從美學言的，非從美言之永恆。若靈魂本已是不朽的話，這心靈若更能企求的一種永恆性，因而非由感性至知性之過程，而是那本不朽之心靈更求其在感性世界中之不朽之努力。不但是知性世界超越其自身而求在感性中之體現，更是心靈求其在感性世界中而永恆之一種努力。這一種在感性中之永恆不朽，亦即生殖與種種在此世中之創制。這些創制，或為身體的（生殖），或為心靈的，而此即藝術作品之創制、社會制度及國家法律之制訂，及知識與德性之實行等。這些都是人期盼不朽時所作之種種努力，愛之種種感性體現，亦為美在此世中所具體地成就之美好。從美而來之愛所作之種種不朽努力，因而存有地從人之創制而言結合了理形世界與感性世界，並為理形之感性體現時之動力。理形世界與感性界之關連，再非在那不可能的「分有」（participation）上，而是在兩者之外作為第三中介之「心靈」上。特別在心靈所具有之愛之力量及其對美之向往上。這心靈有二種：或為宇宙存在客觀的「宇宙之心靈」<sup>1</sup>，而此即大自然事物存

---

<sup>1</sup> 見《蒂邁歐篇》。

在之原因與根據，即由工匠神依據理形所塑造出來的秩序世界。或為人之心靈，而此即人類種種創制之原因與根本。這人類之種種創制，若非先由於美，是無法有此愛之動力的，其一切作為，也只能既醜且偽而已。美因而為真理之感性體現，即為真理本身。美學自始便是美學形上學的，如同在古希臘時，藝術亦本是作為藝術形上學出現一樣。若愛是感性向上之努力，那麼美也就是知性界真理往下之體現。在這美之愛與愛之美中，兩個世界結合在一起，如愛人與情人之結合一樣。各走離自己而迎向對方。從知性界言為真，從感性界言則為美。<sup>1</sup>美除了是知性界與感性界之結合外，她更是那在感性存在中使人類心靈向往知性真理之途徑。當美是在感性界中對一切存在整體平靜的、和諧的靜觀時，這一「靜觀」(theasthai)，也同就是在知性界中對真理之「思惟」(theôria)之本。美之靜觀或觀賞，是真理思惟在感性界中之對應。美之靜觀引導並促使(形成)我們領悟純粹思惟這一真實。她就是此思惟而已，只不過是在感性存在中所體現出來而已。美與愛，因而與求真理之知性思惟同一。對美之愛神，因而也就是對智慧之愛者，而這即哲人而已。也由於對美之愛實即對理形真理之愛，故如理形之靜穆與永恆不變一樣，美是在此感性存在中之平靜與靜穆，萬物永恆不易之一種總體和諧之真實。美因而是感性存在中那恆常不變者，即理形之感性存在，簡言之，事物(萬物)之自身存在與真實，及由人依據理性而有之種種創制與制造。

柏拉圖這傾向知性與從真理而言之美學，實為後來美學之規律。縱然美學必須從感性言，但美作為感性之為感性之最高真實，

---

<sup>1</sup> 而善是在兩者之上使其真及使其美者。

始終仍無法在知性與真理外而言。亞里士多德表面上似先創立詩學，但無論從美學抑從藝術言，《詩學》都是遠去了形上學所言之真實的。也從這點言，《詩學》故非西方美學與藝術論之本。而美學形上學在柏拉圖手中之創立，這美與真本然之連結，使後來縱然世界存有轉向美學，表面上以感性真實對立知性之知識真實，然縱然如此，都仍是無法徹底遠去知性與真理之形上性的。也因這形上性，無論美抑藝術，都無法回歸其真實，即從人之懿美及從人性之美言藝術，不過這些問題，非我們能在這裡討論了。<sup>1</sup>有關柏拉圖之美學，我們在這裡只作此粗陋的分析。日後若有機會，再另行作更詳盡的說明。

## 柏拉圖晚期之形上學

從以上有關柏拉圖前期思想之分析，我們可總結說：從現實存在言，柏拉圖是把古希臘宗教世界導向一以法律為基礎的城邦政治世界，而在形上學方面，首次把自巴門尼得之存有之真實世界與現象之虛假世界這樣的真假二分模式<sup>2</sup>具體地運用在現實世界中。柏拉圖利用了映象之虛假性，達成這一真與假二分模式之在各層面中之展開與應用。在世界存有方面，從《理想國》線喻中，藉著數學之把感性物體視作映象這一事實，說明了一切現實世界中物體，從一形上的或知性知識之觀點言，是虛假的。若非由於數學，就算現實世界之物體是感性而非知性的，這仍無以說

---

<sup>1</sup> 讀者可參考我們的〈懿美與美〉一文。

<sup>2</sup> 在古希臘中，真與假非二分地對立的。世界存在之虛假與虛構，亦是唯一之真實了。在此虛構世界之外，是沒有另一真實世界之可能的。因而把真與假二分地對立起來，形成一真實世界與另一虛假世界，這樣的二分，只有由哲學之觀法始可能。



明物體世界從知識角度言之虛假性。這一說明，正是線喻之目的。在說明世界之作為理形真實原本與作為虛假之映象這一二分後，洞穴喻進一步把這真假二分之模式運用在人類身上。人因而二分為兩類：真理性的人與虛假的人。所謂虛假的人，也即奴役狀態之人。這人之虛假性，非從其作為人時之虛假性而言，非從人之種種人本性之虛偽性而言，而是從人所面對之對象言。面對虛假對象之人類，即為虛假的人。而當人只把目光定在眼前之實物世界中的話，換言之，只定在映象世界中的話，人也只能是虛假的人。故只以形象為對象的古希臘世界，也只能是一虛假的人世界。一切只為映象而已，非物自身這存有之真實。若線喻與洞穴喻分別從物體世界及從人類本身區分真與假，那麼，《理想國》結束前之床喻則把最後之層面，從存在中「制造活動」這一實踐層面亦納入真與假之二分模式中。一切活動，特別是生產或制造活動，亦二分為真實的與虛假的兩種。工匠仰觀理形時之「造」是唯一真實的，而其他的一切「造」，如藝術之創造等，由於只是摹倣著實物與現實世界，非由於注視理形而得，故都是虛假的。從事藝術摹擬之心靈，無論是從那一方面言，也隨著這樣活動之虛假性而虛假。柏拉圖從這幾個比喻中，故把世界事物之真偽、人之真偽，及作為與活動之真偽這世界存有之三方面，單純以知識這一唯一之真理性模式貫徹地形構出一完整世界圖像。這哲學的世界，非生命力的世界，亦非人其人性的世界，而是一知識的世界。知識即真理，唯一種真理之形態。一切非知識性的，即為假。真與假故只能是二分的，不能並存的。而對人類感性之安立，也即柏拉圖之美學，即以對美或知性美之愛欲（erôs）為全部感性唯一真實性之可能，感性與美，也只能是知性與理形之一種具體體

現而已，非再有感性自身之真實與美之可能的，更不可能在知識之人之外，有人格或人性之美。無論柏拉圖理想國其具體構想有沒有實現，最低限度，這以知識為唯一真理性及為唯一存在姿態這樣的方向，如同政治法制這存在之現實真理性一樣，至今仍為人類存在之主導模式。能使這樣的哲學真理性落實在世界中成為人類歷史，這全在柏拉圖一人上。柏拉圖這形上學，其影響是極為深遠的。

那麼，在結束有關柏拉圖形上學之討論前，讓我們最後對柏拉圖晚期形上學之轉變略為說明。

除卻最後之《法律篇》，柏拉圖晚期，從對話之人物結構而觀，實計劃一「三部曲」的寫作方案，如下：

第一組	《智者篇》	《蒂邁歐篇》(Timaeus)
第二組	《政治家篇》	《克里底亞篇》(Critias)(未完成)
第三組	《哲人篇》 <sup>1</sup> (佚)	《赫謨克拉底篇》(Hermocrates) <sup>2</sup> (佚)

這三組，各由一篇純理論之討論，及一篇具體應用或從現實歷史之說明所構成。三組各有一核心主題，應為柏拉圖晚期哲學體系之整體規劃與方面。《智者篇》論存有與現象之構成，為對真與偽（智者）之存有論論著；而對應之之《蒂邁歐篇》，則是從具體之宇宙之構成所作之說明。《政治家篇》則對政體作研究，也論及政治家之本性；相對應之之《克里底亞篇》，則具體地論述政治與城邦史。至於最後一組，從其篇名，我們猜測其內容應是對真

---

<sup>1</sup> 見《智者篇》217a，《政治家篇》257a。

<sup>2</sup> 見《克里底亞篇》108b。

理本身或對哲學真理之討論，也同時論及哲學家之人；而對應之之《赫謨克拉底篇》，則應是具體地論述哲學之歷史及哲學之現實存在這問題的。

無論從柏拉圖這晚期的著作或直接從他自己的說話，都可以看到柏拉圖這時十分在乎感性世界或現實中之真實性問題。這明顯是可以理解的，特別當他學生亞里士多德之哲學對這現世之事實是如此關注與肯定，我想，柏拉圖是再無法逃避兩個世界分裂的問題了。若亞里士多德哲學直指著變化世界而來，其物理學甚至對這變化性作解釋，柏拉圖是無法再不正視這樣問題的。但柏拉圖不是亞里士多德，不可能以他的方式解答。晚期的柏拉圖其思想之重點因而就全在這裡了，即如何轉化理形論使之亦能解釋變化世界，因而使理想能落實下來。但在這試圖回歸現實世界之過程中，我們更可看到，柏拉圖晚期以人為問題之重心這一關注，如有關真假之問題，非只從客體之理形與映象討論，而是從人自己之判斷討論，像這樣的把問題由客體轉向人主體的討論，實連後來之亞里士多德亦沒有。柏拉圖重構其體系之三部曲以「智者」、「政治家」、「哲人」而命名，而非從其對象事物，如存有與現象、政制與政體等命名<sup>1</sup>，已明顯顯示這人之轉向了。無論如何，我們實無法不驚嘆柏拉圖思想之周全細密的。

那麼柏拉圖晚期最大改變在那裡？若理形是柏拉圖形上思想之核心，改變自必然在這理形一概念上。若理形在前期是靜觀的真理對象，是一在其自身因而割離於現象世界之存有，那麼，晚期之柏拉圖針對這理形多用了一概念：genos，我們暫譯為「族

---

<sup>1</sup> 像《法律篇》或《理想國》那樣。

類」。這概念在柏拉圖早期思想中已存在，只未被廣泛運用而已。作為對比於「本質」，「族類」雖亦是在過去已完全存在的（過去完成式的），但它與歷史之進展，與每個事物之根源或系譜有關，揭示出每一事物之過去、其來源、其出處本來、其族類或家族<sup>1</sup>。故此「族類」一概念實已不再從理形這本質世界之靜態完成觀事物，而是從我們這變化、生成、發生性世界之動態歷程觀，從過去所完成地發生之偶然性觀，從現有事務之根源及來源觀。理形作為族類，因而是事物之來源，其在變化中之根本，其從源頭根源而言之「類」。既有本質及是其所是，亦可解釋及關連於事物之變化與發展，因而同時可應用於變化中之事物並接受這變化事實，於變化中仍能說本質與本源，仍能歸類。族類雖仍為理形，雖仍為事物之本質，但實是從事物之過去根源、來源、構成言，因而實已回歸於變化世界內，在時態歷程中而言其本質根源了。早期之辯証法，如對一事物之界定、以矛盾回駁，及種種藉類比而作之証明等等，在晚期中，轉變為一種「分類法」或「類別法」。從「分」「類」中追溯根源，以尋回其「類」，這是《智者篇》及《政治家篇》所強調之方法。

柏拉圖這「族類」思想明顯是繼承古希臘神話學之系譜思想的。系譜在希伯萊及在埃及中，本也只是神與人或皇族與奴隸二類之分類而已，但在古希臘中，像在赫西俄德之五個族類<sup>2</sup>中，族類不只是一種二分性的劃分，而更是種種性格、存在境況、心態、根源等等之分類，換言之，是對存在的一切對象所作之整體分類。這作為一切事物基礎之範疇，不只具有階級或教育、血源上之等

---

<sup>1</sup> 「家族」一詞亦 *genos* 一字。

<sup>2</sup> 金、銀、銅、英雄、黑鐵。

級意義，它更是事物成其為如此時之基礎與基素，因而仍是本質性的，仍是事物之實是之根源，非只是階級地位或社會地位之一種價值而已。因而對一切存在，《智者篇》首次提出五個族類<sup>1</sup>之說法，即「存有」、「靜止」、「運動」、「相同」、「相異」。這五者，是一切存在與一切事物根源性之範疇或基素。雖仍是知性的，但我們不能不說，「範疇」這構成素的思惟模式，已在柏拉圖這晚期出現了。若族類這概念取代理形，那麼，「交織」(symplokè)這類與類之「結合」(koinônia)活動則取代以前「分有」或「參與」(methexis)這概念。這時期之柏拉圖對種種交織之研究，是為了進一步明白交織若用於事物之深層存有時在理論上將會遇到的問題。但無論如何，這晚期之世界圖像，是由種種根本之族類其交織而生成之一種世界，非只是在其自身之理形與感性世界分割之一種世界。族類與交織是為了解決現實世界之發生性或生成性而誕生的。在《政治家篇》，政治故再非一般義下之政治體制或法律制度等之問題，非只是建基於貧與富、善意與被強迫、依從法律與對立法律等政體制度之問題，而是對族類之建立，是人其形態之建立<sup>2</sup>，非只是制度或事物之建立。政治先是一種人種或人性之制造與建立，既從政治家（國王）其人之族，亦從人民百姓之塑造，透過特殊通婚，編織出國家之網，既達成神性的結合，又達成人性的結合，使人與人之關係織造成一統一的、自然地和諧的、人性地友情的、公民們緊密地聯結在一起的國家。自君王之族類至人民之族類關係，《政治家篇》故是從人之族類與交織而成之一種新的政治學。

---

<sup>1</sup> 或譯作「種類」。

<sup>2</sup> 即回溯至人之本性、性格、教育等而成之形態。

那麼，在這族類與交織之思想下，柏拉圖怎樣處置存有與映象之問題？這即《智者篇》之主題。《智者篇》從追擊智者其虛假性這問題開始，因而自然再次引入真與假、存有與映象、現象之問題。柏拉圖在 239d 放棄其前期以映象與摹倣對虛假性之解釋，因映象所相對的（所摹倣的）真實，始終只能是（事物之）「形」。而若在此後期中，柏拉圖為了說明變動之現實世界而不得不改造其「理形」這概念，連帶而來的，對虛假性或現象之假象性之解釋，是不再能用以前之映象摹倣論的。故 239e 以智者自稱盲目無珠為理由，否認不知映象為何物，以逃避由映象之虛假性達成哲學對虛假性<sup>1</sup>之界定。柏拉圖故實嘗試離開映象論這前期之方法，重新試圖說明虛假性、錯誤、假像等。為達成這目的，柏拉圖甚至不得不放棄巴門尼德及形上學原先最根本之論旨，即：「是，並，不可能不是」或「有，並，不可能沒有」這存有與非有截然二分之根本論旨，而以全力證明「非有或不存在的的事物在某些方面有（存在），而存有或存在的東西在某些方面非有（不存在）」。<sup>2</sup>為什麼？原因也很簡單。因若堅持巴門尼德原先之論旨，確實是可分辨真與偽本身，但不能把這真與偽應用在這變動的現實世界中，換言之，不能從形成過程中言真與偽。以前，一旦是形成或生成，這便不可能是真理本身，因真實者只能是在其自身之存有，不可能是離異於其自身而仍真實的。這樣的一種真理性是從存有角度言，即真理是從其至理想、至高真實性這方面言的，換言之，是從存有之價值等級而言的，猶如人們說上帝就是真理那樣。這時之真，因而是純粹的真，存有義的真，在其自身之真。從價值

---

<sup>1</sup> 因而對智者及其虛假性。

<sup>2</sup> 見《智者篇》241d。

言，這樣的真確實是真等級中之至高者，但正由於這高度，這樣的真無法是在現實世界中的，無法是在真與假其形成過程中而言的真與假，因而是無法指導或分辨在此世中所有之真與偽的。為了說明此現實世界及其中所有之真假，真假必須落在生成中言，在某種生成狀態下是真，而在別的生成狀態下則是假、是錯誤，如由哲學家口中所說的是真而從智者辯士們口中所說的則假。這一真理論必須照顧這真理與虛假性之生成過程，從這生成過程來說明真假，不在生成過程外指認真與偽其存有或存有等級上之差異而已。但這樣作為時，不是已摒棄了形上學，摒棄了從存有等級而言之真理與真實？確實如此，故理形論者在《智者篇》只被視為唯物主義者之反面而已，而兩者之錯誤正在於，他們都只從存有或存在者言真理，故一者以理形為真，而另一者以世界中之物體事物為真，兩者都只從事物之所是、其存有與存在言真，而不知真應是在生成中的，非能單純作為存有或存在事物而言的。換言之，真非「那些事物是真、那些是假」這樣的問題，非存有問題，而是「在怎樣的情況下，同樣的事物形成真而在別的情況下形成假」這樣的問題。我們必須說——縱然這非在哲學史中對柏拉圖之詮釋法，在這晚期中，柏拉圖確實已突破了先前形上學之形態，而建立了另一種形上學形態，只為後來哲學所沒有察覺而已。在形上學剛誕生如此早期中，在建立形上學之全盤基石之柏拉圖中，同一個柏拉圖實已突破這存有之用在客體真實中，甚至突破了存有之特殊優位性，「存有」只落為五「類範疇」<sup>1</sup>中之其一而已。而「非存有」這與「存有」之從來對反者，那解釋著

---

<sup>1</sup> 族類或種類，genos。

一切偽之為偽者，在這追尋偽之為偽之《智者篇》中，隨著存有地位的下降，轉化為「相同」而非「存有」之反面——「相異」(thateron)。<sup>1</sup>「相異」使一切，包含至高者<sup>2</sup>相異於「存有」，因而成為「非有」。換言之，非有非一自身之有，而是由存有透過相異之過程而至者，是在歷程變化中出現的，非根本的。其出現，只是由於相異於存有、相異於事實而為虛假而已，非一種根本的假。「非有」之存有，這即「相異」。那麼，我們應怎樣思索柏拉圖這晚期對「存有」之看法，從而明白其此時與形上學之關係？

若撇開巴門尼德不談，形上學始於把存有應用在世界事物上，並因而造成在事物背後或之上之另一事物層面或世界，如柏拉圖前期之理形，或之後之亞里士多德之實體。笛卡爾的實體或萊布尼茲的單子，這些都是種種形上體。中世紀把存有從神言，神雖非一般事物，然仍是存在事物，因而從這點言，仍是形上體。但在柏拉圖晚期中，當存有被視為只是一「類範疇」<sup>3</sup>時，這是什麼意思？這意思是說，存有並非再單純直接地落在事物身上而形成理形等這類形上事物，而是，存有只是一類範疇，為哲學家在其理性思惟時所永恆關注與參照者，柏拉圖說：「哲學家始終是依據著存有之形而思想」<sup>4</sup>。請注意，理形再非是從事物而說，存有也非是從事物之在其自身而說，因若如此，對便是對、真便是真，無法從沒有「非存有」這狀態下說明虛假性與錯誤。存有其本身只是一類範疇而已，非從落於事物身上而言存有，非直接作為事

---

<sup>1</sup> 相反於「相同」但相異於「存有」。「當我們說非存有時，我們並非指某些與存有相反的東西，而是指與存有相異者。」《智者篇》257b。

<sup>2</sup> 類範疇。

<sup>3</sup> 我們暫時把 *genos* 譯為「類範疇」。

<sup>4</sup> 《智者篇》254a。



物之真而言存有，而只是作為哲學家於其思事物之真理時，所參照之類範疇。換言之，哲人之思之所以真，非因其直見事物之理形，而是因在其思事物時，他永遠參照著、依據著「存有」這類範疇而思，而一般人之思之所以錯誤，因其不如此地參照著「存有」這類範疇而已。不只如此，若類範疇此時是作為思惟其真理之依據與參照，哲學家之所以是真理性的，因他更進一步思這些如此根本性的類範疇其自身之問題，即那類範疇可與另一類範疇結合，又與那一類範疇不能結合等等。柏拉圖稱這一最高學問為辯証法。<sup>1</sup>換言之，哲學作為哲學（辯証法），非只是思事物之真理，而更先是思事物真理所由之根源，即事物作為總體存有時其總體之所是（類範疇），非個別物之所是（理形）。「存有」、「靜止」、「運動」、「相同」、「相異」這五者，是事物總體更深層之真理，非只從個別事物之是其所是言。換言之，哲學再非只是特殊形上學對存在者之思，而是一般形上學對存有本身之思，思存有其所是，思存在者其總體時之種種存有樣態，「存有」、「靜止」、「運動」、「相同」、「相異」這五類範疇，即一切事物其所是之源，一切事物之存有，從一切事物言，非從個別事物之本質言。這對存有之源之思，確實是較前期深邃多了。而若我們再比較這理形與類範疇之差異，我們實可清楚看到，理形作為類，是從事物身上言的，而類範疇作為類，是從思想本身言的。前者從客體方面言，而後者從思想者之主體言。非作為思想者其主體之所是，而是作為其思之所是，即我們所說的思想之參照。「思存有」因而非思一作為對象之存有，而是依據存有作為範疇而思。這存有之由理形

---

<sup>1</sup> 見《智者篇》253c。

而轉化為類範疇，因而是一種主體化過程。存有再非作為對象，而嚴格言，再也沒有仰觀之形上體之真實，智士們說再沒有眼睛故。對象也只眼前實物而已，而思之是否真實，在其是否依據類範疇而思而已，非在其對象上。在這樣無形上體之形上學中，真理在那裡？就在「陳述」(logos)當中。當柏拉圖說，「走」「跑」「睡」或「獅」「鹿」「馬」三詞就算連在一體也構成不了陳述時<sup>1</sup>，我想若以最嚴格的方式理解這說話時，應是：真實存在的，並非以前以為的個別實物及其理形，因這些詞並不能顯示任何真實存在的事物或事實。<sup>2</sup>最小單位的真實或真實「物」，應如「人學習」這由名動詞結合而成之單元那樣，是可作為陳述(logos)之對象，非如單一之「人」、「床」等，在單純作為名詞時，根本沒有指認任何具體的真實對象。換言之，不單只真理再非落在任何單純的客體對象事物身上，而是落在這思之陳述上、在這邏各斯上，而且，連事物本身，再非只如具有單純本質的一種存有物那樣，而是一結合之事物，一複合體，正確地言，一非常特殊而具體的對象事物<sup>3</sup>。事實上，事物如語言符號一樣，有些可相配合有些不可，而如若真實的陳述只在這詞與詞之複合體而非在單詞內，同樣，事物之為事物，不再可能是單純在其自身的，而必是複合的。柏拉圖在這晚期中確實成就了一全新的世界圖像。不單只以往在其自身之理形之真理性轉化為相互結合的類範疇之真理性，連存有

---

<sup>1</sup> 《智者篇》262bc。

<sup>2</sup> 「這兩個例子表明，不把動詞與名詞結合起來，就無法表示任何(…)存在者或不存在者之存有。」《智者篇》262c。

<sup>3</sup> 稱為複合體並非說是由兩個或多個事物組成，而是說它非一單純在其自身之事物，而是由如「人」與「存在」結合而成之「人存在」這樣的複合體。對柏拉圖而言，存在的事物，再非任何如理形般在其自身之事物，而是如「人存在」、「人學習」這樣的事物(「人」)。

亦再不以一特殊優位的價值與地位出現，因而存有與作為「相異」的「非有」是同等地位、同等真實的：「還能聲稱不美比美麗具有較少的存有嗎？——無論如何都不能。（…）當『相異』的性質的某個部份與『存有』的性質的某個部份相互對立時，這對立——若我們可以這樣說的話，具有不少於『存有』自身所有之存有；因它（『相異』）並非表達『存有』之相反，而只是表達與『存有』相異而已。（…）它因而並非在存有上低於其他真實存有嗎？我們現在是否可大膽地說『非存有』也是具有其自身本質的事物（…）『非存有』過去是，現在也是『非存有』，……」<sup>1</sup>換言之，在真理與在萬物之間，柏拉圖完全放棄了存有等級，放棄了從真實性等級言真與偽之差別，因而再無存有與非存有之根本對立<sup>2</sup>，再無知性之真對立感性之偽，亦更無作為存有之理形對立作為非存有之映象。

那麼，柏拉圖此晚期之真理觀是怎樣的？若真與假再非落在事物上，若存在事物再無存有上之高低與真偽，那麼，真與偽全落在陳述或邏各斯上，在思本身上，非在對象之存有等級上。若再無存有等級，這是說，一切事物都是在真理上平等的，無必然真與必然假的。一言以蔽之，柏拉圖這晚期之形上學，實已再無任何形上性了。事物世界再無等級，無上下高低，無必然真必然偽，如此之世界，若不能歸宿於作為真理之存有上，若不不再是環繞著存有而形成，那麼，其最終歸宿在那裡？若非再能環繞於

---

<sup>1</sup> 《智者篇》258abc。

<sup>2</sup> 我們說過，柏拉圖晚期放棄了以映象或摹倣論解釋虛假性，但仍保留著存有與非存有之對立作為解釋。我們於此始明白，這存有與非存有之對立雖然仍是虛假性之解釋法，但意義已大不如前，因此時之「非存有」，只是「相異」而已，非再如以往真正地對反存有時之「非存有」。

物，那能環繞於什麼？回答也只要一，即環繞於人。非環繞作為存在物之人，而是環繞其知性能力，環繞在人中之真理能力，簡言之，邏各斯。前期至晚期，除了是理形轉向類範疇（族類）外，更是存有轉向邏各斯，事物客體轉向認知主體（其真理之能力）之一種形上學。固然這時之主體只從心靈之認知能力言，非從自我這位格性言。位格性的主體，如「我思」，是後來之事，必須經歷基督教神學始有。從這點言，柏拉圖的認知主體仍是希臘式的，換言之，客觀非自我性的，因而非「我思」，而是思而已，甚至非是這內在在心靈上之思，而是直在體現中的「陳述」。「陳述」即在體現中之「邏各斯」。非如以往存有及存有之思那樣，必然是真理性的，亦非如以往之知性那樣，必然是對存有真實者之知。此時之思，非從知理形或思存有而為知性，其所思之對象，也只是任何一可能事物而已。因而真與假之差異非在對象之真與偽上，真也只是述說（任何）事物之如其所是，而假則是述說相異於（任何）事物之所是。<sup>1</sup>故假若面對一「坐著的人」這一事實而說「有一坐著的人」，這陳述即為真，反之則為假。只此而已。這在特殊具體陳述中之邏各斯，雖為真理之所源，但本身再無優位性。若存有也只是一類範疇，與非有（相異）同等，那麼，邏各斯同樣，既可為真，亦可為假。原因很簡單，「相異」這一類範疇，可與「陳述」結合故。<sup>2</sup>以前在線喻中心靈之四層狀態，有本質真偽之分，今若連至高之邏各斯也無真理之優位性，心靈之四層狀態反倒過來，非從真理性言由下至上，而是從源頭言由本至末而已。本真則真，本偽則偽。這時之表象關係，非對外在者之表象，而是，

---

<sup>1</sup> 《智者篇》263b.

<sup>2</sup> 《智者篇》260c.

外在地體現之表象，也只是內裡之表露而已，以往表象為表象外在者，今表象為表象內在者，為內在之一層一層向外體現，非一層一層向外向上之體現。這前後期心靈之四層狀態，列表對應如下：

《理想國》線喻	《智者篇》
noësis ↑	↓ logos
dianoia ↑	↓ dianoia
pistis ↑	↓ doxa
eikasia ↑	↓ phantasia

這四層，在《理想國》中由於對象之差異故是一層一層上昇的、向上表象的，而在《智者篇》則是層層下降的、外者表象內者。其關係為：語論或陳述 (logos) 從其述說某一事物而為真假<sup>1</sup>；思惟 (dianoia) 也只是語論或陳述，差別只是，思惟是心靈與它自身無聲之對話而陳述是發於聲音之思想而已 (263e)<sup>2</sup>；意見 (doxa)<sup>3</sup>即此心靈之自語 (dianoia) 而有所肯定否定者 (264a)；而最後，幻象 (phantasia) 即透過感覺在心靈狀態中出現的意見 (264a)。而因三者 (思惟、意見及幻象) 都同根源於陳述，故都隨著陳述之真偽而真偽。「(…) 思惟是心靈與自身之對話，意見是思惟的結

<sup>1</sup> 界定見前。

<sup>2</sup> 在這 logos 與 dianoia 兩者間選擇 logos 為本，一由於 logos 具有較深之傳統重要性，另一我想，在於希臘始終是以一外在世界為主的存有觀法。我們說過，希臘是沒有自我之內在性的，故對柏拉圖而言，觀念本也只是外在仰觀之理形對象，而知性與感性都同是外在能力。因而這內在之思想，對柏拉圖而言，也只是對話之收回於內，自己對自己之對話而已，畢竟對話始是根本的。

<sup>3</sup> 或譯作「判斷」。

論，幻象是感覺與意見的結合。因這些狀態以陳述為源，它們因而必定有些及有時是假的。」(264ab) 邏各斯可為假，而相反，意見與幻象亦可為真，這已完全非以前的柏拉圖了。我們可說，在沒有了形上真理對象這狀態下<sup>1</sup>，真與假也只降為經驗事物在其陳述與判斷中之真假而已。晚期之柏拉圖，不只是突破其前期之形上學，而更可說是突破了形上學本身。<sup>2</sup>若我們不把這經驗事物之是非對錯視為一種真理，那麼，柏拉圖這晚期是無真理的，一切都只從現實實踐之好壞而言而已，是再沒有形上價值或真實的。除非，這樣的真理是留待在《哲人篇》所論述，但這是我們無法想像的。其缺佚可能非只是偶然的。若哲人在這《智者篇》中也只是那「按照類範疇進行劃分，不把同一的理形用於不同的理形，或把不同的用於同一的」(253d)<sup>3</sup>，那麼，能從這樣的辯証法而仍能形構出形上真理，這實是不可思議的。無論如何，形上學在柏拉圖後仍繼續下去，非從這晚期再出發，而是從其前期的。這柏拉圖之晚期，亦隨著《哲人篇》之缺佚而隱沒了。

有關柏拉圖形上學之研究，我們暫以此為結束。

---

<sup>1</sup> 類範疇非形上對象，只是對存在總體之所是之判斷而已，非本身為對象。

<sup>2</sup> 對巴門尼德這父親之弑殺【見 241d, 258c】，必同為對形上學之否定。

<sup>3</sup> 同樣參考 253d 及 259de。

## 第四章 中世紀形上學研究

有關真理，希臘哲學表面上似在探求什麼是真的，是神靈、是水、是火、存有、理形、實體？但從這些內容之不一並且沒有一定定向，我們反而可感到，這有關真實者之探索，非單在說明真理或真實「是什麼」，而更先是真理或真實應是怎樣的。無論是古希臘之神靈、泰利士的水、巴門尼德的存有、柏拉圖的物理形等等，都非為肯定其事物之真實性，而是為說明在他們心中，真實者應是怎樣的。特別古希臘神靈根本不存在，故其用意更應只在真實「應是怎樣」，而非只在「是什麼」。從這點言，希臘思想是自由及理想的，非如我們今日地現實。正因這緣故，這現實世界在希臘哲學中往往被視為只具有虛假性之現象而已，非他們心中之真實，而這些真實，縱然非現實地在眼前，但從它們具有在真理中之理想性言，始為希臘人所肯定。真理之形上性，與此種向往理想價值的心態是分不開的。<sup>1</sup>在中古之後，一旦在宗教教義

---

<sup>1</sup> 不過，我們仍應指正說，思想之自由固然從創造性言很重要，但真實仍須是真實，不能過於理想的。希臘哲學終於亞里士多德不是偶然的，其哲學之現實味甚至世俗味，已遠去希臘原本之精神了。不過，柏拉圖晚期實亦較前期現實多了。若從希臘整體而觀，神話學（mythos）確實是較哲學傳統理想的，因而我們可說，現實性應是哲學之本性，在希臘哲學中早已潛伏著。

下，至真實者被確定或限定為基督教之上帝時，一切有關真理之問，只轉化為問此一最高存有（神）是怎樣的，而再非自由地問每人自己心中認為的真實應是怎樣的。神之存在與真實，反而限制了人自己對真實性之反思與認定。神之真理形態，使真理問題轉移為問「什麼是至真實的」。若後來笛卡爾之問題是「如何確定真理」<sup>1</sup>，因而問真理之基礎與判準，若康德進而問「真理如何可能」<sup>2</sup>，而自尼采後的我們則問「為何真理」，甚至「我們能如何遠去真理」，那麼，真理在哲學史中，是明顯有一下降之趨向的。這真理之歷程再次圖表如下：

1. 真理應是怎樣的？（希臘）
2. 什麼是至真實者？（中世紀）
3. 如何確定真理為真？（笛卡爾）
4. 真理如何可能？（康德）
5. 為何追求真理？（尼采）
6. 如何虛擬真理？（當代）

從這樣的歷程而觀，我們不能不說，西方這對真理之探討，表面上似是嚴肅的真理問題，但背後是多麼地任意。這不能與其源頭之不真實性無關。我們亦可從這事實看到，神話世界、形上真實、宗教之上帝等等遠去世界真實並帶有思想上之虛構性的真理，無論其連帶創造的文明價值有多大，始終從其並非真實言，

---

<sup>1</sup> 或「我如何確定某些被指認為真理之事物確實是真的」？

<sup>2</sup> 「如何可能」明顯是較「如何確定」更甚的。「如何確定」只是確定性問題而已，而「如何可能」是帶有質疑其可能性的。



於人類回歸真實性之努力中，是多麼地誤導。

讓我們回到中世紀形上學問題。

撇開每個形上學體系自身所可能引申出之問題不談，形上學之基本問題主要有兩大類，一為其形上真實本身之問題<sup>1</sup>，二為在此形上真實下對世界看法之問題。問題明顯只有這兩大類而已。若把這兩類問題放在中世紀神哲學中，前者主要為三位一體這神哲學問題，而後者即《神學大全》之問題。神因可從基督教教義切入，及亦可單純作為哲學家理性上之神，故第一類關於神本身作為形上真實時之問題，可以是基督教教義下之神本身之問題，而此即三位一體這奧義。三位一體幾近就是全部神學之主要問題，猶如形上真實本身就是全部哲學問題一樣。若從哲學理性下討論神，這即神存在及神是怎樣的實體<sup>2</sup>這兩類問題。三位一體雖是從基督教立場切入，但因基督教思想是西方中世紀這段長久歷史之思想基礎，在西方這哲學傳統下，三位一體是具有重要而深遠之哲學及形上學意義的。它甚至是形上學不可或缺的一環，構成形上學思想之重要內核，非只是宗教內部之神學問題而已。至於《神學大全》之問題<sup>3</sup>，主要是從神作為最高存有與天地萬物中

---

<sup>1</sup> 這除了是探討這形上真實本身之問題外，因其形上性，故往往也是人怎樣對此形上真實有所認知時之知識問題。

<sup>2</sup> 具有怎樣的知性、是否具有意志等問題。

<sup>3</sup> 《神學大全》之問題是 Petrus Lombardus 為考驗修習者神哲學之知識而擬定之一連串神學問題。回答這些問題，往往反映出作者神哲學之全面見解，故往往亦即其體系所在。舉聖多瑪斯之《神學大全》為例，其內容項目如下：

第一卷 一、論神；二、論三位一體；三、論創造；四、論天使；五、論「六日」之工作；六、論人；七、論神性之主宰。

第二卷 一、論終極；二、論人之行為；三、論習慣；四、論法律；五、論恩寵；六、論信、望、愛；七、論實踐與冥想之生活；八、論生存狀態。

第三卷 一、論基督之化為肉身；二、論聖事；三、論復活；四、論死後之事。

之存有物之關係。一存有者（創造者）與其他存有者（受造物）而非存有與存有者間關係之問題。作為存有者與存有者之間之問題，這故非從存有之「理」說，而是從神作為一存有者時之行為作為說，換言之，非從事物其本質之理與規律說，而是從作為之善說，以這樣的善為存有之理。這些我們在這裡不打算進行討論。

## 「三位一體」與形上學之位格問題

三位一體在形上思想中之意義是什麼？所謂三位一體，指聖父、聖子耶穌與聖神（或聖靈）。三者作為神是一，<sup>1</sup>但祂們之間又是三位，非同一位神。問題是，怎樣既是一又是三？如同是同一個人，但又是三個人？三位一體怎樣可能？或應怎樣理解？這樣的三位一體不已是超越一切理性及一切邏輯了嗎？怎樣可接受這樣的神為至高存有？若我們撇開教義而純粹從三位一體引發的思想問題討論，這三位一體是關乎神而言的。但神是至高存有，三位一體因而首先是關乎「神」之存有而言的，非為論述其他形態之存有。神之存有是怎樣的？在《古約聖經》中，當摩西見耶和華上帝而問怎樣稱呼祂時，耶和華的回答是「我永是那永是者」（Èhiè ashèr èhiè!）<sup>2</sup>。問題是，這最高存有為何以這姿態出現？

---

<sup>1</sup> 因基督教是一神而非多神的。

<sup>2</sup> 《古約聖經·出埃及記》3,14。法譯為“Je suis celui qui est (suis)”，Andre Chouraqui 則譯為“Je serai qui je serai”或“Je serai: je serai”。因希伯來語只有完成、未完成兩種時態，而無過去、現在、未來這三種時態，故 Chouraqui 以 serai 這未來形態代譯 èhiè 這未完成時態。而這未完成式之「我是」，代表著永恆將至之意思。但因希伯來從沒有西方「永恆」這一種觀念，故 Chouraqui 認為其意思應為指認那純粹超越者（la Transcendance pure）。見 *Nouvelles Cles - Entretien avec Andre Chouraqui*。2005。我們用「我永是那永是者」這方式意譯這難於翻譯的神之名。

為何這「我永是那永是者」是最高存有之名？首先，「存有」一名作為指認最高真實，無論其所指是什麼，其內容意思本都是從人理性可及之最終極真實言的，因而如巴門尼德說，「思想與思存有是同一之事情」<sup>1</sup>。除非這時之存有，非是事物之存有，而是在其自身之其他事物，如優越因（eminent cause）那樣，如神或惡魔那樣，與所是之事物異質，無法從事物推知。相反，若存有即為本質，這本質無論多麼終極性，都是從人可理解這方面言的，因其形上性畢竟只為物之形上性而已，而物始終是在我們世界之內、在我們眼前，故其形上性，終究仍是為我們所可知。從這作為事物本質之存有言，存有，無論其多麼超越或形上，都仍未出人類理性理解之外。如是，以存有為最高或最終極之真實，這同時意味著存在在世中之一切，無論形上抑形下，都在可理性地理解之範圍內。事實上，這也是巴門尼德之用意。「存有」作為名、一切名，莫不就是一種理解，「人」、「神靈」、「花朵」這些名，同亦為其物之可理解者，故亦為其物之理或理性，或其本質。名稱謂一物之是其所是。今耶和華以「永是那永是者」為自身之名，意在說，我之所是，非一般存有之所是，因而是超越的、超越於一切存有之上的，非在存有之可理解性之內的。在這「我永是那永是者」中，有兩點是應特別注意的：其一是，這名是耶和華之我給予其自身者，這名只指認我，非指認一物，因而實沒有顯示其是什麼，沒有顯示其本質。<sup>2</sup>其二是，在「我永是那永是者」中，這「永是」所言之存有，非指認任何事物之存有，也非在言存有

---

因其永是，故是超越的。

<sup>1</sup> 見前有關巴門尼德之討論。

<sup>2</sup> 從這點言，「神」這一名與「我永是那永是者」這一名很不相同。前者顯示其是什麼，而後者並不顯示。後者只指認而已，只是純名而已，非同是理解上之觀念。

本身，而是為指出，存有即我，我即存有。非言我就是存有，如以存有為先在之事物，<sup>1</sup>而是說，所謂存有，若有的話，也只是「我」而已。換言之，「我永是那永是者」或任何類似「我是存有」之陳述，其唯一之意思只能是說，所謂存有，即「我」而已。當耶和華上帝以此命名自身時，這實是哲學史中非常重要的轉變，而這轉變只能由希伯萊傳統所成就，希臘傳統不能。這轉變即存有由作為物之存有轉變為「我性」之存有，而所謂「我性」，非指我作為人或作為神這事實，而是單純指「我」這一位格（person）而已。換言之，「我」這一從位格而言之存有，是存有中之至高者，本屬神之為神者，是神性之存有。希臘之存有，那從物之是其所是而言之存有，若我們稱之為本質義之存有，那從「我」性而言之存有，則可稱為位格義之存有。這位格之「我」是獨一無二的，就算我與你都共同是人，但仍只有我是我，你與他都不能是我。指認我是「人」，這只是指認一事物而已，作為事物，可與同類事物同類，亦同有一共同之本質，可同等地理解。但作為「我」則不同。這我性只能是獨一，並不能成類，也不必指認任何事物，這我只是我，不必是人，也不必是神，甚至，是人抑是神，根本與「我」這位格無關。「我」是超越於一切事物之作為事物之上，亦與此從事物而言之存有層面毫無關係。從存有言，物始與物有關，「我」作為位格之我言，與物無關。反而與「我」有關者，唯「你」與「他」作為位格而已。物與物是一存有層面，而「我．你．他」是另一存有層面。兩層面無接觸點，無任何關連。從希

---

<sup>1</sup> 若是如此，是沒有意義的。因此時假設我們已先知存有是什麼。但若存有非從任何事物之存有言，而是從我言，而我又非一般已知之事物，我是什麼仍有待知曉，那麼，「我是存有」這陳述實無所說，我是什麼仍未知曉故。

伯萊及基督教神哲學所開啟的，是對希臘本質義存有之超越，而這一超越，如我們開首時說過，是同為對知性及理性知識之一種超越。這對本質之超越，在基督教神哲學中，主要有二：一即為三位一體，而另一為神之層層外化。前者是位格這層面超越本質，使本質再非終極的存有，位格始是。而後者即縱然在本質或實體內，本質與實體都仍可達成轉化。這本質或實體之轉化，即在基督教神學中，神之化成肉身成為人（耶穌）及耶穌在最後晚餐中祝聖聖體與聖血，而達成人之化成物或物之化成為人（麵包等同身體、酒等同血）。若不把耶穌的身體與血就即視為人本身的話，最低限度，所達成的，是物物實體與本質之轉換。這由神至人、由人至物之自身超越，是本質或實體之一種超越，因耶穌確是人，是具有人之實體與本質的，如同麵包與酒確實是耶穌的身體與血一樣，在此是達成實體與本質之轉換的。這實體與本質之轉換，在基督教之外，是在任何其他哲學傳統中不可能發生的，否則本質與實體都會失去其意義。但確實唯獨神可達成這樣的本質轉化，因而就算從本質為本言，本質世界都無法限定神，神可在本質內轉化，亦可使本質轉化。神蹟或奇蹟之哲學意義在此。位格對本質之超越這問題更嚴重，因本質之轉化始終仍在本質這層面內，沒有動搖到本質這類存有，亦沒有在本質外，提出另一種不為哲學所曾見之更高存有之層面。位格之出現，因而實扭轉了哲學史，哲學中之主體性，由此而產生。從這點言，三位一體問題，是較神之化成肉身這問題更具有哲學意義的。<sup>1</sup>那麼就讓我們來討

---

<sup>1</sup> 不過，萊布尼茲在其晚年三十五封寫給 R.P.Des Bosses 之書信中，則哲學地研究這本質或實體轉化（trans-substantiation）之問題。即其 *vinculum substantiale* 一問題。見 Christiane Fremont, *L'Être et la Relation*, Paris, Vrin, 1981。這問題可視為康德之 *Verbindung* 問題之前身。

論這三位一體問題。

位格<sup>1</sup>指在我、你、他這關係中之人格性。這人格性是物甚至動物所沒有的，唯人或較人更高之生命始有<sup>2</sup>。從這點言，如人格是在物或動物之上，位格是高於物本質的。位格之本即在「我」這一存有樣態。但我之能為我，已涵蘊「你」與「他」。單純在其自身而無「你」與「他」之「我」，是無意義的。「我」這一種存有樣態，因而從最開始，已非一在其自身之存有，也非一在種類下之個體，而是一種原關係，或先在的關係性，一種本質上是關係而非在其自身個體的存有狀態。「你」是從內在言與「我」相關者，而「他」是從外在言與「我」（及「你」<sup>3</sup>）相關者。「我」作為「我」，存有上因而是與「你」及「他」聯繫在一起的。作為一種「我」之存有，「我」並非一「在其自身」之存有，而更先是「在關係中」的存有。像在現象界之事物也有因果關係維繫著，但畢竟從每個個體承托著不同的因果關係而言，個體始終是獨立於關係的。位格不同，我、你、他這關係無法先有各別之存在而始有關係，我、你、他這位格是在關係意識中始有的。不過，我們在這裡應小心，當我們在說一存有者（舉人為例）是一具有位格之存有者時，我們是說，這人是具有一個體獨立性的，法律中之人格個體正是從此而言的。但問題是，這種從位格而言之個體獨立

---

<sup>1</sup> 位格，person (per-son)，希臘文為 prosōpon。Prosōpon 一詞同解為「面具」，因而正掩蓋著其人之自我而顯露出另一更接近角色本身、因而更理想地客觀的面貌，正從這點言，位格非用 prosōpon 一詞，而用 hypostasis。拉丁文 persona 也含面具之意，而因面具掩蓋著，故只能透過聲音而傳達 (per-sona)。但無論如何，位格非與這面具之意有關而單純指我、你、他這三者而已。

<sup>2</sup> 因而位格往往被視為是對具有理性之存有物而言的。

<sup>3</sup> 因「你」與「我」是一內在之相對，故對「我」而言之「他」，也是對「你」而言之「他」。

性，其實已必然先假定了更基層之關係性始可能。我之獨立，是相對於你與他始有的，非在你與他之外而言之一種獨立性。相反，那本完全獨立在其自身之物，不會因其獨立性而具有位格，因在這裡，根本沒有與任何存有物有一內在關連故，換言之，根本無「位」故。這種從人而言之人格之個體獨立性，那連在其自身之事物都無法具有之獨立性，因而正是從這存有之原本關係狀態或樣態而始有。那麼，為何在這三位一體中三位是一體的？原因很明白，若位格關係是單純落於個體之間，這位格性始終不可能是先在的關係，更不可能是超越於本質存有的，因後於個體故。要使位格這一種存有樣態為最高存有樣態，因而高於本質，這三位不能從三個個體之關係產生，而必先於個體之三，否則這位格關係只是個體與個體間更進一步之關係而已，如此便不可能是從存有樣態言之至高樣態。為表達這位格之至高性，其超越於本質與個體之上這存有之至根本樣態，故位格關係只能先在一存有者身上純然地呈現，而不能在多個存有者之間。因而這體現位格存有之存有者，既是一又是三。從存有者言是一，但從位格言是三。此即三位一體之形上意義。而很明顯，唯有神始能是三位一體的，因神本是最高存有故，從存有樣態言，位格最是屬神故。此為何耶和華以「我永是那永是者」這一位格自名。若位格正是那超越本質及概念之存有樣態，而在一個體中正是那超過其本質與本性者，<sup>1</sup>那麼，對位格、本質（本性）、個體性這三種事物可能具有之樣態，我們圖表其關係如下：

---

<sup>1</sup> 神之為「我」是超越其為神這一事物，而我之為「我」，亦是超越於我之為一個體人這事物。

	【位格】	【本質或本性】	【個體性】
【聖父】	神之我性	神之本性	
【聖子】	神之我性	神之本性、人之本性	人之個體性
【人類】	人之我性	人之本性	人之個體性
【動物或物】		物之本性	物之個體性

我性是本來地屬神之存有，這即「我永是那永是者」之所以為神之名之原因。「我」是神性的。而人之所以為神之肖像，因明顯非從本質本性言<sup>1</sup>，故這應是從位格言，即人是從此位格之我性而相似於神的。如此而人有自我。人有此我性之獨立性，但無神之本性而只具有人之本性，故必然墮落。若生命樹類比為神之本質，而知善惡樹為神之自我位格，那麼，只具有知識而再無永久生命的人類，必然是會墮落的。<sup>2</sup>這也說明，對希伯萊傳統言，生命始是本性或本體的，知識只成就自我而已。古希臘與希伯萊之共同重視生命，與後來哲學之強調知識與主體自我，因而是正好相反的。若從歷史發展言，形上史始於以本質世界為存有，自中世紀至康德則轉而以我性世界為存有，那麼，自黑格爾始至我們

<sup>1</sup> 否則，人便是神了。

<sup>2</sup> 人之墮落，這明顯也是一神學問題。所謂墮落，指的是人失去其神性，失去其與神本然之關係。墮落非只是心靈之下墮於感性界，而是心靈失去其自身作為心靈之真實與神聖。墮落非由於形體，因神本來也是形體之創造者，而是由於人失去與神的結合與盟約。如此，墮落是精神性的。人因眼前利益與滿足而失去與存有愛之關係，失去在存有整體之愛之真實中，這時之心靈與存在狀態，即為墮落。失去人之靈性故。而相反，人心靈之靈性（spirituality），是人直面對其心靈自身時所發展出來之真實。這一真實，在西方，仍是以在人之上之另一心靈（神之心靈）為對象始達至。靈性或靈修性，因而是心對心之關係，非心對物【就算此時之物為物知識真理】之關係。



當代，則可形容為非我性或超我性之時代，既非本質又超自我（或非自我化），既是非理性非真理性，又是回歸物之無自我性的。不過，這是以後之問題了。

那麼，從形上學之角度言，位格性作為最高存有帶來那些改變？首先，位格之出現，是形上學從物之存有轉向人之存有之第一步，若不是人，最低限度，是一具有思想生命及位格性之心靈。從這點言，位格是總結了這之前之思想上之準備的。這準備，一在亞里士多德，另一在普羅丁。亞里士多德在柏拉圖後成就了個體之真實性，並亦已有了最高個體——神。唯此最高個體雖是思想者，但仍非位格性的，中世紀哲學從這點言，可說是把這樣的個體位格化了。至於普羅丁，他可說是中世紀心靈哲學由柏拉圖、亞里士多德的物存有世界過轉至心靈存有之中介。心靈這一存有<sup>1</sup>，嚴格地言，始於普羅丁。亦透過普羅丁，神始為一個體化心靈。但亦同在亞里士多德情形一樣，基督教亦位格化了普羅丁之精神心靈與太一。

當我們說位格是一我、你、他必然而內在的關係時，這是說，我們與最高存有之關係，是一在我你之間心靈與心靈之間之關係。非再是任何心靈對理形之仰觀，也非任何主客或心物之間之認知關係。這在位格中心靈與心靈之關係，更根本地是一情感關係。這本質地與他者一體共在之關係，即「愛」這一情感之真實。非只是向外之欲望（erôs），而是在物物愛欲關係上，心靈與心靈內在一體之愛。但正因這最高存有是位格性的存有，因而心靈面對此上帝時，有著兩種關係。作為最高存有或實有，此時之最高

---

<sup>1</sup> 這裡所說的心靈，非作為能力的靈魂，而是指如中世紀哲學之內心，如人面對上帝時之內心心靈狀態或內心存有【如奧古斯丁《懺悔錄》】。

存有是理性認知之對象，因一切存有作為最高真理必然是認知之對象。但這最高存有又是一具有位格之心靈與生命，故又是情感與信仰之對象。最高存有（神）作為「存有」言時，是普遍的；但作為一「存有者」而非作為如理形等「類」存有，神這最高存有又是特殊的，甚至是如愛人與情人間之關係那樣，是獨一的。神既是「存有」，又是「存有者」。神之既作為「存有」又作為「存有者」，其既同時具有普遍性又具有具體特殊性，使基督教神哲學之知性仍是理性真理性而非盲目的崇拜，亦使在認知關係外，可有一對神具體的愛之情感關係。這愛，因對象又是存有本身而非只是一特殊個體，故可是純粹的、普遍而無特殊限制的。這普遍而無限制的愛，即「博愛」。「博」是從存有之普遍性而可能，而「愛」是從這存有對象仍為一具體特殊的存有者而可能。無論是人類對神之愛，抑神對人類犧牲性之愛，或人與人在神之下相互之愛，從形上史言，都可視為是對「存有」的一種感性情感狀態——存有之愛。因而存有之感性情感化<sup>1</sup>，實始於此。這樣的情感，因並非人倫人性之感性，故可為理性接受之感性情感狀態，因其對象始終只為純粹之存有或存有者故。這樣的愛，是智性地感性的，是既有存有者對象但又沒有存有物之狹隘與限制的。這對存有由純然知性狀態轉變為感性情感狀態，存有由物性轉變為人性，始於存有之人格化或位格化。我們知道，這樣的從存有而非從人倫而有之感性情感，確實大大地塑造著西方文明。如藝術中之情感，都與這基督教內心對神或對超越者（超越性）之愛有關，因而都是形上的，非人性人倫之美的。我稱這樣的感性情感為超越的感

---

<sup>1</sup> 而非單純從知性知識之真理而言之存有。

性情感 (transcendental affections)。西方藝術與一切表象中之感性情感，均為超越的感性情感。事實上，若正義也只是基於一種超越性而有之德性，由人向往超越的真理始形成，而非由於人倫人性之自覺與努力，那麼，我們可說，西方文明下之價值與價值實踐，都是超越地形上的。此存有在西方及在人類中帶來之影響。

若在中世紀基督教神哲學中，存有之位格化（我性之提出）是此時期形上思想之核心，那麼，我們將明白，當笛卡爾提出其「我思」<sup>1</sup>之形上思想時，這在形上思想史中，是又一大轉變。這轉變明顯在於，在位格中作為關係的「我」，轉化為作為主體的「我」，因而是獨一的、實體性的。這作為主體的「我」，一方面不再是面對另一心靈，而是面對物世界<sup>2</sup>，遠去情感關係而回返知識關係，而另一方面，這「我」由作為神之「我」下降為人之「我」，人之主體性地位，由此而突顯並確立。這些問題，我們留待討論笛卡爾時再論述，這裡只是顯示其間之涵接而已。

## 中世紀神之直觀或知識問題

除三位一體這位格存有問題外，中世紀神哲學還有一問題是值得關注的，這即對神之直觀或知識之問題。對神之直觀 (vision of God) 主要有兩種派別，一贊同其可能，另一否認其可能。兩

---

<sup>1</sup> 「我思（或我懷疑）故我在」這陳述在笛卡爾前很早便已被提出了。如奧古斯丁在《獨語錄》(Les Soliloques)、《論自由意志》、《論三位一體》、《上帝之城》等書中都有提及。奧古斯丁之 cogito 其目的主要在指出，正如真理已含藏在懷疑中【非存在含藏在思想中】，思想反映上帝，是我們重遇上帝之所，是我們回返上帝真理之途。從這點言，故與笛卡爾之「我思」完全不同。

<sup>2</sup> 這是笛卡爾重返希臘存有論之地方。

種看法都有《聖經》為依據。我們不打算進入這神學之論爭，不過，這問題也延展至笛卡爾之後。例如，馬勒伯朗士(Malebranche)則認為有此直觀之可能，而笛卡爾則否認此可能性。事實上，笛卡爾在此問題上是相當獨創的，因他首次提出，我們人類有關神，只具有其概念而已<sup>1</sup>。但在中世紀，這問題至聖多瑪斯始稍為緩和，因聖多瑪斯在《神學大全》中分辨兩個概念，對神之知見與對神（本質或實體）的理解或掌握（comprehension）。他贊同前者而否認後者，因我們作為受造物的理解能力，無法與神之理解能力相比，因而不可能掌握神之本質。同樣，笛卡爾提出有神之概念時，也作同樣的看法<sup>2</sup>。這表面上似是一個很好的解決法，但從形上學之角度言，其實已帶來很嚴重的問題。這問題是，若神代表存有，若神就是最高真理，那麼，能否對神有所知這一問題，重點不在神上，而在這人類之知識問題上，即究竟人類之認知能力、其知性，是否具有認知真理之可能？當巴門尼德提出思即思存有時，哲學對這問題之看法是非常肯定的。後來之希臘傳統也從不質疑這問題。原因在於，若世界像希臘那樣單純是一外在客體世界，這樣的世界，只有真與假之問題，沒有知之限制之問題。知識或知性之限制，始於由位格帶來之主體性。例如，物之真實性其實是隨著我們知性能力之昇進而昇進的，知識越進步，所於事物中發現之真實越不同。無論那一階段物之存有真實，都不會不為人類知性所理解。但若參雜主體之表象能力這問題時，始會出現如表象世界是否物自身世界這類知識之極限之問題。因主體與（事物世界之）存有之間，始終有著不可跨越之距離故。若自

---

<sup>1</sup> 見《沉思集三》。

<sup>2</sup> 見《沉思集三》。

笛卡爾後，當主體為存有之中心時，此時物世界之存有是否能為知識之對象，這固然成為嚴重之問題，這是心物二元之問題。若沒有主體性，問題是不應會產生的。在中世紀中，位格之我性雖未落在人作為認知主體身上，而此時之對象雖亦非在物之存存上，但當神作為既是位格的主體又同是最高存有時，問題仍然是會發生的。若我們把這位格性的神與古希臘神靈比較，問題將會更清楚。在古希臘，人亦是無法盡知神靈之意思的，因而神與人之語言往往是歧義的。但縱然這樣，古希臘並不認為真理不存在，因此時之真理，並非單純從知識而言故，而縱然是知識，亦非從知一對像（無論是神靈抑事物）之存有而言故。如藝術在古希臘中之真理性，與知識與存有都無關，而真理本身，亦大多從人類存在言，非單純關乎神靈自身。中世紀不同。中世紀之神同是存有，換言之，是全部真理之所在。<sup>1</sup>而當此時之神又是以一我性主體性之姿態出現時，相較於古希臘神靈之歧義性言，其超越性是有過之而無不及，一方面由於其知性能力之無限，另一方面由於其絕對之意志，故可完全在人類理解之外的。我性使神之存有對人類而言完全隱沒，如同在人類我性之前，物自身之存有完全隱沒一樣。這樣的隱沒即「我永是那永是者」所言之純粹超越性，由其我性而使其存有完全隱沒那樣。故非只是歧義或隱喻性而已。<sup>2</sup>問題因而是，若此時人類之知性無法認知此神之存有，這代表，人類之知性是無真理性的，甚至，人類是沒有真理可言的。因而這神之知識問題，是形上問題，不只是神學問題而已。人與

---

<sup>1</sup> 從這點言，存有作為真理之模態，是壟斷性的。

<sup>2</sup> 古希臘神喻雖往往是歧義的，但神靈畢竟也真實地體現在形象與表象中，因而世界亦是一神靈世界，神靈與神性沒有隱沒於世界或人類之外。

神這位格存有兩者之間，從認知關係言，可有三種關係，神與人或者是一義的、或者是完全歧義的、或者是類比地認知的。在傳統，這稱為存有之一義性（univocity of Being）、存有之歧義性（equivocity of Being），及存有之類比（analogy of Being）問題。之所以這樣稱謂，意思是說，『存有』一概念用在神上與用在其他存有物上，其意思是一義的、完全歧義的，抑是類比的？這問題也可說為是：神之存有與其他存有物之存有，是一義的、完全歧義的，抑是類比的？之所以舉『存有』這一概念，因這是一切概念中之至普遍及至高者，其所指認之內容，也是至為重要者。主張歧義性，因而認為人類自然知性能力無法理解或對神有所認知者，主要為神秘主義者。如五世紀的 Denys-d'Aréopagite。Denys-d'Aréopagite 故亦為負面神學之創始，即有關神，我們只能負面地說，不能正面地說。只能說神不是什麼、不是什麼，而不能說神是什麼、是什麼。這一種想法，屬於宗教範圍多於形上學範圍，故我們暫不討論。在中世紀中，較為被接受的立場，是存有的類比，而這是以聖多瑪斯為代表。這意思很簡單。我們當然無法以有限之認知能力如是地認知神，但也非完全不能認知，我們之所知，是類比地知。所謂類比地知是說，一切用在神身上之描述（名），因其意思本來自受造物，故只能視為不完全地表象神。如同一切受造物都表象神，只是不完全地那樣；同樣，一切名亦都表像神，不完全地而已。因不完全或不完美地，故非同義（synonymous），亦非一義（univocal），而是類比地。一般而言，一切名都首先是關乎受造物的，其應用於神只是比喻或隱喻地用。至於非比喻或隱喻性之名，如「善」、「智慧」等，從萬物之善由神而來這點而言，應先是應用在神身上，並作為其本質的；

不過，這些詞之意思仍應只是類比地理解而已。「存有」一名因而於其用於神身上時，其意思是類比之意而已，非同義的。換言之，神之存有與萬物之存有，由兩者本質及存有等級之差異，故是類比地同，非一義地同。這是存有之類比說。那麼，主張「存有」同義或一義<sup>1</sup>之看法怎麼說？這主張，主要以 Duns Scotus 為代表。Duns Scotus 提出以下四個理由<sup>2</sup>：一、當我們說神是一無限存有因而與受造物這有限存有有差別時，「存有」這詞在兩者身上是一義的，否則「無限」與「有限」這進一步劃分便毫無意義了，因其主語不同故。為了使進一步劃分可能，兩者（「無限」與「有限」）共同之主語（「存有」）必須是確定的。二、概念之產生，無論是透過知性抑透過感性對象，都不可能與這對象在意義上不一的。概念之產生與其對象不能只是類比地發生，「花」這概念不能與花這物只是類比關係，而必須是一義的。沒有任何概念本身能由類比關係而成。若「神」這概念只能類比地產生，那麼，在此世，我們是不可能「有」神這概念的，因在此世中，我們人類是沒有任何有關事物之概念是從與對象之類比關係而來故。三、對一主語若完全正確地理解時，是使我們能達成對其可有之屬性作推論的。若由於主語不能為我們完全正確地理解，因而我們不能對其屬性這樣作推論，那麼，我們必須繼續從正確地理解這主語著手，而不能止於對一不完全確定的主語下任何不完全確定的述說的。如類比那樣。四、若一屬性或概念不能用在神身上，這只

---

<sup>1</sup> 所謂概念之一義性是說，一概念其自身是擁有一充份的統一性，以至若它既肯定又否定地述說一事物時，這將只會自相矛盾。例如，若說神是智慧但其智慧又不是我們一般之意思時，這將只會自相矛盾。概念這一義性，因而不能如類比那樣，既用又不用在神身上。

<sup>2</sup> 見 *Opus oxoniense*, I, dist. III, q. i.

有兩可能原因，或這屬性根本不應用在神身上，或當它用在神身上時，其意思與我們理解的不同。若是後者，這只是說，根本不應對神述說什麼，因這時所說的，與我們理解之意思根本不是一致，述說與不說都同樣是一樣而已。以上是 Duns Scotus 有關「存有」一義性之論証。我們不應因 Duns Scotus 說存有是一義的便認為他必然主張我們憑藉自然之知性便可對神完全認知或可有所認知。並非如此。存有之一義性只是對我們知性能力有所肯定而已，視我們中之簡單或純粹概念與神是一義而已，至於有沒有關於神之知識，這非單純概念本身之意思之問題，而是對象之問題。因神在其自身時之本體非我們人類的對象，故我們在此世仍是未能如實地對神有所知識的。若如此，那麼，聖多瑪斯與 Duns Scotus 想法之差異究竟在那裡？當聖多瑪斯以存有為類比時，他是從對象客體思考的，而從對象之存有這方面言，確實神之存有與其他受造物之存有是不同的。相反，當 Duns Scotus 以存有為一義時，他是從知性本身之獨立性而言的，視知性為一獨立之事物，就算在神身上亦然。對聖多瑪斯而言，神之知性與其實體（本體）是同一的，其知性無需思辨，並同時亦是事物其存在之原因。我們知性之限制使我們之知不能同時為對象之創造，我們的知性必然後於其所知之對象，必然有待對象之被給予始然後能對它有所思及有所知。人類的知性只知而已，非能創造其對象的。神不同，因萬物是其從無至有之創造，全出於神之手，故神無需事後被動地知這些受造物，從這點言，其知性是創造性的，同為事物其存在之原因。康德後來稱這樣的知性為「智性直觀」(intellektuelle



Anschauung) 或「本源直觀」(intuitus originarius), 即「一本身亦給予直觀客體之存在之直觀」<sup>1</sup>。雖然聖多瑪斯亦以神為具有意志力, 但其意志與知性一樣, 都直就是神之本體本身, 永遠是相連在一起而非能獨立的。在這點上, 後來之史賓諾莎走得更遠, 以神為沒有及無需有意志者。亦正在這點上, 試圖與笛卡爾相反, 因在整個哲學史中, 唯獨笛卡爾以神為具有一絕對意志, 甚至高於任何邏輯或本質真理之上。對神而言, 像「 $1 = 1$ 」這樣的必然命題, 都無任何必然性<sup>2</sup>。Duns Scotus 雖然未至於此, 但當他以知性為一獨立之真實時, 因而神於其思中非等於同時創造其對象; 創造事物之意志力, 在神中是獨立開來的, 意志是獨立於知性之能力, 非相連在一起的。存有之一義性與類比性問題, 所牽涉的, 其實是有關知性其存有之問題, 特別是在一至高存有者身上, 這在人中達至真理之知性能力, 究竟在這樣的至高存有身上, 其存有地位與樣態是怎樣的? 特別當這至高存有者是一位格之我性時, 此時之意志能力及其無限性, 是否可在這本是真理之知性能力之上, 或最低限度, 是獨立於知性能力之外? 從存有本身而非從人言, 究竟是知性之必然性抑意志之可能性為最終真理? 這知性與(位格)存有之間之問題, 在柏拉圖與亞里士多德身上是不可能出現的。哲學之誕生正是為肯定這二者之必然關連。而在後來哲學史中, 知性之過轉至意志, 是一必然之過程, 如同存有之過轉至主體性一樣。這一過轉, 就在這存有是一義抑是類比這問題中首次出現。再更簡單地說, 以往知性是從認知一客體義之

---

<sup>1</sup> 《純粹理性批判》B72。

<sup>2</sup> 這即在笛卡爾與 Mersenne, Mesland, Arnauld, Morus 信中提及的永恆真理之創造一問題。

存有而言的，今存有位格化為一主體，因而問題，從後繼之形上學史之角度言，其實並非主要在人之知性如何認知這樣的存存上，非在人藉以達至真理之知性能力，其真理性有多少這問題上，非在表面的一義性抑類比性這問題上，而在知性若轉化為一最高位格化的存有中之知性時，這樣的知性是怎樣的？即知性之最高狀態，那作為主體（位格存有）時之樣態將會是怎樣的？明顯這樣的知性不會再如存有是客體存有時那樣。這一作為最高主體之知性，將會是知性之最高模式，亦是後來主體性哲學所可能具有之知性其模式之事前探究。我想，存有之一義抑類比這提問，其最終及最重要意義應在此。那麼，若從這角度提問，存有之一義抑類比這兩種看法，有關這問題是怎樣說的？存有之一義其實把神之知性視如人類之知性樣式的，因而兩者「一義」。這時，神之知性如人之知性一樣，是知性與對象之存在相互獨立開來，縱然創造是透過神之意志，但這意志是依據知性所思的。這樣的模式與我們人類相同。亦與柏拉圖工匠神之仰視理形以制造這模式相同。從這點言，Duns Scotus之知性觀，是傳統的。相反，在聖多瑪斯之看法中，神知性之模式與人類之知性模式是不同的。這不同如我們已說過，在於神之知性是創造性而人的知性只能是接受性的。從神這一我性位格存有之出現，實帶來了一種全新的知性之可能，即知性與對象之關係，非只是一接受外來對象之關係，而是於對象上有其主動性之可能的。這主動性雖然未必如神那樣創造其所知之對象，但最低限度，人類若有可能如神一樣是一主體的話，作為主動的知性，其與對象之關係，應有相當主動成份在內，不應只是對對象真理仰觀之被動認知而已。這主體存有在知性真理性上之突破，知性這創發性的模式，伴隨著十六、十七

世紀現代物理學之出現，首次在笛卡爾形上學中建立起來，亦為其哲學之核心問題。亦隨著這一新形態之知性，位格存有帶來之感性情感這一轉變，暫又被擱置起來。這新的知性形態，始見於笛卡爾之「方法論」，即其早期之《指導心靈探求真理的原則》。現讓我們對笛卡爾形上學作進一步研究。

## 第五章 笛卡爾形上學研究

笛卡爾形上學在很多方面都是歷史性的。

- 一、在他手中，位格之我性結合於物之真理，因而可說是復興希臘之存有論。
- 二、這時之「我」，轉化為從人類而言之「我」，因而首次成就了人之主體性。
- 三、這主體我非在「我．你．他」內在關係中之位格我性，而是獨立地單純面對物世界者。
- 四、從這我出發有關事物之知識，是創發性的，非單純接受性的。
- 五、在笛卡爾手中，神．人．物三種終極存有，前所未有地各以超越之姿態存在，各為實體，有自身存在（存有）上之獨立性。
- 六、在笛卡爾中，亦首次出現對後來哲學傳統而言，極為重要的想像力與意志力之優位性。
- 七、笛卡爾亦替現代物理學，首次奠定了物質<sup>1</sup>之真理性，不單只物質本身亦具有本質，甚至可為數學所量化，因而具有知性

---

<sup>1</sup>「物質」而非只是世界「事物」。

真理之可能性，非只是感性而已。

八、從歷史言，笛卡爾把真理往經驗世界推進一步，自此，「存有」與「真」，等同「存在的」。

以上這些歷史上之突破點，都只是從形上學之問題而言而已，其他如折光學、解釋幾何等等之成就，是不可計量的。就連康德《第一批判》之問題，都其實已在《指導心靈探求真理的原則》(*Regulae ad directionem ingenii*)一書中，完整地看到了，只是康德隱而不提而已。<sup>1</sup>

有關笛卡爾之形上學，我們主要集中在代表前期之《指導心靈探求真理的原則》及代表後期之《沉思集》兩書作分析。

## 主體性之創立：《指導心靈探求真理的原則》

《指導心靈探求真理的原則》<sup>2</sup>一書寫於 1628 年，為一未完成作品，在笛卡爾生前從未出版過。這作品計劃分三部份，每部份由十二條原則構成。第一部份討論簡單命題，第二部份討論可完全理解問題，而第三部份則討論不可完全理解問題。至今之版本只有二十一條原則，非三十六條。而這二十一條原則中，最後三條只有原則本身而無注解。從這點言，《原則》一書應為笛卡爾所沒有完成者。所謂可完全理解之問題，笛卡爾指像算數、幾何學那類本質真理，而不可完全理解之問題，亦即經驗科學與種種

---

<sup>1</sup> 之所以這樣說，因康德較喜歡提及馬勒伯郎士 (Malebranche) 而鮮提及笛卡爾，但這是十分奇怪的。

<sup>2</sup> 以下簡稱《原則》。

經驗知識之問題<sup>1</sup>。若第二部份研究之問題為抽象問題，而第三部份為特殊問題，那麼，第一部份之對簡單命題之研究，則屬普遍的。這第一部份，即所謂「方法論」。這方法論，笛卡爾亦稱為「普遍知識」或「普遍科學」(Mathesis universalis)。這普遍科學，實即笛卡爾之存有論。因而《原則》之第一部份，為笛卡爾存有論之首次出現，而這問題是相當複雜的。

在傳統，形上學分為兩門類：特殊形上學 (metaphysica specialis) 與一般形上學 (metaphysica generalis)。特殊形上學研究最高存有者 (如神)，因是特定存有物，故稱為特殊。這特殊形上學亦稱為第一哲學<sup>2</sup>，因這最高存有者亦必為第一故。笛卡爾之《沉思集》，因所探討的為神、心靈與物體這三種存有實體，故書名為《第一哲學沉思集》(Meditationes de Prima Philosophia)。至於一般形上學，因以「存有」這一般概念為對象，而非研究特定存在者作為對象，故實等同存有論 (Ontologia)。「一」<sup>3</sup>與「存有」，因而為傳統形上學之主要對象。形上學之有此兩門，非代表一切形上學家其思想都有此兩門，而是說，一形上學體系或思想，可以以其中一樣態出現的。以笛卡爾為例，從其《沉思集》而見之形上學，是一特殊形上學進路之形上學，其中也可能有對存有之看法與立場，但其主要或基本對象，仍先為神等特殊對象。相反，一般形上學也未必只能以存有為對象，「存有」也只代表至高、至普遍<sup>4</sup>之概念範疇而已，因而若一思想是從至普遍之事物切入時，這樣的形上思想，亦可視為是存有論形態的。康德的《純粹

<sup>1</sup> 有關這第二及第三部份內容之描述，見《原則》8及12。

<sup>2</sup> 「第一」一詞，源自亞里士多德。

<sup>3</sup> 「一」從最高存在者言。

<sup>4</sup> 因而至涵蓋性。

理性批判》，故亦為一存有論論著<sup>1</sup>。若笛卡爾的《沉思集》是一特殊形上學論著，那麼代表前期之《原則》一書，從其所成就的是一普遍科學言，因而是笛卡爾的存有論論著。

當我們說笛卡爾是主體性哲學<sup>2</sup>之創立者時，對這樣的判斷，我們其實應十分小心。哲學史中通常所謂之主體性，在笛卡爾中，其實只在《原則》一書中確立，而後期之《沉思集》反而是突破及超越了此早期主體性立場的。從這點言，《沉思集》因而實非一主體性哲學體系，而「我思，我在」中之「我思」(cogito)，非一般意義之主體，因而不能從「我思」而稱笛卡爾哲學為主體性哲學，除非這主體性是從另一意義言。那麼，主體性哲學意指什麼？哲學中之主體，主要從兩個意思而言，一為從人類心靈之主宰性、決定性或主動力量言，另一為從人類之獨立自主自存性言。前一種主體以康德哲學為典型，而後一種主體，在西方，始於盧梭晚年之《孤獨漫步者之遐想》。在中國思想中，嚴格言，只有後一種始是真正主體，人不應從對他人他物之決定性言主體故。不過，盧梭之人之自主獨立性，仍非真實地獨立的，這些我們討論盧梭時再說。至於從主宰或決定關係而言之主體，也可有多種，而這是從其內容而分的。以康德為例。三個《批判》各別言一種主體性，《純粹理性批判》中之主體性是從知識與知性與其對象關係言的，《實踐理性批判》是從道德實踐之主體性言，而《判斷力批判》

---

<sup>1</sup> 「我們從狹義言之形上學，是由超驗哲學 (Transzendentalphilosophie) 及純粹理性的自然學 (Physiologie der reinen Vernunft) 構成。前者只考察相關乎一般對象而非 (特殊) 被給予客體之所有概念及所有原則體系下之理解力與理性 (即存有論)；而後者 (…)」 A845/B873。康德這超驗哲學與純粹理性的自然學，因而對等形上學中之一般形上學及特殊形上學。

<sup>2</sup> 從人之主體而非從神之主體言。

則是從美感體驗之主體性言。因知性與對象關係一直為哲學視為主要的問題（存有問題），故主體或主體性往往從這方面言，亦通常主體性之意思。若笛卡爾首次把神位格之我性轉化為人之我性，因而為主體性哲學之創始，這一轉化，在笛卡爾思想中，究竟是怎樣的？

《原則》一書在形構普遍科學時，試圖建立一方法藉以窮盡人類可能具有之知識，從而定立人類知識的界限。像傳統形上學、神學，甚至道德哲學或倫理學等，都被排斥在這界限之外。問題是，成就這計畫之方法論，並非通常只是有關某種對象事物所運用之方法而已，而是人類心靈自身之原則<sup>1</sup>，因而這方法論，實即知性本身其真理性之指導原則，是從主體之心靈言，非從對象言。換言之，達至真理與否，關鍵非在對象上，而在心靈自身之方法上。這涵蓋一切可能知識之心靈，因其知識體系是由心靈之方法所架構起來，故這樣的認知心靈，嚴格地言，即從知性與知識對象關係而言之主體。笛卡爾《原則》一書即為這樣的認知主體之建立。這時之知識及其對象內容，因單純涵蓋在主體之內並為方法窮盡並透明地掌握，故排拒一切超越或過於經驗性的事物與事情，如傳統的形上知識或倫理知識等。《原則》雖已提及對神存在之論証及心物之二分<sup>2</sup>，但從沒有提及實體，亦不如《沉思集》那樣，進一步探索這些發現之形上意義。這樣普遍地涵蓋一切可能真理與知識的方法與體系，從其所成就的，是一切事物（而非某一特殊超越對象）可能之真理，故為一存有論。這時之存有，非

---

<sup>1</sup> 當然這是從心靈於其認知事物這方面言。

<sup>2</sup> 在原則 12，笛卡爾已曾說：「(…) 我在，因而神存在；同樣，我理解，因而我具有一與物體區分開之心靈，等等。」



在對象上，而在心靈其知性之真理性與普遍性上，故為一主體性之存有論。這鮮為人論及之《原則》一書，其在歷史中之意義因而是巨大的。《原則》與《純粹理性批判》可說是從知性主體言，兩大存有論論著。而《沉思集》從這點言，正好是《原則》的對立面。《原則》之似未完成，好像表示笛卡爾在洞見這前所未有之主體性存有論當時，同時意識到另一更困難之形上學探索，即突破這樣的知識主體之封閉與限制，重返形上學（特殊形上學），重構超越體及其真理，成就了史無前例之神、人心靈、物世界三者之各自超越真實與存在。《沉思集》這第一哲學之副題故為：「其中論証神之存在及人心靈與物體之實在區分」<sup>1</sup>。「神之存在」這固然是超越的，但心靈與物體之區分，笛卡爾在這裡強調的，是「實在區分」<sup>2</sup>，即心與物兩者作為實體相互獨立地存在。若《沉思集》仍最終達成對事物之知識，這時知識所對之物體，非涵蓋在主體心靈內，而是超越的。從這點言，《沉思集》不再是一主體性存有論。其中之「我思」，再非從知識或知性而言之「我思」，而是回復至中世紀意義下神之主體性。這神之主體性，笛卡爾獨創地以之為意志力，即神之意志高於其知性時之一種主體<sup>3</sup>。但驚訝的是，笛卡爾《沉思集》中之「我思」，如同神之主體性一樣，不再是一從知性而言之主體，而是在歷史中首次地，以「意志」這主體性模態出現。因而遙指著尼采。這一切都在《沉思集》一

---

<sup>1</sup> 這副題是 1642 年法文第二版的。法文第一版 1641 年的副題是：「其中論証神之存在及人心靈之不朽」。

<sup>2</sup> 因而非心靈對事物之涵蓋關係，非主體與對象關係。

<sup>3</sup> 笛卡爾這樣的神之主體，未見於中世紀之典籍中。我們這裡所言之回復至中世紀神之主體性，故非以笛卡爾為回復至中世紀之說法，而只是說，笛卡爾此時只回復至從神言主體，非從人之知性言主體。而這時之神之主體，對笛卡爾來說，是從意志而言，非從知性而言。

與二中發生。而《沉思集》三於進入第一個超越對象（神）時，亦重立存有之等級（存有之完美度等級）這一形上學觀法之根本。這一切改變與突破，都在《原則》與《沉思集》之間發生。短短的《沉思集》而經歷十年多始完成，非沒有原因的。從《原則》至《沉思集》之過轉，因而是從主體性存有論至有關超越者之第一哲學之過轉。以為笛卡爾之知性主體性在《沉思集》之「我思」中，因而是錯誤的。那麼，就讓我們先對《原則》這一主體性存有論作分析。

我們已說過，《原則》中之第二及第三部份是處理具體的知識問題，只有第一部份才是方法或普遍科學的基礎部份，即知性主體性存有論之部份。這部份之十二條原則其實分為三組，各以四條原則構成。每組最後一條原則（即原則 4、8、12），即為笛卡爾存有論之陳述。第一組（原則 1 至 4）為普遍方法之概論，第二組（原則 5 至 8）為對方法之一般論述，而最後一組（原則 9 至 12）為方法之特殊論述。現讓我們對這十二條原則之主題作很簡單的說明，然後才對笛卡爾這存有論作整體論述。

原則 1 人類智慧是一而相同的，因而應存在一有關一切事物之普遍知識，不應把知識真理如特殊技藝般分割為多門類。相反，所有知識與學科是連為一體的，因而心靈之學習，應同樣以一共同的理性（之成長）為目的，不應只為追求個別的技能為務。<sup>1</sup>

原則 2 知識應以確定無疑，及完全能認知之事物為對象，不

---

<sup>1</sup> 笛卡爾在這原則中，已把知識導向人類知性之一而非導向事物之多。

應試圖以只能或然地認知之事物為對象。至目前為止，只有算數與幾何是確定無疑及無錯誤之可能的。之所以如此，因算數與幾何所用之方法，為演繹（*deductio*）而非由經驗<sup>1</sup>，其所有之對象既純粹又簡單，以至不可能因誤信經驗而有所錯誤。<sup>2</sup>

原則 3 達至確定無疑之知識，理解能力只有二途：直觀（*intuitus*）與演繹（*deductio*）。所謂直觀，「指的不是感覺的易變表象，也不是進行不正確組合的想像力所產生的錯誤判斷，而是純粹而專注的心靈的構思（*conceptus*），這種構思容易而且清晰，使我們不致對我們所領悟的事物產生任何懷疑；換言之，即在一純粹而專注的心靈中，單純由理性之光所產生的不容置疑之構思，這種構思由於較演繹更簡單，故實是較演繹更確實的，儘管演繹，我們前面說過，也是不會為人所產生錯誤的。因而，人人都能透過直觀看到他自身存在、他自身在思惟、三角形是由三條直線為界定，（…）」。

原則 4 *Mathesis universalis* 之提出，前三條原則之總結。（討論見後）

原則 5 此條即笛卡爾對【方法】之陳述：「為了發現真理，全部方法只不過是，把心靈所觀看之事物安排在秩序中（*in ordine et dispositione*）。而我們正遵行這方法，若我們把複雜及曖昧的命題逐級地化約為簡單的命題，

---

<sup>1</sup> 經驗與演繹為人類達至知識之兩途徑。

<sup>2</sup> 這原則顯示知識之確定性這新的知識模態。

而之後，再從直觀所見之最簡單命題出發，以同樣等級，嘗試上升至對一切命題之認知。」

原則 6 笛卡爾在開始處說，這條原則含藏全部方法之主要祕訣，甚至是這論著中最為有用之原則。這原則指出兩點，一為所有事物都有一從演繹之先後本末而言之系列上之排列，因而知識可從另一知識推演而至，從而可看到那些知識與事物是最根本的。換言之，笛卡爾在這裡教人，怎樣透過演繹過程之先後，找到最為簡單及根本之事物<sup>1</sup>。這些最為簡單及根本之事物，笛卡爾稱為「絕對」者，這包括一切從其自身性質而言是純粹及簡單之事物，如獨存的、原因、簡單者、普遍者、單一者、相等者、相似者、直者等等。相反，那些相對於、關係於其他事物而言之事物，笛卡爾稱為「相對」者，諸如依附者、結果、組合的、特殊的、眾多的、不等的、不相似的、歪斜的等等。而笛卡爾所謂的祕訣即為教人怎樣在事物演繹之關係中，分辨在一切事物中之最絕對者。

原則 7 在事物秩序之直觀與演繹外，這原則主要強調其所由最終得出之結論，是從「一切事物」這前提為條件的，因而最後所得之知識，必須由對相關事物之「充足歸納或列舉」達至，如此始能有一真實並確定的判斷。除了直觀外，對相關事物之全部歸納，這是唯一在直觀外可有之確定性。不過，這一例舉或歸納，仍是必

---

我們以下稱為「簡單體」(natures simples)。

須依據秩序進行的。

原則 8 笛卡爾存有論之初步說明，人類知識極限之提出，前三條原則之總結。（討論見後）

原則 9 這原則與下一原則（原則 10）分別說明在直觀中之明見（*perspicacitas*）與在演繹中之聰慧（*sagacitas*）。明見由對平凡、容易、簡單，甚至微小之事物而來。這些反而較偉大事物更清晰之事物，應是一切科學與知識其演繹之源。笛卡爾舉例說明科學知識怎樣可以從與這些簡單平凡之事物之類比中而得，因而見這些簡單而清晰之平凡事物之典範意義。

原則 10 並同上一原則，笛卡爾在這裡指出，我們應先學會在平凡而簡單之事物中之方法，即對其中所有之秩序持續的觀察與巧妙的設想。人們都以為深奧而邏輯地辯証的哲理才是真理，而不知無論多深遠的真理，都其實是從對平易簡單事物其秩序之觀察與設想而得的。方法其本在此而已。

原則 11 繼前兩原則分別對直觀與對演繹作進一步說明外，這一原則說明兩者（直觀與演繹）結合時之應特別注意之事情，即應盡可能在演繹與列舉（歸納）之進行時，使這過程達至一直觀狀態，由連續不斷及反複之練習，提高心靈之直觀能力，使其能在同一時間內，直觀多樣事物，並能更深入地直觀到其中較複雜的關係。

原則 12 笛卡爾主體性存有論之論說，《原則》第一部份之總結。（討論見下）

笛卡爾《原則》中之主體性（心靈）存有論是怎樣的？首先，從以上這些原則中，我們可清楚地看到，笛卡爾所提出及特別強調的，即事物之秩序。而方法之實質，即基於此事物之秩序而作之探索。而所謂方法，其目的笛卡爾說得很清楚，即「指確定的、容易掌握的原則，透過這些原則，凡是正確地遵行這些原則的人，再不會把錯誤當作真理，（…）也能逐步地達至對一切可能達至之事物之真實認識。」<sup>1</sup>笛卡爾接著說：「在這裡應特別注意兩點：永不把錯誤當作真理，及達至對一切事物之認知。」換言之，所謂方法，非只是有關某些事物或知識所用之手段，而是與真理有必然關係，並同時是涉及「一切」或「所有」事物之知識者。從這與「所有」事物之真理相關之方面言，「方法」因而為存有論。這存有論是怎樣的？笛卡爾怎樣看待存有的一切事物？我想，最關鍵的，即為事物中存在一秩序（order）這一種新的存有觀法。以往的世界固然有種種層級，事物之間也可有種種因果關係，甚至世界亦可呈現為一種具有目的性的圖像，但從沒有從笛卡爾所謂的秩序而觀。笛卡爾之「秩序」，非只是一種目的性之圖像，而是事物可化約至簡單體，再由簡單體之組合而成的事物圖像，換言之，一種由分析與綜合結構起來的世界圖像。秩序是從事物之能化約至最簡單者，又之後能從這些最簡單事物演繹出事物之整體時之事物之存有狀態言的。這一圖像，其關鍵因而在簡單體（簡單事物）這一概念上。這也是為何笛卡爾視原則 6 為那麼重要之原因。所謂簡單體<sup>2</sup>，除了是從直觀而言最確定、清晰因而不會有絲毫錯誤之可能之事物外，最重要的，而這點笛卡爾是非常清楚

---

<sup>1</sup> 原則 4。

<sup>2</sup> 即笛卡爾在原則 6 中稱為絕對者。

的，簡單不簡單，並非從事物本身言，非客體本身上之簡單性，而只是相對於我們這認知主體而言的：「因此，我們首先要說，當我們依據我們認知之秩序考察事物時，這並非如我們述說事物如其在其自身真實存在的情況那樣。（…）因此，因在這裡我們研究之事物只是那些由我們理解能力所覺知者，故我們稱為簡單者只有那些其認知是如此明白與清晰，以致心靈再無法把它們分割為更多之對認知而言更清晰之事物。（…）我們其次要說，這些相對於我們理解能力被稱為簡單之事物，（…）」<sup>1</sup>。不單只這事物之簡單性並非從事物本身之真實狀況言，連所謂方法，除了是對在事物中之秩序之考察外，亦可以是由我們自身所設想者：「（…）在這些微不足道之事物上之所謂方法，一般而言，只是對在事物本身中、或是由我們巧妙地設想出來，之秩序之持續觀察：例如，當我們要閱讀一篇由未知文字構成之文章，從中當然我們看不到任何秩序，但我們仍將鑄造出一種秩序，既可審核每個符號、每個字、每個句子可能有的所有推測，（…）」<sup>2</sup>。正因無論簡單體抑方法中之秩序都先是從認知者言，由此而形成的真理與知識，是主體的，從主體角度而言的。很明顯，所謂在直觀中確定不移、明白清晰的簡單體，實對等於在傳統哲學中，事物之本質。「簡單體」實是由「本質」轉化過來之概念，差別只在，一者從事物之客體言，而另一者從認知者之主體言。事實上，笛卡爾對這一點也是清楚的。在原則 6 指出簡單體之絕對性時，笛卡爾便已曾提

---

<sup>1</sup> 原則 12, AT X, 418, 419.【在這裡引用的 AT, 指 *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897 à 1913*. 這頁碼亦為 Ferdinand Alquié 所編之 *Descartes, Oeuvres philosophiques, 3 tomes, Classiques Garnier, Paris, 1963 à 1973* 所用。】

<sup>2</sup> 見原則 10。

及，這由方法達至對事物秩序之排列，並非把事物依據「存有類型」或「範疇」所作之類型分類，換言之，非從事物之本質或存有類型而作，而是依據對主體認知者而言之在直觀中之簡單性而作。笛卡爾這絕對與相對事物之劃分，因而實是對傳統事物之存有等級之一種取代，以往從事物之存有（真實性）言，今從事物對認知者之確定性程度言。這主客體關係起來之真理，與單純從客體事物本身而言之真理因而是極不相同的。笛卡爾在原則 8 及原則 12 中，試圖述說其全貌。從存在言，最根源的非種種不同存有狀態或不同真實性程度的事物世界，而是人類自身之理解能力及其直觀之對象。換言之，存有由主體客體關連起來這一模式構成。而在這主客關連中，認知主體是優位的。笛卡爾說：「舉最顯要之例子。若有人提出研究人類理性所能夠認知之全部真理這一問題，從以上這些原則明顯可看到，沒有任何事物可別於理解能力而被認知，因有關一切事物之知識，都取決於理解力，而非相反<sup>1</sup>。」<sup>2</sup>正因為這主體認知能力之優位性，故真理之極限，全取決於人類自身，即知識不能超越人類之知性所能。而《原則》亦正在探索這對人而言之全部知識而已，換言之，嘗試對人類心靈極限作決定，從而探索什麼是所謂人類知識<sup>3</sup>。原則 8 說：「若想把一切在宇宙中之事物囊括在思想中，這其實並非一龐大之事（…）。…我們首先把與此相關之一切劃分為兩部份：或相關於這能認知的我們，或相關於能被認知之事物本身。」<sup>4</sup>這存有主客體

---

<sup>1</sup> 即非理解能力取決於對象。這些都為後來康德《第一批判》之基本論旨。

<sup>2</sup> 原則 8。

<sup>3</sup> 見原則 8。

<sup>4</sup> 笛卡爾在這裡及在《原則》一書用「事物本身」一詞時，指的仍只是在我們認知關係中之簡單與複合事物，非如傳統那樣，從事物在其自身存有之超越性言。這



之二分，即主體性存有論之誕生。原則 12 這第一部份之總結，即為對這主客兩面之具體論述。我們簡述如下：

認知主體主要由四個能力構成：理解能力、想像力、感官，及記憶。雖然對真理之知見主要由理解能力負責，但實是由其他三個能力之協助而達成的。至於對象事物方面，需要考慮的，主要亦三事而已：那些是直觀之對象、如何由一事物演繹至另一事物，及對任何一事物，我們能作多少演繹。有關心靈能力方面，像後來佛洛伊德早期之《科學心理學設計》(1895)中對心靈之模型構圖<sup>1</sup>一樣，笛卡爾在這裡勾畫了心靈能力的關係，分項如下：一、外感作用於對象，亦被動於對象，如蠟接受封印之形象(figura)那樣<sup>2</sup>。這一形象關係，應應用在一切感官上，一切感覺，都應以此形象方式設想。二、外感官同樣無中介地，把這外來之運動或作用，直接傳達至「通感」(sensus communis)。三、通感以同一形象關係，作用在想像力上。想像力是一種身體部份，形象在這身體部份之長久保留，即記憶。四、行動能力(神經系統)起源於大腦之想像力這身體部份，因而可解釋為何大多數動作之發生並無理性之參與其中。五、最後，那認知事物之理解能力是純粹

---

後一種物自身，是不為笛卡爾所視為在人類知識限度內的。

<sup>1</sup> 佛洛伊德這心靈之構造主要有三部份：外在知覺系統、記憶系統、意識系統。如下圖：

$$\text{外來邊界} \left( \left( \varphi \right) \right) \text{ --- } \psi \text{ --- } \omega$$

知覺系統( $\varphi$ )為對外來刺激之接受系統，記憶系統( $\psi$ )即潛意識之所在，而意識系統( $\omega$ )並非就是自我(ego)，意識系統發送「真實性」(reality)，而自我反而是由一部份 $\psi$ 所構成，是一長久形成的組織體，其功能為辨別真實性與自內而來虛假之似真性，因而其功能是抑制性的，它並沒有形成真實性，只使真實性正常無阻礙地運作。從這點言，佛洛伊德已把傳統哲學中之「我」只視為欲望主體時之 $\omega$ 意識系統，而「自我」 $\neq$ 意識。

<sup>2</sup> 這一封印與臘之形象關係，我們以下簡稱「形象關係」。

精神性的，故與身體完全分別開。無論它從通感（及想像力）接受形象、抑它作用在記憶與想像力及行動能力上，這理解能力都是同一之能力。這能力既主動亦被動。作用在通感時即感覺、作用在記憶中之形象上時即回憶、作用在想像力上而形成新的形象時即想像、單純在其自身中作用時即知性或理解。以上這些能力，都能主動亦會被動，相互之間亦有所互相作用。這為笛卡爾所形構之心身圖像，亦構成認知主體之結構。圖示如下：

理解能力 ↔ 想像力與記憶 ↔ 通感 ↔ 感官與行動能力（神經系統） ↔ 外物

至於對象方面之問題，亦分以下八點討論：一、事物之簡單性是從我們認知主體這方面言的，非必然源於對象本身。一物之形象性與廣延性這些簡單體，在事物本身中是結合起來的未分狀態，只是相對於我們之認知能力，我們才說一物是由這些簡單體所組成。這簡單性不等同一般性。一般事物可用於一切事物身上，故非簡單的。二、簡單體可分為三類：純精神性的、純物質性的，及混合兩者的。純精神性的如「我存在」、「我思」一類；純物質性的如形象、廣延、運動一類；而混合的如「存在」、「統一」、「延續」（la durée）一類。笛卡爾補充說，負面事物如「虛無」、「靜止」等也可是簡單體。<sup>1</sup>三、簡單體因其完全可被知，故不構成任何錯誤之可能。四、簡單體之間之連結可以是必然的，亦可以是偶然的。如形象與廣延之間之連結是必然的，而物體與生命或神

---

<sup>1</sup> 康德早期也撰寫了一篇《將負值概念引入世俗智慧的嘗試》（1763）論文，亦對負量作正面的肯定。對負面事物之正面肯定，是從存有回歸至經驗實存之一種指標，故柏拉圖晚期對「非有」或「相異」（「他者」）之肯定，也是從走離單純「存有」這角度言的。

之存在與我之存在<sup>1</sup>之間是偶然的。五、我們只能對簡單體及由其  
所組成之事物有所理解。六、至於複合體，之所以我們能對它們  
有所認知，或因我們能從經驗得知它們是什麼，或它們是由我們  
所組合而成的。在前一種情況中，若我們理解能力所下之判斷，  
不超過其所真實地直觀到的，如此是不會產生任何錯誤。例如不  
以從感官所看到的事物就即是事物在其自身之狀態，如此是不會  
產生錯誤的。至於後者，若我們明白這組合而成之事物是由我們  
自身產生的，僅止於此，那同樣也不會有所錯誤。七、事物之組  
合可由三個原因而發生：或由於衝動，或由於猜想，或由於演繹。  
衝動指無理由之相信，其原因或是由於外來超越力量所致<sup>2</sup>，或由  
人自身自由之選擇，或由想像力之聯想所致，前二者不引至錯誤，  
而後者則大多為錯誤的。由猜想而來之組合，若我們只止於作為  
猜想，也是不會構成錯誤的。最後，由演繹而來之組合，除非這  
演繹不伴隨著直觀，否則是不會有所錯誤的。八、至於演繹本身，  
能演繹的只有由詞句至事物、由果至因、由因至果、由相同者至  
相同者、由部份至部份、由部份至整體等等。

以上為原則 12 對認知主體與被認知客體（簡單體與複合體）  
這兩面之說明。

那麼笛卡爾這主體性存有論是怎樣的？

首先，若我們回想什麼是存有論，我們可簡單地說，存有論  
即那探求事物世界或一切存在其至真實者，因無論是那一存有物  
其真實性均落於其存有（其所是）上，故對事物之真理之探究，

---

<sup>1</sup> 笛卡爾說由我之存在推演至神之存在是必然的，但由神之存在推演至我之存在則  
是偶然的。

<sup>2</sup> 笛卡爾在這裡指的是由神而來之啟示。

即對其存有之探究。而存有論正在述說事物之存有是怎樣的，或這存有（事物之存有）之模態是怎樣的。在希臘哲學時期，存有都是從事物其更真實的一面構想，至中世紀始從至高（至真實）之存有者這方面言，從一特殊存有者言，因而再非從一切事物其各自之真實性言存有。存有論因而轉化為第一哲學。在《原則》中，笛卡爾所提出的問題既非是事物其存有之真實是怎樣的，亦非什麼事物（存有者）是最真實的，換言之，都非從事物本身之真實性言。笛卡爾之提問方式是，對人類而言，其全部可能之理性知識其極限在那裡？所有故往之存有知識（神包括在內），因其已超越於人類理性之上，故均被笛卡爾所摒棄。存有論作為對事物之存有之一般討論，在笛卡爾手中，因而轉化為對人類全部理性知識（真理）之先行條件之討論，即在怎樣的世界存有結構中，人類知識真實地發生，其背後之存有架構是怎樣的？這即為何笛卡爾提出認知主體與被認知對象（主客體）這一新的存有架構之原因。在這一存有論中，存有非從事物方面言，也非從存有等級（完美性）言，而是從認知者與被認知對象這兩極言。這主客兩面之存有化，明顯是偏向於人主體性這一面而非主客平行的。意思是說，在這主客關係中之客體面，表面上作為對象，其真理不應為人所左右，但事實不然。在主客這一關係中，真實的是在『關係中』之事物，非事物自身。我們可說，這關係性之所以如此優位，與位格中關係而非實體之優位性不無關連。在位格之我性中，關鍵在我你之關係，非在我或你作為存在事物時自身之所是。但問題是，這我你關係之所以如此重要，因其相關項都是位格，都同具有人格性或高於人格之主體性。今在笛卡爾主客關係中之客體，若我們強調其關係之優位性，我們是不應忘記，此時之客體

對象，並非位格者，而只是本無關係性之事物而已。換言之，問題在於，若笛卡爾仍堅持研究事物之真理，這真理仍應單純從事物本身之是其所是而言的，不應從其與我們人類之關係而言。從這樣的問題，我們始見主體性存有論特殊之地方。在這種存有論中，雖然作為知識所針對的仍是事物世界及其真理或真實性，但這一切是以與我們人類之關係為前提的。但明知道，若從與我們之關係而言時，這必非事物在其自身之真實，因而如何說明或建立這事物在關係中之真實性，便成為這樣的存有論之首要問題。換言之，這等於說明另一意義之真理性，非事物在其自身時，而是事物在與我們之關係時。笛卡爾提出之回答，若我們深思下去，其實是驚人的。他放棄掉事物在其自身之真理，而尋找或試圖建立另一種（另一意義之）真理。若相對於以前物自身之真理而言，這種與主體關連之真理若顯得虛構不實<sup>1</sup>，那麼，問題對笛卡爾而言即將是，這樣的虛構性，如何能真？當然，我們可反過來証明，根本沒有物自身這回事，因而真理本不應從物自身說，但這將是多麼困難，多麼違反自然傾向與常識。笛卡爾沒有這樣作，連康德實亦沒有這樣作<sup>2</sup>，儘管兩人之解答不同。無論是事物中之秩序，抑在直觀中不可能錯誤的簡單體，這些真實性之構成素，在笛卡爾中，都只是相對於我們這認知者角度而言的，因而並非事物自身的。笛卡爾在原則 12 總論主客兩面時，都先提醒讀者一事，即將說之內容，可以是虛構的。笛卡爾說：「…在我所能地簡略陳述，這已足夠了：對我的目的而言，為了獲取知識，怎樣的

---

<sup>1</sup> 因非是事物本身，而是在與我們之關連中。

<sup>2</sup> 康德這一情形是複雜的。並非康德沒有否定物自身，而是康德把事物與我們有關時之「我們」，提昇至超驗義之主體，非經驗之我或你，因而仍保有非從我或你而言之事物之客觀性。

方式設想我們所有的能力是最有效的？你可不相信事情確實是這樣的！但誰能阻止你採用同樣的假設，若明白地這些假設沒有變更真理，而它們甚至使一切變得更清楚明白？」<sup>1</sup>因而在之後有關認知能力之論述中，每次都始以「設想」(conciendum)一詞。同樣，在說明簡單與複合體問題之前，亦先如此說明：「…我們在這裡如同在前面一樣，必須承認某些可能不為人人所接受之假設；即使人們認為它們不比天文學家慣於用來描繪天文現象的那些假想圖更真實，也沒有什麼關係，只要借助於這些假設，我們得以分辨任何事物之認識，怎樣是真實的，怎樣是錯誤的，就行了。」<sup>2</sup>事實上，撇開《沉思集》不談，笛卡爾前期思想，都是由種種假設或假想構成的。《原則》是以主體為基礎而作之知識存有論，而《論宇宙》(Le Monde)與《論人》(Traité de l'Homme)則是依據主體而可能之有關物知識之結構<sup>3</sup>，兩者同都是基於假設與假想而構成的。我們其實是不難明白其背後原因的。假若自中世紀後，存有不再從事物本身而轉變從神言，而對笛卡爾，神代表在任何真理之上最高意志之可能，那麼，我們是無法再從任何事物中確定最起碼的真實性之可能的。《論宇宙》開始時之第一章便再三論述感覺與事物之間之完全差距，無法以為感官中之表象即為代表事物之真實。這並非只是一種對感官真實性之質疑而已，而是試圖提出一種事物與感覺兩者之間之「不相似性」(dissemblance)這一種事物存有上新的可能性。笛卡爾更舉語言為例，語言作為符號與其所指是完全不相似的，但這不相似性無

---

<sup>1</sup> 原則 12。AT X, 412。

<sup>2</sup> 原則 12。AT X, 417。

<sup>3</sup> 《論宇宙》與《論人》為笛卡爾之物學 (physics)，而《原則》為笛卡爾之形上學 (metaphysics)。

阻礙其所意指之事物。笛卡爾更說：「若文字這由人之制度而產生之意義功能足以使我們明白絲毫與語言無相似之事物，那為何自然界不能建立起某種符號，它使我們感覺到光，但這符號本身與這感覺之間毫無相似性？」<sup>1</sup>這事物存有上之不相似性，非只是偶然提及而已，它可說是笛卡爾思想之一核心理念。故在《折光學》第四章「論一般感官」中，笛卡爾重複說在感覺映象或表象與事物本身之間，是無需有任何相似關係的。笛卡爾甚至說，越是完美之表象，越是與其所表象之事物是不相似的。他舉繪畫為例，越是完美地逼真之繪畫，事實上是不相似其對象的，以橢圓代替圓、以平行四邊形代替方形、以顏料代替真實物質等等。表象之完美，正在其不相似（或不摹倣）其對象這點上。事實上，若神為最高存有，我們怎能再要求，事物自身與我們對它們之知見之間，必然是相似地相同呢？除非神確實如此意願。神這種存有在歷史中之出現，使我們對事物之真理這問題完全改變了。我們無須也無法確知事物其自身之真理是怎樣的，因而知識問題，由對象本身之真，必然轉移為只能是對我們而言之真，因我們所能思及所能保證者，亦唯此而已。事物本身存有之真，因而轉移為（我們）確定性之真。這是我們人類主體性唯一具有之一種真理模態。康德之所以不會有笛卡爾這一困難，因至康德，現象界作為獨立的存有真實始首次被確立起來，若沒有這現象本身之真理性，若真理仍落在感官現象背後之事物上，我們人類所能掌握的，也只能是對我們而言之真理而已。因而笛卡爾之問題再次是，如何在這不能見事物自身之真中而仍能真？對這提問，答案也只有一種

---

<sup>1</sup> 《論宇宙》第一章。AT XI, 4.

可能而已。若世界事物在我們之外<sup>1</sup>，若神在我們之上，那麼，對這兩者，我們注定是無從確定地得其真理的。但縱然如此，我們仍有一種真理可得，而這就是我們自己。所謂主體之真理是說，這並非只是關乎我們自己作為事物（人）時之真理，而更重要的，是關乎我們作為真理之認知者時這樣的認知能力所具有之真理。重點非在事物本身是怎樣的，而是這主體之認知性其真實性是怎樣的。我想，這主體性（心靈）之真理性，才是《原則》這存有論真正之對象。人類心靈能夠怎樣的真理、從心靈而言之真理模態是怎樣的，這才是《原則》真正之問題。那麼，《原則》及《論宇宙》等作為假設性的設想，是什麼意思？稱為假設是說，相對於事物自身而言，我們斷言清楚地知道事物並非必然就是這樣的，但正由於我們沒有作這樣有關事物之決定性判斷，因而我們是不會有所錯誤的，就如同只對感覺下判斷而沒有對感覺所代表之事物本身下判斷，是沒有錯誤一樣。從這點言，笛卡爾多次強調假設之無危害性。特別當在這樣假設性的知識中，假設所由立足的，是直觀中至簡單之事物，及依據直觀之明白清晰程度所產生之事物之秩序。若相對於我們這認知主體言之知識對象<sup>2</sup>具有直觀之確定性，而在經驗中之複雜事物無如此確定性，那麼這樣的主客真實落在客體面也自然使客體二分為兩種世界：眼前實在的、事物的世界，與在理性秩序中之世界；前者是歷史性地現實的及經驗地偶然的，而後者縱然是假設，但對知識而言是必然與

---

<sup>1</sup> 我們前面說過，在希臘式的世界中，人是在世界中而非在世界外，因而沒有所謂外在世界（external world）這一問題。同樣，在康德中，主體與現象（世界事物）其關係是內存或內在的（immanent），非超越的。但在笛卡爾這時期，位格性使「我」完全相異於事物世界，因而世界在「我」之外，超越地外在。

<sup>2</sup> 在方法這理性下之對象。



直觀地確定的。在《論宇宙》中，笛卡爾稱前者為「舊世界」(l'ancien Monde) 或「真實世界」(ce vrai Monde)<sup>1</sup>而後者稱為「新世界」(le nouveau Monde)。這虛構的真理或知識，嚴格地言，並非直接關乎這歷史中偶然之世界，這樣的世界，反而可能應從《聖經》與神學教義解釋。笛卡爾之假設性真理，只是針對人類自身之理性言而已。而這樣的知識，是純知性的。稱為假設因而非是對事物任意之想像或猜測，而是因其對象非一般認為經驗地真實的事物；假設是相對於這樣被視為真實或事實而言的。只有在脫離物質狀態下<sup>2</sup>，透過這不基於事物之物質事實而另作之設想，才能呈現，從認知心靈所具有之特殊真理樣態言，對象事物之知性的、理性的真實。換言之，在柏拉圖中從事物自身存有言之知性，在笛卡爾中轉化為主體在認知時本身結構特有之知性。事物之知性性質，非在其自身之存有上，而只在其是否符合我們這知性所可能有之真理性。若不能符合，對我們這認知者而言，就算其在其自身或對神而言多麼真實，對我們而言，仍只能是經驗地偶然之事實而已，非（對我們而言之）真理。作為主體，作為真理之決定者而非接受者，人類其存有地位似提昇了，但事實上相反。以往人仍可試圖認知事物本身之真理，而今人也只能認知其自身所可能之那種真理而已，而人類之知性，由能認知事物本身，下降

---

<sup>1</sup> 以對比於由假設而成之虛構世界。這“ce vrai Monde”是1677年Clerselier之法譯。在法文中，形容詞一般均置於名詞後，而置於名詞前時，再非單純客觀之形容，而是帶有主觀味道的。因而le Monde vrai與le vrai Monde意思上之差別在於，前者解從客觀言之真實世界，而後者只是主觀地認為是真實的世界而已。換言之，我們這現實地真實的世界，只是我們如此認為而已。對笛卡爾言，虛構的世界始是真實的。

<sup>2</sup> 這裡所言之物質，非物質作為思想對象，非作為類，而是作為眼前事物之實在性或事實性之原因。換言之，物質是一事物其此在性之原因。

至只能對自身之探究，而這探究，由指導心靈其真理性這一原則方法所啟。人類全部知識，也只是人類知識極限時之確定而已，非客觀真實本身之知識。由方法所開啟之存有論，其作為知性時之真理，因而也只是人類自身之知性而已。《原則》故為此知性本身之論述，而《論宇宙》則為在這樣的知性真理性下，對世界事物其可能性之設想<sup>1</sup>。虛構因而是說，那不從對象自身而說，而只從主體之真理條件而說者。虛構只是相對於事物自身而言而已，從主體性真理之要求言，非任意偶然的，非「虛構」的。換言之，相對於事物自身，一切在主體知性之表象下者，均為虛構的。知性表象之本質，因而是虛構性的，即非事物自身的。虛構性伴隨著主體而生，因這是從主體一面言的；直至虛構性轉化為現象性，從客體而非從主體面言時，虛構性才告終。而這是以後康德之事了。主體本身、心靈之知性，若只作為「我們」而言時，其存有事實只能是虛構的。甚者如一場夢、或一種「神話」(fable)<sup>2</sup>而已。

笛卡爾這主體性知識，其實是伴隨著現代物理學而產生的。舉一簡單例子，像伽利略所提出的「慣性原理」，即「一運動中物體若沒有受到任何外來的作用力時，這物體會保持相同的速度沿著同一直線方向，永不停止地前進」這樣的一種物理定律，都無法在眼前經驗中任何事物中印證。物理學基本上都是由這樣的定律構成的，最低限度，是基於這類定律之相互修正而形成的。而之所以是這樣的定律，因從形式而言，它們是極其簡單而又普遍

---

<sup>1</sup> 在人類知性這種真理樣態下，事物世界是怎樣的。

<sup>2</sup> 笛卡爾很喜歡用“fable”這詞。其晚年(1647)由 J.-B. Weenix 所繪之畫像中【Musée d'Utrecht 藏】，笛卡爾手拿著敞開的書，上面正寫著“mundus est fabula”(世界就是神話)數字。

的<sup>1</sup>。這類定律之真理性，即笛卡爾所謂的簡單性與明確性，換言之，是基於認知心靈之訴求，非基於經驗事實而產生的。從這點言，是假設、是設想或知性地構想。以簡單而至之確定性、以直觀可見之簡易性、以秩序之可完全掌控與普遍說明性等建立知識與探求真理，是完全以人類知性之方式為真理之標準與典範的。

《原則》為說明及建立此而作。知性因而由對客體本身認知時之知性轉移為認知者主體模態之知性，以簡明性、秩序性等為追求真實性時之最終動力（動機），及為認知性與真理性之唯一種模式。故連當笛卡爾在描述這主體之結構時，我們都可以觀察到，把種種能力之間之相互作用簡化為「形象關係」<sup>2</sup>，把其間之訊息傳隸統視為「形象」（figures），從而省略了物質所有之偶然性<sup>3</sup>，這明顯是如傳統哲學之知性一樣的，差別只在於，這次雖非排斥感性界或物質事物真理，然仍是明顯地排斥一切物質之複雜性與偶然性的。從柏拉圖理形之形（eidos），至笛卡爾廣延形象之形（figures），這不基本上仍是同一的嗎？雖然笛卡爾與所有之前之哲學家不同，從事物之物質性<sup>4</sup>肯定世界事物，但此時之物質，仍是作為形式而言的，這作為「空間」或「廣延」而言之物質性，因而實在接受物質同時，已揚棄了物質之物質偶然性了，一切（哲

---

<sup>1</sup> 定律之簡單性是從形式言，非從應用言。

<sup>2</sup> 即封印與臘之形象關係。見前。

<sup>3</sup> 當笛卡爾在描述這「形象」在心靈各能力間傳隸時，其間之過程是這樣的：在外物與外感官之間的，是去除感覺質料（如顏色等）時之「形象」；在外感官與通感之間的，是無任何「實在物」（être réel）的；在通感與想像力、記憶力之間的，是無物體（sans corps）的純粹形象或意念；在想像力、記憶力與行動能力（神經系統）之間的，是無映象或意象之運動；而最後，理解力是「純然精神性的，與肉體截然不同，有如血與肉、手與目。」這明顯是層層知性化之過程，物質性在這傳隸過程中是不存在的。

<sup>4</sup> 這亦是事物其物理性之本。

學)知性必然如此,物理學也必然如此。理形存有之知識,若從超越於現實真實言因而在某意義是遠去事實真理的話,那麼,笛卡爾這主體知性模態的真理,從其無視於客體對象自身言,更是遠去事實真理的。這哲學追求真理之歷史,事實上是一步一步對真理之不重視,因在這知性歷程中,哲學發現另一種真理,縱然作為虛構或神話,仍然是更真實的。主體性之真理,因而終極地言,實即主體自身對真理之創造,先由人類知性純粹地構造數學<sup>1</sup>,然後數學地延伸至物理知識之構造上。我們說過,對真理之創造而非仰觀,這是中世紀後神之事,神在直觀對象中同時創造其對象。若人類確實無法同樣地在認知其對象時,同時創造事物本身,最低限度,他仍是在認知同時,設想地虛構事物之真理這一面的。神創造事物的存在,而人設想地創造其真理。從這點言,人之主體及其知性模式,在中世紀後,是神性的、類同於或類似於神的。雖未為創造,但仍是設想地、構造地真的。

在這真理問題中,實再次突顯了歷來神與人類之間之問題。以往因神之不朽故人類無法與神靈相比,今人類已是某意義言之主體,支配著其自身之真理,因而神人間之強弱問題,再一次變得鮮明。事實上,當笛卡爾屢次從人類能力所及提問知識問題時,這明顯是隱藏著人其能力強弱之問題的。碰巧,笛卡爾從來身體都帶有點虛弱,在少年求學階段,被學校允許不用早起上課。像命運對人的捉弄一樣,笛卡爾的去世,正因好學的瑞典女王克麗斯丁娜希望笛卡爾能清晨早起向她講課,引至笛卡爾因肺炎而逝

---

<sup>1</sup> 康德亦把數學視為一種先驗概念之構造。見《純粹理性批判》中「純粹理性的訓練」第一節:「純粹理性在獨斷運用中的訓練」A712 / B740 對數學與哲學之比較。

世。笛卡爾在原則 4 中便曾明說：「至於我自己，我的脆弱是我自己知道的，所以我決定在真理之探求中，堅決地遵行一秩序，從最簡單及最容易的事物開始，除非再無剩下任何可欲求的，否則是不會考慮任何其他事物的。」<sup>1</sup>換言之，之所以必須以方法探求真理，歸根究柢，從事實之原因而言時，是因為人之脆弱。之所以以人之主體性方式求知，是因人脆弱，非因人之力量強大，非因自主而能自大。若人真的更有所能，是應直知事物自身的，是應超越地知的。大概也因為這人之有限性，故除了這能由方法達至之設想性知識外，其他一切，都非人力所能知者。不單只經驗具體事情無法確定地知，連人類自身之道德問題，因其所涉及之範圍，非直觀之對象，故對笛卡爾而言，不應列為知識，更不應視為可討論或探索之對象。在《論方法》(*Discours de la Méthode*)之第三篇中，笛卡爾故同樣提出一為了行為之不可避免而自擬及暫時的德行守則 (*une morale par provision*)。若仔細地閱讀，這四條守則實與西方歷來之四種基本德行<sup>2</sup>對應，差別只在，這些守則只是從個人自己言而已，非從人類甚至存在整體言。這四條守則為：一、服從風俗及國家習慣（等同正義），二、堅定無悔地行動及作為（等同勇敢），三、不貪圖及不隨欲望而求索（等同節制），四、多見各種類形的生活方式，以能選擇其中最好的（等同智慧）。無論是知抑是行，人都只能在其自身虛擬之真理中，除非有真正的科學能建立起來，而這是從事物自身而言，非只從我們主體言。而這，即笛卡爾《沉思集》之工作。若從知性而言之主體性

---

<sup>1</sup> 原則 4，AT X，378-379。在《沉思集》結束前（沉思 6）之最末一句中，笛卡爾又再重申這人之脆弱性說：「…必須承認，人的生命是注定在特殊事情上常犯錯誤的；因而最終而言，必須承認，我們的本性是具有缺陷並且是脆弱的。」

<sup>2</sup> 這即柏拉圖之四德說：正義、智慧、勇敢、節制。見我們的〈神倫與人倫〉一文。

仍擺脫不了其有限性與脆弱，那從意志而言之主體，因意志是神之存有，而在人中亦是如神一樣唯一無限之能力，故由意志主體出發，人之超越性始可能建立起來，無論這超越性是從人自身作為獨立實體抑或從作為對其他超越實體（物在其自身）之認知言。這即《沉思集》之源起。

## 主體與超越客體之重建：笛卡爾之《沉思集》

以歷史前進之方向言，《原則》一書始是向前的，《沉思集》雖亦有歷史地向前之因素，但總的來說，從歷史之方向而不是從笛卡爾本人思想之方向言，反而是後退的，因其試圖回歸一超越的在其自身之實體世界<sup>1</sup>。相對於傳統哲學言，《沉思集》首次創立了物質之超越地位。以往，物質相對於精神性言，是在存有等級中至低者。笛卡爾總的思想伴隨著物理學之興起，是肯定物質世界的，唯只有在《沉思集》中，物質性之物體世界才以一在其自身之實體姿態出現，才是超越地被證成。從《原則》中我們可看到，笛卡爾所成就的，是人主體性內在之世界，此時真理等同直觀之確定性，而晚期之笛卡爾，正是要突破這樣的一種主體，

---

<sup>1</sup> 當我們這樣說時，我們是從後來哲學史中主體性之崛起而言的。但若從更遠言，如從當今之萊維納斯(Emmanuel Lévinas)及猶太思想言，超越性則較主體性更為重要。只不過，此時所言之超越性，是從超越一切存有性而言的，因而非實體意義下之超越性，非存有本身之超越性，而是超越存有之上之超越性。這一種超越性，萊維納斯認為在哲學史中曾兩度出現，一為柏拉圖超越理形之「善」，另一即為笛卡爾在《沉思集》中「神」意念之無限性。但若撇開這「神」意念之無限性不談，笛卡爾在《沉思集》中一般言之存在之真實性，是從傳統實體義言的，是存有或物自身意義的，因而是歷史地過去的。除非如我們下面對笛卡爾「存在」另一意義之分析，但這「存在」意義，未必為笛卡爾所能明確地分辨出來的。討論見後。

而及一切存在者其超越之真實。這超越性，即存在。因而在《沉思集》中，真實、真理與存在三者幾近是同義語。能證明一事物之存在，即其全部真實性所在，亦即對真理之認知。如同相對於傳統哲學言，物質事物在《沉思集》中得其超越的存在真實，同樣，「我」這一位格存有，不只是在神之內，不只是從面對神始是，而亦首次得其在神之外之超越獨立性——作為一實體而非作為「我．你．他」關係之位格存在。這時之我，也非只是《原則》意義之主體性，因《原則》之主體性，非從其超越性言，非作為實體而存在。在《沉思集》中有關「我思故我在」之證明，非主要在證明「我」這主體，而是在證明「我在」這我之超越地「在」之事實，故《沉思集．二》之結論單純為「我在，我存在」(Ego sum, ego existo)，而無提及「我思」。<sup>1</sup>但更奇怪的是，這我之超越地在之證明，正是透過我無法達至任何真理這一事實而達至的；換言之，正是在完全放棄《原則》所成就之主體性始達至的<sup>2</sup>。在《沉思集》起初中，心靈失去一切從認知言之真理性，失去一切知性上之內容，失去其自我之主體性。正因失去這一切，故必須向外地尋索。此時一切都指向外，就連感官都是指向外在世界之存在的。因而問題之關鍵變為，這指向外在之超越性，是否能成立？<sup>3</sup>一切事物之存有，在《沉思集》中，非先從其是什麼言，

---

<sup>1</sup> 當然，笛卡爾後來的陳述方式是「我思故我在」，但正因為如此，思或「我思」完全沒有指向事物，並非如主體性時之思那樣，從對客體之知識而言。在「我思故我在」中，「我思」單純指向「我在」而已，除了我之存在，什麼都不能確定，「我思」如是是空洞的，非主體，而只就是「我在」而已。

<sup>2</sup> 最低限度，是對這樣的主體性之存而不論而達至的。

<sup>3</sup> 對外在性及超越性之肯定，是笛卡爾晚期思想之一大特色。無論在希臘時期抑在其他哲學時期，內在性幾近都是根本的。古希臘世界雖然是一外在共體世界，但因人無自我性，故古希臘人直接就在世界中，或在城邦內，非有所謂在世界與國

非先從其所有之內容言，而都只是從其「指向外」這特性言。我們已說過，思想或「我思」如是、感官如是，連「神」這一意念都非先從其所是言，因而連意念都非從其所言言，而是從其所指言，換言之從其「客觀實在性」(realitatis objectivae)言。「我思」離開其思之內容而單純外在地指向「我在」，感官之自然傾向(impetus naturales)離開其感覺內容而外在地指向事物之存在，意念離開其意含而藉著其客觀實在性指向存有，這一切一切，都說明笛卡爾此時之思惟，非在思任何事物之所是，非思存有，而是思存在，思是否有，思是否在我之外而有。這種完全指向外之心與思惟是奇異的。思惟本應是為思事物之是其所是的，思一物是否存在並非對此物之思，非嚴格而言之知。若只是思一物(如神)之存在，這還好一點，但若整本《沉思集》都只是在思種種存有者之存在而非其所是、非對其存有之思，這確實是不尋常的。但問題是，

---

家外之存在；中世紀因神之至上性，又因存有是位格關係之存有，故人及世界同是在神之內；之後之史賓諾莎更是在這點上回復中世紀之立場，神之無限包含一切，並為唯一及獨一的實體；康德之主體性與現象界是一內在的關係，這點我們也已提及過；黑格爾之辯證是一內化過程，絕對精神是一 Er-innerung(回憶)過程；連佛洛伊德都是回歸心靈之過去、回歸內在的潛意識找尋心靈之真理……，從這一切事實，可見在哲學思想中，內在性是多麼重要而且根本。【內在性之所以根本，因它是心靈與精神性之基本事實。】笛卡爾早期不用說，在主體與知識客體之間，完全是一內在關係，絲毫外在性都被視為是非知識性的。但《沉思集》不同。《沉思集》所建立的世界，完全是一外在性世界：神、人、物三者是外在地獨立存在的，其所有真理，是各自的；它們之間之超越性，是從相互獨立言，非從相互超越言。當然，笛卡爾清楚知道，神、人、物三者非完全平等的。神創造一切，從這點言，神必然是高於其他兩者。但這沒有妨礙其他兩者為實體：神是非被造(incrée)之實體，而人與物是受造的實體。之所以仍稱為實體，因這兩者之存在是無需任何其他受造物幫助的；其存在直接從神而來，非從其他事物而來，故獨立地存在。事實上，就算人與物由神而受造，但在討論它們時，笛卡爾都是把它們視為獨立事物而討論，絲毫不牽涉其他任何事物；從這點言，它們所有之真理，都是各自自身的。



若我們是笛卡爾，我們還能怎樣地思？思存有與思存在之差異在那裡？思存在明顯有一根本意義，即若所思之對象根本不存在，對其所是之思將會毫無意義。從這點言，對存在之思是較對存有之思更為根本的。若如是，那為何除神之外，傳統哲學思惟不先思存在而思存有？原因也很簡單，在所思之對象中，唯神不存在在眼前。意思是說，在問事物存有之前，事物之存在本來從不成為問題。就算事物只是現象而非物自身，我們也只須問其作為現象時是什麼便是，是無須問其存在的。除非我們不見其在，否則無存在之問的。就算一事物是虛假的，所問仍應只是其是什麼之問題，非其是否存在這問題<sup>1</sup>。今笛卡爾問存在，為什麼？並非事物在眼前不存在，亦並非事物是虛假的，而是更根本的一種存有問題：存在本身是否是虛假的？事物其如此之存有是虛假的嗎？存有一事是虛假的嗎？……。這樣的普遍懷疑或質疑如何可能？如何存有地可能？因從存有言，有必先於無，是不可能從純然之無而至有的。因而怎能對著所有而問其存在？對存在普遍之問，只能源於兩原因，一從主體言，另一從客體言：前者為對我之質疑，而後者為對存有之質疑。對我之質疑是說，因全部存有是我的存有，故可不存在而偽。相反，對存有之質疑是說，固然在我眼前的是有，因而實應先存有地思，思其所是，無論真與偽；之所以思其存在，非因其不在，而是因「存有地思」本身完全錯誤：事物之存有在其存在，非在其存有。思存在因而是思事物其存有之一種方式，唯一一種方式，因事物應只作為存在物而非作為存有物而有，思存在而不思存有，從這意思言，因而是存有論

---

<sup>1</sup> 因而對摹倣之虛假性，柏拉圖仍只問存有，非問存在。

史上之突破。這突破在於，事物只作為存在者而存在，非作為存有者。思存在而不思存有，原因大概也只有此兩種可能而已。在第一種原因中，這樣的提問之所以可能，已表明，自我作為一存有地獨立者這事實已是在假設中，否則不可能有「全部存有是我的存有」這結論，而沒有這結論，是不可能質疑全部存有物其存在之真實性或幻象性的。而這是說，在「我在」被證明之前，「我」已存有地存在。如此地說，《沉思集》實已基於《原則》始可能。即是基於主體我之立場下，對主體決定一切真理這主體狀態質疑。當然，若一切均只在我之內，質疑此時之事物是真是偽當然會引至普遍存在之提問，但這樣的提問實沒有終極地動搖這主體性，原因也很簡單，若回答是肯定時，那這時之主體性真理仍是合理的真理模式，多求知存在，只對這樣的知識附加而已；就算回答是否定時，除非我們有在傳統存有及主體構造型這兩種真理模式外，第三種真理模式，否則這主體性真理仍是未被動搖的。再者，如我們已說，若質疑只相對於我之涵蓋性而言，這樣的質疑必已經以我之存在為前提，若如是，那在《沉思集》中所論證之「我在」又是什麼呢？除非此時之「我在」有一更深層之意思，否則是不應需要論證或說明此「我在」的<sup>1</sup>。但事實確實是這樣……。換言之，第一個原因雖然亦可是原因，但歸根究柢言，第二個原因始是真正之原因。即：笛卡爾之所以質疑一切存有事物之存在，非為證明它們存在，而是為指出，存在始是真理，存有非是。「我在」是為突顯此「在」之真理性，從這樣的真理反觀「我」，非只為證明我存在，而是為指出，「我」非應從主體我言，而應從「在」之

---

<sup>1</sup> 因在這論證過程中，「我」已被假設始能作一對普遍存有之懷疑。

我言。「存在」因而是在「存有」及「主體構造性」真理外，第三種真理模式。在這角度下，存有之在其自身仍非存在問題，在其自身之存有仍非等同存在。笛卡爾《沉思集》因而前所未有地，開創出「存在」這後來真理之傳統。在『超越地存在』這詞組中，重要的，不只是如萊維納斯所以為之「超越性」上，而亦是「存在」這真理之未來模態上<sup>1</sup>。換言之，使主體性之真理能完全立足為客體地真實而非只是主體地真實，傳統之存有論必須轉變方向，非從「存有」觀客體，而是從「存在」。這存在論因而彌補主體性真理之限制，就如同對現象之建立彌補康德主體性真理之限制一樣。為使主體性真理（直觀與經驗）能同為客體地真，必須有一重新對客體之為客體之論述，非再從存有，而是從存在。這即《沉思集》在形上史上之意義。現讓我們對笛卡爾《沉思集》作分析。

《沉思集》分為六篇，是真理歷程之逐步展開。結構如下：

- 一、人類世界全部真理之動搖，全部真理之可能虛假。
- 二、某一真正真理或真正真理存在之確定：「我在」。
- 三、真理真實基礎之確定：神之存在。
- 四、真理形式之確定：明白清晰為真理之判準。
- 五、真理內容一：本質或知性真理之確定——數學及神之本質之分析。
- 六、真理內容二：感性物真理之確定——物質物體存在之分析。

---

<sup>1</sup> 我們前面說過，《沉思集》較《原則》從歷史言為後退。原因在於，連笛卡爾自己也把這「存在」之真理性從過去之實體之方式理解，從這點言，《沉思集》是較《原則》為後退的。但從「存在」之真理性這方面言，《沉思集》是歷史地原創的、未來的。見我們以後有關康德對「存在」之討論。

## 《沉思集．一》

《沉思集．一》是一篇非常豐富並複雜的作品。它始於對人類一切知識與學問其真理性之檢驗，非一一具體地驗證，而是從其根基之徹底破壞後，看是否能找到一確定不移之基礎，作為真正知識與真理重新建立時之依據。這根基，指的是感官。笛卡爾並沒有對其他哲學家視為最高真實之事物質疑，反而是對在哲學傳統中被視為不真實的感官質疑。這其中之原因在於，感官世界所代表的就是眼前最直接之真實，為從素樸之日常立場言，一切真實性之本。哲學於其另立更高之真理時，必然是對這眼前之真實質疑，以之為偽。若笛卡爾同樣作，這實與任何其他哲學之做法無異。但問題是，依據笛卡爾之說法，他並非如其他哲學那樣，單純為質疑感官本身之虛假性，而是為破壞一切其他知識之基礎而質疑感官的。換言之，對笛卡爾而言，其他一切知識，包括哲學在內，都其實共同以感官為基礎。若感官對哲學一般而言本身非真實的，那這基礎性從何而言？感官之所以為基礎，非從真理性言，而是從起碼之有言，從存在言。即無論是真是假，感官是最原初之存在，非從真理言原初，而是從事實言原初。當康德在《純粹理性批判．導言》開首時說：「我們的一切知識都從經驗開始，這是沒有任何可懷疑的」時，經驗作為知識之開始，所指的，正是笛卡爾這基礎性之意思。換言之，存在確實從某一意義言，是一切的基礎，非從真理性言，而是單從發生這事實本身言。但問題是，這感性經驗雖然本身未必真，但它仍可是一切其他真理其真實性之本。感性經驗之所以不真，是從其所是言，是從存有角度言。但若從存在言，若感性事物根本不存在，一切其他真理，

根本更是不可能的。因無論是怎樣的真理，都必先從存在（有）而始，是相對於有而言真，不能相對於無而言真。從存在而言之有，無論這有是存有地真抑存有地偽，都始終是根本的。換言之，笛卡爾在這裡表面上與其他哲學一樣，始於對感官之質疑，但笛卡爾從感官所看到的，並非其存有之真偽，非其是什麼時之真偽，而是其是否存在這一根本性。笛卡爾從存在看感官，非從存有看感官。換言之，非從感官之感性性質看<sup>1</sup>，而是從感官所指認之存在看。前者是一事物之自身所是，後者是一物其他者之指向性。我們說過，之所以能質疑這存在根本之有與無，是從有主體性自我之後之事。若「我」只是在大世界中而言之一物，無論其多麼卑微，始終仍是一有。此「物」所具有之最基本之存有意義。但若當「我」再非「物」時，那連最起碼對物之存在之肯定都會失去，因此時我並非物。若我為物，那物之存在性是無容置疑的。但若我非物，那物之存在性將會是可疑的。此心物二元之後果。因而當由神之位格而成我性時，並由我性而與萬物有所分離時，除非是無限創造能力之神之「我」，否則存在將會立即突顯為問題。而所謂神之創造，指的即對存在之決定力量。「我」而同時具有決定存在力量，這樣的與物之分離仍無問題。一不具有決定存在力量之「我」，始使存在問題突顯。單純物存有之世界，不會有此問題；神這能決定存在之「我」，也不會有此問題。存在問題之出現，故只從人之「我性」而產生。而這「我」，非靈魂這作為一有其自身存有之事物，而是無其自身存有時之一種有。在希臘時期，心靈之一切能力是從其對象而言的，是歸屬於對象的，因

---

<sup>1</sup> 康德仍如是。

而巴門尼德的思想（noësis）本質上歸屬於存有，柏拉圖之理性（noësis）亦本質上歸屬於理形。從這點言，人之能力仍是與對象物存有上無分的。但在人之我性中，其一切能力只歸屬於「我」，與對象無關。亦因其與物無關，故我與我之能力，均非如物之有那樣。我因而非本質上為有。從其自身之無所是（存有）或從其能力之非屬物言，其存有為無。非完全無，而是如非有那樣，指向他者（l'Autre 相異性）。非指向一特定事物，而是更基本地，指向物所有之那種存有——指向存在。「我」之「無」指向「物」之「有」（存在）。因而在我性中之一切能力，本身非如物之有，其有也只能指向外、有待於外，其本質故為表象。能力在希臘時期非本質上為表象，而表象也只從客體言，即作為一客體物而存在。這作為客體物（如繪畫之表象）而言之表象，與作為主體而言之表象之不同在於：客體之表象表象另一事物<sup>1</sup>，如同藝術表象神聖性那樣，而在主體中之表象，只表象此表象內容之自身作為一存在。表面上主體之表象也似是表象另一事物，但事實上不然。如某一感覺作為表象時，從表象之主體義言，並非表象另一事物<sup>2</sup>，而只是表象其自身作為一存在。即紅色這感覺只是紅色作為一真實存在事物這樣的表象關係，非紅色這表象表象其他意義或其他事物。因而這主體之表象，本質上，只表象存在而已，表象內容其自身之存在而已。笛卡爾之感官因而只指向存在，而此時之有存在與否，即決定此表象之真與偽，換言之，決定著主體（及其表象）之真與偽。若主體之真偽由（他物之）存在決定，而非由其自身之所是（存有）決定，那這與我們之前有關《原則》而說

---

<sup>1</sup> 表象與被表象者兩者內容或存有不同。

<sup>2</sup> 如紅色表象（代表）崇高。這樣的表象，是客體義的。

的主體性真理是不同的。在主體性真理中，主體決定著事物之真，這樣的真是對主體而言的；而在表象與存在關係中，是存在性決定著主體本身之真偽的。一者是對主體而言之真，另一者是主體自身之真；一者是主體作為主體時之真，另一者是主體作為存在時之真。主體作為主體時之真，雖非存有之真，但是對等地取代之的。因而兩者同是知性的真理，不同意義之知性而已，作為知性客體與作為主體構造型知性這兩者之差異而已。但主體作為存在真理不同。這非事物其存有知性之事，而是主體自身存在之事。前者無論是從事物之存有言，抑以直觀之簡單性言，都基本上是對象之真理性之事，非主體自身之真理性。作為直觀之簡單性言時之真理，也只是主體性模式而已，非主體自身的。從這一切，我們因而可得出結論說，對存在性之真理之討論，實是關乎主體自身之真理的；反過來說也一樣，有關主體自身之真理，只能從存在這一真理方向尋。存在之真理，其意義在此。從這點言，《原則》也只成就了主體性模式之真理而已，這真理仍是關乎客體的。相反，《沉思集》始首次成就了存在而非存有之真理，而這是關乎主體自身的。換言之，主體之是否真，非在其所思，而在其「在」上。從這而言，《原則》之「我」為「我思」之我，而《沉思集》之主體「我」，為「我在」之我。這樣的我之所以從（感官之）表象性之真偽開始，因仍然先力圖回歸傳統義之世界事物之存在之真實性故，仍試圖把此我置身於物中，如物之存在而存在，從物存在之真實性言主體我自身之真實性。這樣的途徑在《沉思集》中固然失敗，即我非物，不能以物之存在方式而真。我只能從「我在」言自身之真，這是《沉思集》之結論。雖然得此結論，但仍是未足夠的，因我不能只作為我自身而真，我作為我，仍需對我

自己言而真，非只我自身真，而是我對我自身而言真，即必須滿足我之一切欲望與期望，換言之，滿足我之表象所以為的，滿足其所以為及滿足其所願望。對神與對外物其存在之證明，是基於此意願而發生的。因其實在這樣的證明中，我沒有對神或對事物有更多之知識，對他物存在之證明，只是更明白我自身存在之處境而已，非真正知識，更非思他物之是其所是。這存在先於本質<sup>1</sup>或存在先於存有<sup>2</sup>，因而為《沉思集》形上學之核心。即主體我之形上學，非只是知性主體性之形上學而已。是存在性的，非存有性的，是第一哲學，非存有論。

那麼，回到《沉思集·一》之討論。若對感官之質疑是向存在之轉向，那麼，以最粗略分析言，《沉思集·一》總的來說，由對感官事物之三層懷疑構成：瘋子論證、夢之論證，及神之論證。這三者代表三種從負面言之主體狀態：低於理性或非理性狀態、理性但虛幻虛構狀態，及超乎理性之狀態。而對應這三種狀態的，同樣是三層存有事物：感官事物、知性事物（如數學或直觀之事物），及形上事物（如神）。我們可注意到，從第一個論證開始，感官之所以被質疑，並非因其本身之錯誤之可能，而是因為我們自身之狀態。而第一種狀態，即當我們失去理性而變為瘋子時，此時感官所表象之事物，可以是不存在的。這第一種不存在性所揭示的，是我之非理性狀態。換言之，事物之存在與否，從本質上言，直關係乎我之是理性抑非理性這狀態。而「我」之極限狀態，可以是非理性的，特別當對我而言，一切都只是虛構而不真

---

<sup>1</sup> 如「我在」先於我之是什麼。見《沉思集·二》。從這點言，我作為人、作為事物，始有本質，我作為我，是沒有本質的，只有存在而已。我性只是存在不存在這一問題，只有作為什麼，才有所是之問題。

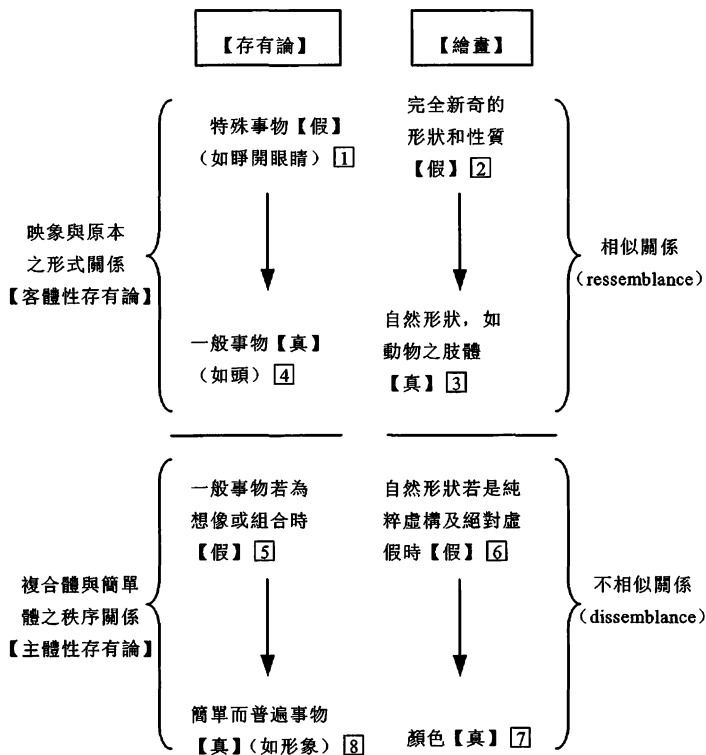
<sup>2</sup> 如「我在」先於作為至高存有之上帝之存在。從（有關存在之）論證言。



實地存在時。人若妄大至以為可虛構一切，人此時可以是如瘋子般非理性的。<sup>1</sup>人可能對這看法有激動反應而反駁說，他們是瘋子，而我是人……：「什麼？那些是瘋子，若我也以他們為範例，我的荒誕程度也將不會小於他們。」笛卡爾對這些以為人不可能非理性者之回答是：「然而，就算我在這裡只考慮我是人……」，就算是人，也會做出較瘋子更甚非理性之夢。人可以是妄自尊大而非理性，也可由其夢想而非理性。而這一切，都是由於人落在其虛構性中，不正視存在之真實。笛卡爾更說，在這樣的情景中，根本是找不到明白而清晰的標記來分辨夢境與清醒的。換言之，在人類這虛構世界中，實在是再無法分辨，什麼是虛構、什麼是存在的。自我接受其虛構性及虛假性這一事實，是其回返真實性之第一步。否則，若以為人只在（存有之）真理中，這也只自我欺騙而已，人無法由此而真實的。因而無論我們是否接受感官或存在之虛假性與否，我們仍不應就此否認其可能。唯正視這可能性，「我」始有真實性之可能。因而笛卡爾隨即說：「那麼就讓我們假設我們是睡著了（…）」。換言之，在我們只是「我」時，在我們無法確知任何存在時，我們是必須假設表象是虛假的，即如夢境那樣，沒有指涉任何存在之真實的。面對這一毫無真理之立場，第一個反應即是哲學（特別是存有論）對真理之肯定。笛卡爾在這第二個懷疑中，結構起這存有論對真理之看法。我們先圖示如下：

---

<sup>1</sup> 於此，我不認為 Michel Foucault 對《沉思集·一》之判斷是公允的。Foucault 認為笛卡爾以理性立場排斥瘋狂，事實不然。笛卡爾相反是認為人類可以是非理性的。就算在人作為人時，仍可是非理性的。因而笛卡爾實無特別對瘋狂之壓制或排斥。



在夢之論証中，笛卡爾透過與繪畫之類比關係，簡略地總結了存有論對這真理問題之回答。從上圖中清楚看到，笛卡爾舉柏拉圖為客體存有論之代表，而亦補上其《原則》一書主體性存有論之立場。其圖示意思是簡明的<sup>1</sup>。假若柏拉圖以感官中「特殊事物」<sup>2</sup> (*ces particularités-ci*) 為不真實，如同在繪畫中之「完全新

<sup>1</sup> 笛卡爾之推論過程，在圖中以數字之次序顯示。

<sup>2</sup> ①。

奇怪異的形狀和性質」<sup>1</sup> (*formes bizarres et extraordinaires, formes et natures entièrement nouvelles*) 那樣<sup>2</sup>, 那麼, 無論這些事物多虛假, 其所摹倣之事物原本<sup>3</sup>, 應是真實的。這原本即為如理形那樣的「一般事物」<sup>4</sup> (*choses générales*), 對比於繪畫即怪異形狀所由摹倣之「自然肢體」<sup>5</sup>這原形本身。笛卡爾清楚指出, 這兩者之間是一相似關係, 如同繪畫是對實在並真實事物之摹倣 (*la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable*) 那樣。這一摹倣關係, 明顯是在言柏拉圖之存有論的。笛卡爾之後繼續假設, 而這假設則是針對其自己前期之主體性存有論而發: 若我們認為這些「一般事物」<sup>6</sup>, 由於它們實仍是複合事物因而也可能是虛假的話, 那麼, 如同繪畫中, 無論多麼「自然的形狀」<sup>7</sup>仍可能是虛構與虛假的話, 最低限度, 這些虛構與虛假的形狀所用以構成的「顏料」<sup>8</sup>, 必須是真實的。因而同樣, 若「一般事物」<sup>9</sup>由於其複合性而不真, 那麼, 其所由出之「簡單體」<sup>10</sup>, 如「形象、廣延、數量」等等必然是真實的。對由存有論推論而至之真實, 單純從存有論本身之觀點言, 當然沒有問題。無論真實是什麼, 始終仍是必有真實的。存有論之觀點是不置疑存在的, 只置疑是什

---

<sup>1</sup> [2]。

<sup>2</sup> 笛卡爾特別舉希臘神話中之塞壬 (Sirenas) 與薩提爾 (Satyriscos) 為例, 明顯因柏拉圖正是以希臘神話為虛假的。

<sup>3</sup> [3]。

<sup>4</sup> [4]。

<sup>5</sup> [3]。

<sup>6</sup> [5], = [4]。

<sup>7</sup> [6], = [3]。

<sup>8</sup> [7]。

<sup>9</sup> [3]。

<sup>10</sup> [8]。

麼而已。但一旦不從存有論觀點而由存在觀點，換言之，從我作為一存在者這觀點出發，我們則無法肯定任何事物的存在，因而也無法肯定有關存有之真理。此時我們雖然仍可肯定某些真理，如「不能從無生有」、「同一事物不能同時存在又不存在」、「思想者於其思想時不能不存在」等等，但對笛卡爾言，這些真理<sup>1</sup>只是在思想中的，非在存在中或必然屬於存在事物的。<sup>2</sup>而一旦從我之存在出發，我們是無法就眼前之事實而肯定任何事物之存在的。心物絕然二分故。<sup>3</sup>當然，對神之「我」言，存在是沒有問題，因一切存在出於神手中。但對人則不然，人是無法就眼前而肯定存在的。假設沒有神與具有我性的我，如在希臘哲學時期那樣，問題將會很簡單，因此時之有直接就是存有（與非有）而已，沒有超越存有之位格，因而亦沒有超越存有問題的存在。由神而存在問題始產生，因神不只決定事物其存有之所是，更決定事物之存在。存在雖是事物之存在，然其問題是位格我性之問題，並由此始產生。這問題當然可以從很多角度切入，如從我之角度<sup>4</sup>，從神是否存在這角度，從神對存在之創造，及最重要的，亦笛卡爾所切入之方式，從神與我這兩位格我性之間之問題。換言之，即普遍存在之欺騙問題。若只有我，而我只作如主體性之存有判斷而不涉及任何存在問題，這本身不會構成問題。問題只出現在神與我之間，因此時之欺騙，非事物其所是之欺騙，而是事物其存在

---

<sup>1</sup> 這些即笛卡爾稱為「永恆真理」之真理，亦稱為「共同觀念」(notion commune) 或「準則」(maxime)。

<sup>2</sup> 見《哲學原理》*Principia Philosophiae* I, 49。在這裡，我們可注意到笛卡爾獨特的論旨，即連這些永恆真理都不能視為存在事物所必然具有，因而存在對笛卡爾而言，可以是在必然真理之外，超越理性之必然性的。此「存在」本身之超越性。

<sup>3</sup> 參考《哲學原理》I, 11 與 12。

<sup>4</sup> 即因「我」而再無法肯定任何其他存在。

之欺騙。在人與人之間而有之欺騙，只能是存有是否其所是之欺騙。至於有而以為沒有、不存在而以為存在，除非是作為幻覺，否則便是我與你這位格之間之問題。而涉及普遍存在時，即涉及存有之真理與存在之真理之間時，便只能是在神與我之間始可能。存在問題雖始於「我」，但使我離開存有之真理而進入存在判斷上之錯誤，唯神始能。故《沉思集·一》在夢之討論後即以 *Deum esse*（神存在）啟此普遍存在之欺騙。怎樣欺騙？非只是不創造事物而使我判斷錯誤，這樣仍未足夠，因從主體性存有論之角度言，我可以是不產生錯誤的。事物無論是否存在，若我不作如此判斷，神仍無法欺騙我。欺騙之產生，非只在沒有存在，而必須在神創造或制造了一個會如此錯誤地下判斷的我，因而是直接在我與神之間，非在事物之是否存在這原因上。普遍欺騙之所以產生，是在神創造我為一會自我欺騙之存有，是在我本身這存有狀態上，非在存在上。故縱然我自我欺騙，仍無法使我不存在。而相反，正因這普遍欺騙之所以可能在我自身是怎樣的，因而就算是惡魔，其實都無法達成這欺騙之可能，除非這惡魔同時是我之創造者。笛卡爾之提出惡魔，因而非單純在說有惡魔因而有欺騙之可能。笛卡爾所說的，是較此更複雜的。這點我們下面再討論。那麼若普遍欺騙之所以可能在神創造了一會自我欺騙的我，這代表說，這是出於祂的意願及意志的。笛卡爾說，這並不抵觸神之善良，因讓我偶而犯錯不會是不善的。因而就算神創造了一關於存在會產生普遍欺騙的我，由於我們實在是無法企及神之意思或動機，我們因而不能就此而說這抵觸其善良的。笛卡爾之論證繼續說，若有人為使這普遍欺騙不會發生因而否定神之存在，以為沒有神便不會有此會自我欺騙的我，笛卡爾對此的回答是，無論

是否是神，若此創造或製造我者<sup>1</sup>越是不完美，我不完美之可能性越大，因而會自我欺騙之可能性亦同樣越大。論証至此，嚴格地言，已可告終。換言之，中世紀神之出現，是使存有論真理不可能之根本原因。位格之存有，無論這是從神其我之無限力量言，抑從我會自我欺騙這有限性言，「我性」這兩種存有狀態，使事物之存有狀態及其真理不可能，而這是由於已把存有問題推進至存在問題而造成的，就如同在神之我與我之我這兩種存有真實中，存有之問題為存在問題所超越那樣。若神之論証已足以說明普遍懷疑，那麼為何笛卡爾提及惡魔？在明白地指出真理及知識由於我可能之錯誤因而必須不再相信外，笛卡爾在提出惡魔之前一段開首說：「但是，僅僅做了這些注意還不夠，我還必須當心把這些注意記住；因為這些舊的、平常的見解經常回到我的思維中來，它們跟我相處的長時期的親熟習慣給了它們權利，讓它們不由我的意願而佔據了我的心，差不多成了支配我的信念的主人。」換言之，若我是會自我欺騙者，這是說，我連這樣的欺騙都是難於擺脫的，因欺騙我的，並非他人他物，而是我自己。對我這樣的一種存有，一種同時是我又同時是非我的一種存有，無論這對我而言之非我<sup>2</sup>，是由人類文明長久歷史所形成之習慣性，抑是由於我之用心不足而受自身之非我支配，無論如何，正因這自我欺騙來自我自身，因而即使表面上我感到沒有欺騙或錯誤發生過，或沒有我所以為存在的事物是不存在的，這明顯仍不足夠。正因這欺騙之力量是源於我自身，並是不為我所自覺之潛在自我，故這清醒求真理之我，不再能相信其自身，不再能對自身所見之任

---

笛卡爾舉命運、宿命或偶然性、事物之因果關係等例。

這非我亦可被視為那我不自覺之我，因而若極端而言，即潛意識心理性的我。

何單純真理給予絲毫信任及順從，甚至不能再相信自身之任何推論，因這一切都可能是自我之欺騙。故無論真與假，無論是否有真理及存在，為了不再讓這非我之虛假性佔據及支配我求真之努力，故我必須主動自我欺騙，即假設沒有天、沒有地、沒有任何外物存在，換言之，我必須假設根本沒有真理。正因如此，我必須假設有一惡魔在欺騙我，而為了不落入其欺騙，我視一切存在為不存在，以一主動自我欺騙之方式<sup>1</sup>，對立我自我欺騙之事實可能<sup>2</sup>。《沉思集·一》之全部推論，並非為推論出一個真實的結論。其結論並非在：因神之可能故有欺騙之可能，因而知性地我們應懷疑一切。並非這樣。《沉思集·一》之一切討論，最終也只會指出這結果：即假若有這欺騙發生，應怎樣辨？若在真理問題上，欺騙不可能單純是他者對我之欺騙<sup>3</sup>，而必須歸根究柢只能是我對我自己之欺騙，那麼，不接受欺騙之唯一方法，非再在任何知性之認知上，非再在衡量在我之中那些是對、那些是偽這知性分辨上，而單純在我拒絕被欺騙之意志，即我主動假設一切不存在這樣的意志。自我此時非從知性而言的，非從知性主體而言的，而是從意志而言。以此意志之我自覺對抗那知性的潛在的我。惡魔所指，亦我而已，即在自我欺騙中那不自覺地以為有真理存在之我而已。而我假設有這樣的我存在，因我也非能知性地確定有抑沒有這樣的我的，一切不為我所覺者（欺騙）本已在知性確定性

---

<sup>1</sup> 即我假設一惡魔，我假設沒有天地、沒有存在等等這一種自覺之自我欺騙。

<sup>2</sup> 即使我以為有真理、有存在時之一種不自覺之自我欺騙。

<sup>3</sup> 一方面，這是因主體性之存有真理，是由主體自身以方法決定的，非外來被決定的。但另一方面，若欺騙真的是從客觀而來，這樣的欺騙對真理之尋找是無任何幫助的，因這時已代表我已被欺騙了。故只有當我主動地、自覺地自我欺騙，否則我將只會是真的被欺騙了，因而對真理之尋求是無濟於事的。

之外故。在我不能知性地確定任何對錯前，在我不能知性地確知我之所是（存有）前，在我不能知性前，我只能意志。非在真中意志，而是在真之外意志，即假設一切為假，假設知性為假。若從知性而言普遍欺騙之所以可能根源地在神之意志或意願<sup>1</sup>，那麼，能對抗這樣的普遍欺騙之可能發生，也在我之意志上，即在我決定放棄真理並視一切為假這意志上。我的知性注定是有可能會自我欺騙的。而若我沒有知性或不再順從我的知性，任何有關真理之欺騙是不可能發生的。任何自我欺騙亦不能發生的。神的意志可創造一切存在，我的意志雖不能創造，但能否定一切存在。神的意志在創造中而真，而我的意志在否定（真理及其可能之欺騙）中而真。從存有至存在、從物世界至位格我，因而亦同為從知性至意志之過轉。主體由《原則》之知性狀態，過轉至在《沉思集》中之意志狀態。《沉思集》在主體及真理問題上，因而是極為突破性的。<sup>2</sup>

表面上，《沉思集·一》似只是討論知識虛假性問題之基礎，而沒有具體列舉其內容。我們認為並非這樣。若我們把笛卡爾提及過之事物列舉出來，從這些事物可能有之虛假性觀，我們可看到，其內容層次是相當完整的。這引申義之虛假性主要分為六類，每類各分為二，如下：

---

<sup>1</sup> 創造一會自我欺騙之我。

<sup>2</sup> 《沉思集·一》有關欺騙之討論，除以上之結論外，還有以下兩點可注意：一、一切欺騙之可能，必須建立在有限之自我上。人有限之「我」，因而為一切欺騙及假像之存有基礎。二、從存有論言，一切在存在上之徹底否定本身為不可能之事。事物之不存在必然已涵蘊我之存在，如非有己為有，或我之偽已顯示我這有限性之真實一樣。



- 一、感官與身體之偽：a、瘋狂<sup>1</sup>，b、人不理性時之偽<sup>2</sup>。
- 二、人心境之偽（如夢）：a、人欲望之偽<sup>3</sup>，b、人自以為自主之偽<sup>4</sup>。
- 三、事物基素之偽：a、物質基質之偽，b、知性對象之偽。
- 四、超越性之偽（如神）：a、超越者之偽<sup>5</sup>，b、至高價值之偽<sup>6</sup>。
- 五、存在事實之偽：a、人被外在存在事實（如環境及根源）之命定與決定時之偽，b、人自己本然不完美之偽。
- 六、人類習慣與傳統之偽：a、傳統習慣之偽<sup>7</sup>，b、人自身之偽<sup>8</sup>。

這六類，一為非理性之偽，二為人欲望之偽，三為物理之偽，四為超越者之偽，五為現實性或事實性之偽，而六為人類文明及人自身之偽。笛卡爾在《沉思集·一》結束時說，面對人類這真理之虛假性確實是一「非常艱苦與吃力的工作」，因而不知不覺地，人之怠惰都寧會選擇「像奴隸在睡夢中享受一種虛構的自由」那樣，害怕清醒過來。對「我思」所有之努力之放棄，對「我在」真實意志之放棄，寧可在虛偽前舒適愉快而不願意在真理前痛苦，這一切，似在說，人類過去這虛假之狀態，也正由於放棄其自身真實的「我」而甘願淪為種種客體虛假真理之奴隸而已。在虛假性前之自主，與奴隸性地肯定虛假為真，人類全部之真與偽，歸根究柢，亦此而已。《沉思集·一》不只在討論虛假性之基礎問

---

<sup>1</sup> 這由瘋子之幻想所代表。

<sup>2</sup> 這由自以為理性（為正常人）而非瘋子時所代表。

<sup>3</sup> 這由赤裸在床所象徵。

<sup>4</sup> 這由自主其動作（搖頭、伸手）所象徵。

<sup>5</sup> 宗教之偽，如全能之神對人類存在奴化與規限，及人對超越者崇拜時之偽。

<sup>6</sup> 如至高善對人之規限及人盲目地追求至高價值時之偽。

<sup>7</sup> 如由傳統與人之世俗性、平庸性而來之盲目、慣性與頑固性之偽。

<sup>8</sup> 如由人自己怠惰、不主動努力與自覺學習時所具有之自身奴化之偽。

題，不只在指出虛假性之種種內容，最後甚至指出了人類於真理與虛假性中之處境與事實狀態。人這自身之怠惰，其不思，故直是「我思」與「我在」之相反。<sup>1</sup>

## 《沉思集．二》

《沉思集．二》為對「我」之討論。這是在哲學史文獻中對人類之我性第一次討論，甚至是對「我性」本身之第一次討論。我們說過，我性指向存在，因而突破自希臘而來存有優位性這一歷史。「我在」之特別在於，它一方面既是如數學或本質真理那樣，直觀地確定無疑的，但另一方面，它亦是涉及存在的，因而不只是如數學般形式性，也非如本質那樣，只涉及存有而不涉及存在。正因為這一特性，故在一切真理中，獨一無二。通常，能以一直觀確定之姿態出現之真理，是不可能涉及存在的，但若不以一直觀確定性之姿態出現，有關存在之一切判斷，又將會無真理意義。因而像「我在」這樣的真理，實是在真理史中突破性的，最低限度，它已突破了存有或本質真理之封閉性而亦及存在了。本來，在哲學史中，這由存有真理推論至存在真理先出現在神身上，由神之本質涵蘊存在這一存有論論證<sup>2</sup>所表達。但若我們暫不討論這論證本身，我們仍可發現，這神之存在論證與「我在」之差別

---

<sup>1</sup> 若把《沉思集．一》視為由四個論證（瘋子、夢、神、惡魔）構成，那這四個論證實分別顯示人脆弱之四個方面，這亦可算是笛卡爾對人處境之反省。這四方面為：人之非理性、人之虛構性或夢幻性、人能力之有限性，及人之自我欺騙這本性。除了對象事物之虛假性外，《沉思集．一》也同時揭示人類自身由其脆弱而可能具有之虛假性。

<sup>2</sup> 把這一神之存在論證命名為「存有論論證」，是康德。見 Ferdinand Alquié, *La Critique kantienne de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

在於，神存在論證雖然是知性上必然的，但非在直觀中當下確定的。因而像神之存在這真理，與數學中之直觀真理或其他本質真理仍是同一類，都只是概念之分解或構造所致，非直接是從存在言直觀確定<sup>1</sup>。我們沒有直觀到神及其存在故。「我在」這一真理不同，它是存在上的，非概念性的。這從對存在直觀而言之真理，是先於對其本質或存有之認知的。在直觀到「我在」這真理時，我對我之所是，對我之存有一無所知。從這點言，「我在」作為真理，確實是有點奇異的，因在確知這真理時，我不知其是什麼。我們可以這樣說，巴門尼德殘篇3之「…思想與（思）存有，這是同一之事情」與笛卡爾這「我思故我在」是存有論史上之兩支柱。前者使思定在存有身上，而後者使思脫離開思存有，而直歸結為存在之確認。由「思與存有」至「思與存在」之轉折點，即在「我」而已，由物至「我」這一轉變而已。這最低限度意味一事，即在真理這事情中，知識這模態非必然的、非唯一的。當笛卡爾從「我思」歸結為「我在」時，不只是「我在」並未被知識決定其是什麼，就連「我思」其實也未被知識決定其是什麼的。「我思」此時只是「我在」之事實而已，作為一存在事實言而已，非作為是什麼或能知是什麼時之能力而言的。換言之，當存在突破存有而為真理時，連思惟本身在真理中之地位也有所改變。以前之思是思存有之思，隨著其對象之真理性而真。今思惟只是附屬在我身上而為「我思」而已，在未有確定真理對象前，是不可能就此為真的。思惟作為「我思」時，無論在笛卡爾抑後來在康德上，都是未決定的。思惟單純作為思惟而無直觀對象，在康德中

---

<sup>1</sup> 數學真理也在直觀中，是數學概念在直觀中之構造，但非是存在的，非與存在有關。而神之存在論證雖與存在有關，但並非從其存在言與直觀有關。

甚至是被低眨的。<sup>1</sup>笛卡爾這「思」與「在」（透過「我」）之等同，是原存在，即最原始或本初之「有」，一種一切未分前之「有」<sup>2</sup>。而「我思」，則是一絕對存在者。換言之，這作為原存在之「我思」或「我在」，是在任何判分之前未被決定之狀態<sup>3</sup>。正因如此，故「我在」是在真與假、理性與瘋狂、虛構與真實、欺騙與無欺騙之前。作為意志狀態之思，「我」是在真與假、理性與瘋狂、虛構與真實、欺騙與無欺騙之前的。而這一切判分，由對象始產生，非單純在「我」本身。這時之「我」，因而只是單純在自身中之主體，甚至非在對象認知中之主體性。形上學，根源地，是始於對這樣的對象之思的。而思之知性性質，亦是由於這樣的對象的。在笛卡爾中，形上學之知性因而誕生於對這「我」之思，即我對我自己之反思。由這反思，種種有關我之所是始逐漸呈現，於此，存在之真理始一步一步回向存有之真理。在《沉思集·二》中，這過程分以下這幾個階段：

一、「我是什麼？」即一「思想的東西」。(AT VII, 25)<sup>4</sup>

二、「什麼是一個思想的東西？那就是說，一個在懷疑、在理解、

<sup>1</sup> 不單只純粹思惟被眨，連「我思」之真理性在康德與在笛卡爾中實相差很遠。「我思」作為事實，在笛卡爾中能達至「我在」這真理，但在康德中，「我思」只是一自限之「我思」而已。用康德之話說，即：「(…)我意識到我自己，非如我對我自己呈現那樣，也非如我在我自身中所是那樣，而只單純是我在。」B157

<sup>2</sup> 正因未分，故無知識上之差異性。

<sup>3</sup> 嚴格地言，思想與存有（存在）在「我思，我在」中是仍未判分開的。思想與存有在巴門尼德中是結合為一，而在笛卡爾中，則是未被判分而為一。

<sup>4</sup> 在這裡所用之 AT 頁碼，為 AT 1897 至 1913 年版。 *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897 à 1913*。這頁碼亦為 Ferdinand Alquié 所編之 *Descartes, Oeuvres philosophiques, 3 tomes, Classiques Garnier, Paris, 1963 à 1973* 所用。與北京商務印書館龐景仁譯本所用之 AT1956 年版之頁碼不同。

在肯定、在否定、在願意、在不願意、也在想像、及在感覺的東西。」(AT VII, 28)

三、什麼是思想本身呢？思想狹義地言，即「心靈之觀察」，「判斷之能力」。(AT VII, 31)

四、「最後，關於這個心靈，換言之，關於我，我將要怎麼說呢？」(AT VII, 33)

在第一個階段中，首次進入對我之本質確定。我們可注意到，這時所用之思惟，為一種觀察式之思惟，即在第三階段中所謂的「心靈之觀察」(*mentis inspectio*)。這觀察意思是說，這時在思惟中之一切，包括思惟賴以可能之觀念，都必須是直觀中的，否則便無確定性可言。笛卡爾舉例說，若把此時之「我」視為就是「人」，這是遠去直觀之確定性的，「人」這概念是一複合體，可能由「理性」與「動物」兩概念構成，但這兩者，本身又都是複合事物，對其認知因而又是無窮無盡的。換言之，假若事物之本質性在柏拉圖階段中是確定某一事物其至根本之所是，而在笛卡爾前期《原則》中則從對一切事物及其概念分解至最簡單之可直觀狀態，那麼，在《沉思集·二》中這裡所作的，更是要求這直觀中之簡單性，非從任何可能對象而得，而是必須附加上「在存在中」而非只是思惟中之直觀這一條件。我們甚至可說，對一切對象性之直觀，縱然是簡單的，都不能算作直觀，唯對「我」始能，因這些對象，仍未有從存在言之直觀確定性故。這對最原初者之本質決定性，因而只是從存在之直觀言的。<sup>1</sup>正因為這樣，

---

<sup>1</sup> 我們說過，對西方思想而言，真理都只是相關乎存在或存有而言而已。就如笛卡爾在這關於「我」之問題中，寧可否認我是人而只接受從存在之直觀性而言之我

故表面上最離不開我的身體，那就在我眼前清楚地意識到、看到的身體及其一切活動，都不能被視為是「我」，因這些事物之存在無法確定故。<sup>1</sup>換言之，本質地分辨我與非我（其他事物）之關鍵非在任何有關事物之本質分別上。非因我之為我之本質在思惟而物之為物之本質在廣延與形象因而說我與事物並非同一，不，我與物之分辨，非在有關兩者之本質認知上，而只在一點：我之存在是確定的，但物之存在是未被確定的，因而我非物。這我與物之分辨或判分，是在本質認知之前的，即不用知其是什麼而分，而是由是否知其存在而分。存在雖非事物其本身，雖無法使我們對此物有所知識，但它仍可使存有被劃分開，使我與非我判分開，

---

只為一思想事物那樣。從這所謂真理之條件（存在之直觀性或存有之本質性）而否認了作為人時其人性更真實、更重要的一面。這實無必須如此的。舉笛卡爾為例。笛卡爾其實清楚知道，從根本言，我是一意志主體而非一知性主體，而作為意志主體，我應先是從意願而言是否是人，非從認知人是什麼而說我是否是人。就如同先有「我在」然後始有對我之知一樣，人應先意志（立志）成為人，並由此志向始學習怎樣才是一真實的人。人之是什麼、怎樣始真實，是由一步一步學習始得，非先在的知識。先在的知識，只能是對存在或對存有始有。這固然可能是唯一直觀地確定的，但在人類現實存在中，實非真實的。我們也借這機會，對這真理之確定性略作評論。西方所求索之真理，都是由一定點（原理）所出發，如邏輯與數學演繹那樣，或是求索一根原性之事物，都以為真理必須在絕對確定性這條件下始可能。對存在事物之知識，真理可能是這樣，但並非代表一切真理都必然如此。人作為人之真理、現實中之道理，都非以類似的確定性為模式的。同樣，人類思惟甚至推算，都不必如邏輯或數學之演繹那樣，以前提為推論之定點。中國圍棋中之推算與思惟，無需這樣的定點，也無必然確定性，都可在一切變動中發生與進行，而這樣的思惟是較接近現實真實的。笛卡爾在有關「我」之思考中，因而其實只見「我」作為一知性模式下之對象而已，仍非如實地看「我」，非見「我」之為在意志中之人。其所直觀到的心靈，非事實上更真實的「心」，最低限度，那求索真理時之心及意志。若笛卡爾看到這點，那麼，有關「我」應有之結論，不應只是透過理解能力而思而已。

<sup>1</sup> 笛卡爾說：「我已認識到我存在，而我現在尋找，這個已經被認識到我存在的我是什麼。這個關於我自身之概念與知識，很確定地，並不依賴那些連其存在都未知之事物的；（…）」AT VII, 27-28.

並為此判分之基礎。這正是我們在前面所說的，若存有問題本質上是屬物的，那麼，存在問題則是本質上屬我性的。存有使物可能，而存在使我可能。物之為物從存有言，而我之為我從存在言。在這第一階段中，笛卡爾雖然已指出我是什麼，即是一思想事物，但這並非由於知道什麼是思想而說的。思想是什麼這是第二階段之後之事。對我之為思想而非物體，也單純因我的存在必須伴隨思想、在思想中而存在，而我之所以非身體或物體，亦皆因我之存在與物體是否存在毫無關係而已。我是在思想中之「是」，因而是存在之是，非存有本質之是。

在從存在而指認出我是一思想的事物後，笛卡爾沒有直接問什麼是思想？這樣地問很易又流於本質之知識法。笛卡爾先問什麼是思想事物。在這裡必須注意的是，笛卡爾雖然在《沉思集·二》結束前已確定認知思想是什麼，但他從不這樣提問。他只問「我是什麼」、「什麼是思想的事物」、「關於這個心靈，換言之，關於我，我將要怎麼說呢」這幾個問題。換言之，縱然關於事物之本質，笛卡爾都仍然從不以本質之提問法問，從不把知識對象單純看為知識對象地問，如問「什麼是思想」、「什麼是物體」、「什麼是心靈」、「什麼是我」<sup>1</sup>。當笛卡爾在「我是什麼」之後而問「什麼是思想的事物」時，他的回答只是，「那就是一個在懷疑、在理解、在肯定、在否定、在願意、在不願意、也在想像、及在感覺的東西。」這回答仍然沒有回答思想其本質是什麼，而只是實然地指出思想包含那些心靈活動在內，而這些心靈活動，是與思想

---

<sup>1</sup> 「什麼是我」與「我是什麼」是兩不同之問題。前者是對「我作為我」本質之問，而後者只是一事實之問，存在之問，如回答我是人、我是天使那樣。這沒有涉及「我」本身之本質，如在我性位格性之回答時那樣。同樣，問「什麼是思想」與問「什麼是思想的事物」之差別與此相同。

分不開的。更正確地說，是與我的思想分不開的：「難道在這些屬性上，沒有任何一個能與我的思想區別開來嗎，或與我自身分離開來嗎？因本來不是很明顯，是我在懷疑、在理解、及在欲求，因而在這裡不需為了解釋再多增加什麼。」<sup>1</sup>一方面這只是對思想所有之屬性之觀察而非對其本質之確定，而另一方面，這觀察只是對我自己之思想之觀察而已，非對思想作為一事物本身而言。因而這階段之結論只是：「從這裡，我開始對我是什麼之認知稍微更明白及更清晰。」

在這階段後，笛卡爾進入第三階段。若從《沉思集·二》之標題<sup>2</sup>言，這第三階段始是全篇之目的，因而在篇幅上，較其他為長。而從標題，這次我們確實看到，笛卡爾確實是試圖回答人類心靈是什麼這一本質或本性問題的。因而正由於能回答此問題，故始能說心靈是較物體更容易認知。但心靈較物體更容易認知這目的本身有什麼意義？是因為笛卡爾提出「我」這心靈事物因而不得不與物體之知識比較嗎？不是如此的。若回想《沉思集》當初之目的，即為探求人類真理之是否可能，那麼對心靈與物體之間孰更易認知，是無直接關係或無多大關係的。對《沉思集》如此歷史性的創舉，在《沉思集·二》如此關鍵性之部份而問一與傳統無關之問題，這是奇怪的。那麼，這問題之重要性在那裡，為何笛卡爾以此為標題與目的？原因其實很簡單。若我們沒有忘記，在《沉思集·一》之結論中，構成人類在真理上之全部錯誤，歸根究柢言，非在任何對象本身之虛假性上，如傳統哲學對此世事物之視為虛假那樣，而是在我們人類自己，特別是在我們中那

---

<sup>1</sup> 《沉思集·二》AT VII, 29。

<sup>2</sup> 「論人心靈之本性；及其較物體更容易認知」。



類同非我之習慣與惰性上；若我們明白一切錯誤歸根究柢言源自此原因，那指出真理之關鍵非在指出在對象中什麼始是真實的，而是糾正我們在真理認知過程中之慣性。當笛卡爾在《沉思集·二》開首舉阿基米德為例時，確實，必須有一支點才能把地球的慣性移離開其原來軌跡，對「我在」之探求，因而目的非在發現一事物，而是為改變人類在真理問題上之慣性。能改此，便自然是真理之達成了，非有其他的。<sup>1</sup>人類這有關真理問題之錯誤慣性在於，而這在《沉思集·一》已說過了：把外在事物視為真實的，把外在事物之知覺視為最明白而清楚的。對笛卡爾而言，人類若不把外在事物視為直接就是真實的，便不會有所欺騙與錯誤。指出心靈較物體更易知，因而是再一次從正面改正此錯覺性之慣性。故在作結語時說：「可是，當我考慮我心靈是多麼脆弱，多麼不知不覺地傾向於錯誤時，我將不會驚訝。」「但因幾乎不可能如此快速地把舊有的意見去除，……」<sup>2</sup>。換言之，一切問題都在糾正此不自覺地錯誤的「我」，及人類其「我」長久慣常的錯誤意見而已，錯誤與外界事物是無關的。因而當笛卡爾舉蜜蠟這物體為例子時，有幾點是值得注意的：一、無論蜜蠟多麼變動不定，笛卡爾從沒有因而說這蜜蠟是虛假無真理性的，二、我們是無法透過感官或想像力認知這蜜蠟其所是的。對其所是，反而是由心靈之理解力達成。三、若從有關蜜蠟其所是之認知言，理解力應是較其他能力更真實，但笛卡爾從沒有因此而說，我們已對蜜蠟之是其所是已有知識，甚至笛卡爾根本此時沒有試圖真實地確定有

---

<sup>1</sup> 從這點而言，笛卡爾這主體性哲學連無論真理抑錯誤（或虛假性）都單純歸源於主體身上。

<sup>2</sup> AT VII, 31 及 34。

關物體之任何知識。並且此時蜜蠟之所是，只是從眼前這特殊蜜蠟之所是言，非從蜜蠟作為蜜蠟之普遍本質言。四、透過這在知識蜜蠟過程中所發現的，只是我們心靈本身能力在認知時之差異而已。非有關蜜蠟之知識。五、若在認知對象時，最後所發現的只是我們這認知心靈本身，那麼，對心靈本身之認知，不應是先在地更清楚確定嗎？以上幾點是值得注意的。那麼，究竟《沉思集．二》想得出什麼結論？而有關標題中「人心靈之本性」這一部份，《沉思集．二》作了怎樣的回答？我想，《沉思集．二》所作之事情，主要也只有二，即標題所列之二事。以對物體之研究而發現心靈較物體更易認知，從而如我們所說，改變人在真理尋找中錯誤之慣性，這是《沉思集．二》所作之一事。因而在這有關物體之討論中，實沒有試圖確定任何有關物體之知識。至於心靈方面這另一事，《沉思集．二》由「我在」之確定後，進而指出「我是什麼」，即一思想的事物。而笛卡爾隨即略為說明了什麼是思想事物。那麼，究竟什麼是笛卡爾所謂的心靈的本性呢？單純指理解能力嗎？而這又是什麼意思呢？心靈的本性，也就是思想。這一回答似沒有多說，但其實是應深加反省的。當笛卡爾說「我」就是一思想之事物時，其實他確實想說的是，思想即心靈之本性這一結論。但這裡所言之思想，應包含種種心靈活動及狀態。問題是，從何而言本性？若從在懷疑、在理解、在肯定、在否定、在願意、在不願意、在想像、及在感覺這種種屬性言思想，我想這是不能達至所謂心靈的本性的。當笛卡爾在探討蜜蠟而最後得出結論說，縱然在認知一（感官下之）物體時，我們有關此物體之知識，其實最終也只是意念而已，非在感覺或想像力中之任何形象或物體性事物時，這時心靈之意念性狀態，意指心靈在

面對物體或任何其他事物時唯一之真實狀態。這心靈之意念狀態，即心靈之本性。這狀態若從認知能力言時，即理解能力，一種心靈對其對象之判斷或觀察（*inspectio*）能力。笛卡爾之所以用這些像「觀察」等詞語形容這心靈能力，大概不想把這心靈之意念視為如理形般在其自身之事物，而想指出這些意念之對象意義。對笛卡爾而言，心靈中之意念非只指概念，而是包括一切在知覺中之形象，條件是：此時之形象，非從其在大腦中身體性的物體痕跡言，而是從它作為提供心靈有關對象之認知言<sup>1</sup>。我們在討論《原則》時曾描述過笛卡爾的心靈圖象。舉想像力為例。想像力雖然本身是身體這物體之一部份，因而嚴格言非心靈之思想，但當理解能力作用在這部份時，這心靈的活動即稱為想像。換言之，當笛卡爾說所謂思想事物即想像、感覺、意願等等時，這些活動是從其作為心靈應用在這些官能時之狀態言，是作為心靈認知時之狀態言，非從這些官能作為身體部份時之物體性狀態言。因而想像、感覺、意願等等作為活動，所指的仍是心靈在認知時之活動，而非指任何身體官能之活動。故為思想。思想之本性因而就在意念性上，即藉著意念而認知這一心靈狀態。笛卡爾

---

<sup>1</sup> 笛卡爾在《沉思集》第二組答辯後部份寫了一篇（按幾何學方式證明上帝的存在和人的心靈與身體之間之分別之理由）的簡論，其開首定義部份便對「思想」及「意念」這兩詞下了很清楚的界說：「一、所謂『思想』（*pensée*），我理解為，如此地在我們之內以致我們對之有直接認知之一切。因而一切意志的活動、理解的活動、想像及感官的活動，都是思想。但我加上『直接』這詞，是為了排除那些跟隨及依靠我們思想而來之事物：例如，意志的行動真正來說是以意志為原則的，但它們畢竟並非思想。二、所謂『意念』（*idée*），我理解為我們每一思想這樣的一種形式，透過對它的直接知覺，我們得有有關這些思想本身的認知。（…）因而在幻想中畫下來之映象（*images*），我不稱為意念。正好相反；當它們只是存在在身體的幻想部份，換言之，當它們是在大腦某部份被畫下來時，我不稱這些映象為意念，而只有當心靈應用在大腦這部份，而它們又提供心靈本身（認知）時，（我才把它們稱為意念）。」

在蜜蠟中所發現的，即此心靈之意念狀態，對象事物在心靈中以意念出現及被認知這一種狀態。縱然是透過感官或想像，這些事物都只是呈現在心靈前之意念而已，非任何物體物。<sup>1</sup>因而所謂心靈之本性，是恐怕人把感官、想像力等所具有之身體及物體意味而誤以為心靈確實有與物體之關係或與身體有內在關連而發的，是為刻意突顯想像力、感官等之意念或心靈性質，及一切事物一旦作為心靈之知識對象時，這些事物是以心靈之意念狀態呈現而發的。心靈之「本性」因而非傳統哲學之「本質」，非與傳統哲學之本質同一等級，非一事物對比於另一事物而言之是其所是；心靈之本性是對比於「所有」事物的，對比於所有與物體性有關之事物，非只是一事物與另一事物之間的。從這點言，思想與廣延這兩本質特性，非從事物個別之是其所是言，而是從存有總體所具有之特性或本性言。因而後來史賓諾莎直接把這兩本性（及其他未知之本性）視為神這一獨一實體之本質，非事物之本質；而他是對的。這從存有或存在整體事物所劃分之本性，因而非任何一事物所獨有。當笛卡爾說心靈之本性是思想時，是應作這樣之理解的。即思想非獨我心靈之是其所是，反而是我或我之心靈是一思想事物，從屬於這性質之下。思想非內在於我而已，猶如一物之廣延性，非只此一物所獨有而已。而之所以能發現這樣的本性，之所以能對一切存在事物作總體存有上之分類而非物物間個別本質之確定，在「我」而已。由「我」之存在，由對「我在」之直觀確定性，始能判分出是我不是我，始有存有原始之判分可

---

<sup>1</sup> 故《沉思集·三》開首時總結地再說：「這些事物是什麼呢？是地、天、星辰，及所有透過感官我所知覺到的事物。我在它們身上明白而清晰地知覺到什麼？當然不是別的，而只是在我心靈前呈現的這些事物之意念（ideas）或思想（cogitationes）。」（AT VII, 35）

能。這心靈之思想性與物體之廣延性之判分，其相互之間之遠去，是形上學史之軌跡。這問題我們留待康德時再討論。

在《沉思集·二》最後一階段中，當笛卡爾再問我們能怎樣再說關於我們之心靈或我們自身時，他實已對自身是什麼十分清楚了。而之所以再一次這樣問，也為指出對一切外於我之事物之探究，都更是對我自身之存在，及對我對我自身之認知更明白清楚之證明而已。無論是什麼知識，更基本地顯示我對我之知識，因而無論從存在抑從知識言，「我」始終是最優位的，是一切存在與存有之最後所指向者。非事物從其所是而指向，如摹倣指向被摹倣者那樣，非存有上之指向或物物間之指向，而是一種在一切外在性中對自身之覺醒。在這一反身之覺醒中，「我看見」與「我覺得我看見」<sup>1</sup>是相同的。即一切外在性，都非如我以為，因而實是一種假像而已，我以為我在看而事實上並非如此。從這點言，思想或「想」（je pense voir 中之 pense）可以是假像性的，它以為（它想）……。但就算是假像性的，這「想」仍是多麼真，多麼明白清晰，以至於就算毫無真理，就算在普遍欺騙中，它之真仍是多麼屹立不搖。假像性之能同時為真，思想之欺騙狀態仍未能動搖其真理性，這是歷史上前所未有的。也替現象之真實性作了未來之準備。無論一切事物是否存在，都仍指向「我思」這事實，無論「我思」其思之內容多麼虛假，都仍指向及揭示「我在」這真理。思惟若不從其內容（存有）而只從其存在言，揭示出多麼獨特的真理：「我」作為一思想事物這一真理，及一切事物亦首先是意念性存在這一真理。無論是我抑是事物，都首先是在我心靈

---

<sup>1</sup> “Je pense voir”三字為「我·想·看見」，應譯為「我覺得我看見」。意思則為事實上我並沒有在看，只是我以為我在看而已。

中意念性之存在而已。若《原則》之主體性構想其對象，在《沉思集》中，笛卡爾找回對象首先之真實，即本也只是心靈中之意念而已，若我們不盲目地順從我們以為的話。這事物之意念狀態，非如《原則》中只是由我所虛設，而是從存在事實言，真實如此的。我之真實，從存在言，即一思想物；而事物之真實，從存在言，亦首先是一思想物（意念）。而這都是從事實言，非虛設的。最低限度，真理仍是可從存在之真實切入，非只能主體性地虛構。條件是，一切真理，必須立於存在，非立於存有，連事物之真理，首先仍必須立於其意念作為存在物，非立於其存有是其所是之意念內容，這後者，也只假像而已，我們根深蒂固的慣性而已。由存在，我們仍是可進入真理的。此《沉思集．二》在探討「我在」這一存在真理時之原因。

### 《沉思集．三》

因從《沉思集．二》得出了意念在有關存在真理上特殊之位置，故《沉思集．三》全然進入對人心靈所具有之意念之分析。這對意念世界之分析，主要分兩方面：一為對意念作形態上之分析，這一種意念之分類法，為經驗的分類法；另一為對意念之存有等級之分類，換言之，一形上的分類法。《沉思集．三》主要分以下幾個部份：

- 一、對明白清晰作為真理之判準之重提，對真理懷疑這問題之重述。
- 二、對意念之經驗性分析。（AT VII，37 至 40）
- 三、對意念之形上性分析。（AT VII，40 至 42）

- 四、對意念內容之分析。(AT VII, 43 至 45)
- 五、對神存在之證明進路一。(AT VII, 45 至 47)
- 六、對神存在之證明進路二。(AT VII, 47 至 51)
- 七、對神一意念其來源之說明, 及《沉思集. 三》之總結。(AT VII, 51 至 52)

那麼, 現讓我們對這幾個部份作分析。

在第一部份中, 基本上笛卡爾只是再一次總述第一及第二沉思。但問題是, 當笛卡爾這次述說完因有普遍欺騙之可能, 故不能確定任何有關外物之真理, 除非我們考察關於神存在這一問題時, 他立即從第二部份始便一步一步朝向神存在這問題前進。奇怪的是, 《沉思集. 一》也是得出同一神普遍欺騙之可能, 但沒有如在《沉思集. 三》中那樣, 立即進入對神存在之討論。為何有如此差異? 既然真理能否確定其關鍵在神, 為何笛卡爾在《沉思集. 二》時不直接處理這問題? 原因在於, 在《沉思集. 二》出現前, 因沒有任何一真理能被確定, 故此時主觀的明白、清晰這真理標準毫無意義, 不能因有這樣的感受便應探討其真理之可能性。但在《沉思集. 二》證明了「我在」這一真理後, 而「我在」這一真理確實是明白而清晰的, 因而始出現這真理之主觀標準是否確實可信這一問題, 而這問題是牽涉到神之存在的, 因畢竟, 這在我們本性中真理之主觀標識, 必須在神存在之證明後始有效力, 因我們是由神所創造的。換言之, 《沉思集. 二》之「我在」使真理之標識再度成為有可能。嚴格言, 對笛卡爾來說, 在我們

人類中，也只要一真理之標識，即這明白與清晰性。<sup>1</sup>這明白與清晰性是主觀的、是主體自身內的，亦是《原則》在探討主體性知性時所歷史性地提出的。在以前，真理與否是從其對象之知性程度決定。越是知性的對象，其真實性越高，其真理性亦越大。這樣的標準在笛卡爾及其後是不能成立的，因此時之物理學正是對物質性求索其真理知識之可能，因而真理是不能限定在知性範圍內的。因而笛卡爾提出這真理之主觀標識，直至後來康德出現時，才提出另一標準，即客觀有效性（objektive Gültigkeit）這問題，相反地從是否能符合經驗內容來決定一知識之真偽<sup>2</sup>。在笛卡爾中，真理這一主觀標識，因所涉及的是事物之客體性存在，特別在普遍懷疑發生後，明顯是不足夠的。神之存在從這點言，始是真理其真正客觀基礎，明白清晰性只是其主觀基礎而已。<sup>3</sup>當《沉思集·三》重提這問題時，原因在於，我能自我欺騙或假想一切外物不存在，但我不能自我欺騙或假想明白清晰之事物並非明白清晰的。我是不能對我心靈中所具有之表象或意念作否定，縱然我能否定一切事物在其自身之存在。正因為這事實，《沉思集·二》與《沉思集·三》各出現一倒轉結構。在《沉思集·一》，我可自我欺騙有關事物之存在，而當我自我欺騙時，結果反而是證明了我的存在。相反，在《沉思集·三》中，我不可能自我欺騙明白清晰不是明白清晰，唯神始能使這明白清晰不為真，結果反而是

---

<sup>1</sup> 明白是指對一事物本身之完全掌握言，而清晰則是一物與其他物間之差異之完全分辨。

<sup>2</sup> 特別是知性知識之真偽。

<sup>3</sup> 不過，縱然只是主觀基礎，但在我們人類中是唯一的，我們只有透過明白清晰性確定一真理，別此無他法。不過，這真理標準在真理轉移為經驗真理後，是再無需要的。之所以有類似需要，因此時所言之真理知識，非直接在眼前，而是超越的。



証明了神之存在。表面上只有被欺騙者始必然存在，事實不然，欺騙者亦同樣必然存在。若有關明白清晰之真理我無法自我欺騙，只有神能，那麼對神是否存在，將是問題之全部關鍵。換言之，《沉思集．一》與《沉思集．三》之問題本非相同的。在《沉思集．一》這一階段，一切未被證明，故所求索首先在存在。而至《沉思集．三》時，我已存在，故所求索的再非只是存在，而是明白清晰這真理標識是否真實，而這問題是直接牽涉神之存在的。而因《沉思集．二》已得出我是一思想事物這一結論，因而亦証明了意念之優位性，因而客體事物是否有其存在之可能，只能透過對唯一在我們中之意念之分析達至。因而在第二及第三部份中，笛卡爾進入對意念之兩重分析。

在第二部份中，笛卡爾作了一對意念之經驗性分析，即分析其種類、其來源及其是否有錯誤之可能。意念有三類：事物之映象、意志行動或情感感受，及判斷。前兩者本身沒有錯誤與否這問題，唯判斷可有錯誤，而這在兩點上：或以為心靈中有關事物之意念是有相對應之外物存在，或這些意念是相似於外存在的事物。正因為有這樣的以為，故笛卡爾進而探討意念之來源，見其是否實源於外存在。意念可有之來源有三：或與生俱來的、或外來的、或我們制造出來的。在這三種可能來源中，唯獨第二種可能有問題，因我們認為這一類意念有其相對應之對象存在，及或相似於其對象。索其原因，也主要有二：之所以以意念與事物有相似性，這是由於自然傾向而感到如此；而之所以覺得有外物存在，因這些外來意念非為我們意志所支配或轉移。自然傾向

並非自然之光<sup>1</sup>，本身往往有所錯誤，如有關德性行為時，自然傾向往往會引至錯誤那樣。至於不為我們意志所支配或轉移這另一原因，笛卡爾之回答是，可能在我們之內，根本有另一能力不為我所覺地產生這些意念，如在夢中，意念雖實由我所產生，但非為我意志所支配那樣，因而不能以這理由便認定外物存在。<sup>2</sup>換言之，從意念之經驗事實，如從其來源之探究，是無法達到外物存在之證明的。經驗事實無法有形上指向故。那麼，意念本身是否有其形上性的一面？這即《沉思集·三》第三部所探討的。

在這第三部份中，笛卡爾提出其著名的「客觀實在性」(realitas objectiva)一概念。其實，從「我思」推論出「我在」時，這是從神之概念推論至其存在這存有論論證之變形，差別我們前面已說過，神之存有論論證雖是知性地必然，但非存在地直觀的。但無論如何，從結構上言，都是從思惟推至存在，而非如之前形上學之基本結構，從存在推論至存有<sup>3</sup>這一結構。今在客觀實在性這一形上概念中<sup>4</sup>，笛卡爾進一步把從思惟之事實推論至存在這一過

---

<sup>1</sup> 笛卡爾以自然之光與自然傾向為人之兩種本能，前者是心靈之直觀 (intuitus mentis)，為純然知性的，而後者為動物性的，如自我保存、肉體欲望等。見 1639 年 10 月 16 日致 Mersenne 信。

<sup>2</sup> 這即潛意識本我 id (牠)之源頭。在「我在」之誕生同時，笛卡爾亦已意識到此潛在之我之可能了。

<sup>3</sup> 知性或思惟之對象。

<sup>4</sup> 我們可說，客觀實在性這一概念，在笛卡爾體系中，可說是其思想中使形上學再度可能之核心概念。固然，笛卡爾把我之存在視為一實體，但事實上，是無如此之必然性的。「我在」本身沒有涵蘊必然是一實體義之存在。而使一切意念（「實體」這一意念包括在內）能具有其形上向度，唯客觀實在性這概念而已。笛卡爾雖已由存在性而遠去形上學之存有，然客觀實在性一概念再一次把形上學引回其體系內。對這形上義之「實在性」（即具有完美度等級之實在性）之轉化，因而使「實在性」再無存有上之等級差異這意含，這是遠去客體性形上學之關鍵。而這要留待康德始成就。

程不只從思惟整體言，而甚至應用至每一觀念上。觀念<sup>1</sup>不只具有意含內容，不只作為在思惟中之觀念本身，而是作為一存在事物而被看待。此時，一觀念之所以具有一意含內容或意指，這意指所指之事物，必須存在，或最低限度，從其所指之事物之實在性等級而言，必須有在實在性等級以上之事物存在，始能解釋為何這一觀念存在，否則是無法說明觀念之存在的。舉「人」這一觀念作為例子說明。「人」這一觀念意指人這一事物。若「人」這一觀念存在，這或是由於人這事物確實存在，因而使這觀念可能，或若人這事物不存在時，最低限度，由人這事物所含有之實在性等級，必須有另一事物，其實在性等級或高於、或對等於人這事物之實在性等級，作為「人」這一觀念之所以存在之根據，否則「人」這觀念其存在是無以解釋的。因而假若人不存在而只有神存在，「人」這一觀念仍然可能，因神作為事物其實在性等級是高於人這事物之實在性等級的。相反，若只有物體事物存在，因物之實在性等級低於人這事物之實在性等級，故物之存在仍不能解釋「人」這觀念之存在，除非有另一些事物存在，其實在性等級是高於或對等於人這事物之實在性等級的。每一觀念，因而可從其實在性等級觀其存在，這即笛卡爾有關觀念之「客觀實在性」之意思。確實，我們必須解釋觀念所指之事物其存在的，否則是無以解釋或說明觀念之所以存在。當然我們可從很多其他觀念構造某一觀念，但無論如何，這一觀念所有之客觀實在性，必對等地或高於地，可在這些其他觀念中給出，否則這一觀念其存在是不可能的。在柏拉圖中，觀念世界（理形）本身就是存有，故沒

---

<sup>1</sup> 從個別觀念言，非從思惟整體言。

有這問題；笛卡爾之後之史賓諾莎，直接把觀念世界視為神這唯一實體之屬性，故亦沒有這一問題；而對中世紀言，觀念世界最終以神心靈中之觀念為依歸，故亦不構成問題。但從這問題中，我們可以看到，形上學之為形上學，一方面實是由觀念世界<sup>1</sup>所引起，但另一方面，實是由於對存在事物有一存有或真實性等級這樣的觀法所致。固然，這在傳統中由真與假所構成之真實性等級，在笛卡爾中，已轉移為從存在內容言之實在性等級，因而已似是遠去形上學對事物真假之價值觀法，但畢竟這實在性等級仍是一客體存在性等級，故仍維繫著形上思惟之可能。要使客體性形上學不再存在，除非這樣的等級不再存在。但這是必須要說明的。使這等級不再存在的是康德，而這是由於康德一方面轉化了「實在性」一概念之意含，而另一方面，使這些指向客體之形上概念<sup>2</sup>，全轉化為主體中之先驗概念（範疇），並由此而達至「經驗概念」或「經驗」之出現。<sup>3</sup>笛卡爾只成就了心與物之分，但沒有成就形上概念與經驗概念之分，因而沒有心靈中之概念不指向外在存在這一可能性。不過，話說回來，形上概念在康德中之所以能不指向外，因康德之主體從某意義言是形上的，若非這具有形上功能<sup>4</sup>之主體性，康德也是無法解釋人類思惟中之形上概念的，特別當這時之概念，如笛卡爾所說，其實在性是高於人自身作為心靈與思想物這實在性時。其實，笛卡爾也是試圖把概念之實在性以人

---

<sup>1</sup> 或思惟世界。

<sup>2</sup> 如「實體」。

<sup>3</sup> 經驗概念之所以能出現，是由於概念已去除了其形上性。同樣，感官內容之所以能轉化為那毫無形上意味之經驗雜多，是因為這些內容再無事物存在上之指向性。而之所以可以這樣，亦除非連對象之為對象都失去其客體存在上之指向性，而單純作為與主體相對而得其意含者，否則不可能。而這一切，正是康德所成就。

<sup>4</sup> 如對對象與現象界之建構等功能。

心靈之實在性解釋，唯對他而言，神之「無限性」一概念是無法如此解釋的，故必須向外尋找其實在性之依據。固然，當康德把這些形上概念之可能回立在超驗主體上時，這主體並非因其實在性而為形上概念其實在性之依據；主體只是一超驗主體而已，非一實在主體。形上概念之實在性，在康德中，若非由主體本身之實在性而立，是直接從這些概念本身之實在性言的<sup>1</sup>。那麼，若主體非一實在主體，康德如何解釋這在先驗概念中出現之實在性，這是康德哲學其難點之一。而此解答在超驗感性論上。超驗感性論提供了一種非經驗的直觀內容，並藉著這樣的先驗內容，先驗概念才有其實在性之可能。不單只此，在笛卡爾中解不開之神之「無限性」，亦同樣在時空之無限性中被解開。是因為這些原因，康德才達至對遺留在客觀實在性中之形上學完全摒棄，使形上學再無法由觀念之客觀實在性而論證一超越物自身之真實。這些問題，我們在討論康德時再作討論。但若康德只達成把形上概念主體化了，使其再不指向任何超越的真實，那麼，對形上學之完全摒棄，則有待馬克思始可能。即把真理由思惟之理論狀態轉移為實踐狀態這一轉變。不過，對此時之形上學問題，我們以後再說。那麼，對笛卡爾言，意念單純從其內容言，雖然並不必然相似於其對象，也不必然來源於外在事物，但從意念所表象之對象其實在性等級而言，仍必須以相等或更高之實在性解釋此意念之客觀實在性的<sup>2</sup>。每一意念都有兩面：其作為意念這一面，及其意念之

---

<sup>1</sup> 從這點言，康德如柏拉圖一樣，是有一觀念世界之根本性的，差別只在於，這觀念世界在柏拉圖中是客體地存在，而在康德中，則是在主體中。有關康德主體中這觀念世界，我們在論康德形上學時再作討論。

<sup>2</sup> 從這點言，笛卡爾並非如柏拉圖那樣，以意念（映象）內容之相似於其「原本」（originals）而証外物之存在。相反，他以意念或映象之存有等級必須低於或對等

意涵內容這另一面。從意念作為意念這一面言，意念可單純被視為是心靈物，因而由心靈所生。從這點言，意念之形式實在性<sup>1</sup>，在心靈作為一思想物上。但意念其意涵之另一面，仍雖有待解釋。笛卡爾舉「石頭」這意念為例。「石頭」這意念作為意念時，其形式實在性在心靈這一思想物上，因意念與思想者是同一形式的，因而意念作為意念之形式實在性，在心靈這一思想物上。但「石頭」這意念作為「石頭」這意涵時，若這「石頭」一意念確實來源於一存在的石頭的話，這「石頭」意念之意涵，其客觀實在性可從這存在的石頭而得，即其客觀實在性是基於存在的石頭之形式實在性的；相反，若「石頭」這意念之意涵，其客觀實在性非來自一存在的石頭而是直接由神所製造，換言之，若神直接製造此「石頭」之意念而沒有先製造一存在的石頭，那麼，「石頭」這意念之客觀實在性則在神身上，非形式地<sup>2</sup>，而是優越地（*eminenter*），即由於神較石頭之存有更高，故「石頭」這意念由一優越因產生，非由一形式因產生。從意念其意涵<sup>3</sup>之客觀實在性，我們可有由意念世界至實在世界之過轉可能。除非在我們心靈中之一切意念，其客觀實在性都不高於心靈這一存有，否則必然在心靈外，有另一較心靈之實在性更高之事物存在。那麼，問題因而在，心靈中之意念，有無一其客觀實在性較心靈之實在性更高者，這即為笛卡爾在《沉思集·三》第四部份所探討的問題。

在第四部份中，為了回答上列問題，笛卡爾對意念內容作了一全面的分析。這裡所列舉之意念，與第二部份列舉之意念不同。

---

於其【原本】之存有等級這一事實，藉此而証此【原本】之存在。

<sup>1</sup> 即意念作為意念這一種事物形式。

<sup>2</sup> 因神非石頭，故與「石頭」這意念不同，故非形式地。

<sup>3</sup> 所表象之事物內容。

第二部份是單純對意念內容所作之分類，而這裡所列舉的，是不同實在性等級或存有等級之意念，是從意念之存有等級而作之分類。笛卡爾舉下列四類：一、我自身，二、神，三、無生命物體，四、天使、動物、人。從意念之客觀實在性言，第四類可單純化約於第二及第三類，視為由這第二、第三兩類所組成。因而這第四類事物無必然存在之需要。至於其他三類，則是較為根本的。康德《第一批判》之「超驗辯證論」部份正針對這三類事物之形上存在性而發：〈論純粹理性的謬誤推理〉對應「我自身」之存在，〈純粹理性的二論背反〉對應全部「無生命物體」之存在<sup>1</sup>，而〈純粹理性的理想〉則對應「神」之存在。有關「我自身」這意念，在《沉思集·二》中已作了分析<sup>2</sup>。「神」這意念則將在《沉思集·三》第五（及第六）部份分析。餘下的也只有「物體」這一意念，換言之，我們能否由「物體」這意念之客觀實在性推論至物體之存在。物體主要有兩面：作為強度量（intensive Größe）之光暗、色、聲、味、冷熱等感覺，及作為廣延量（extensive Größe）之大小、廣延、形象、位置、運動，及實體、數、延續等。<sup>3</sup>物體之強度量因並不明白清晰，故其實在性很低，不足以說明其不能為我之心靈所造，故不能因而歸結為物體事物存在之證明。至於具有明白清晰性之廣延量這一方面，像實體、數、延續等意念因為心靈亦同具有，故亦不能歸結為必須由物之存在所構成。至於物體之廣延、形象等，這確實非我作為心靈所具有，但因從存有等

---

<sup>1</sup> 在《純粹理性批判》中，這物體之絕對總體（宇宙性理念）即為「世界」。

<sup>2</sup> 而結論亦已證明我是存在的。

<sup>3</sup> 笛卡爾雖然有對物體性這幾方面作劃分，但沒有把它們稱為強度量與廣延量。我們這樣稱謂，是為對應後來康德而作。不過，物體性之分為這兩方面，是哲學長久以來之分法。

級言，這些特性只是屬性，只是附屬在實體上之屬性，其實在性是低於實體之實在性的。縱然心靈不能作為這些事物之形式因，但心靈作為實體，仍是可以作為這些事物之優越因的；實體之實在性高於廣延、形象等屬性之實在性故。<sup>1</sup>因而從這對物體意念之客觀實在性之分析中，我們無法判斷物體必需存在。這是第四部份之結果。那麼，「神」這一意念之客觀實在性又怎樣？這即《沉思集·三》第五部之問題。

第五與第六部份分別為對神存在之兩種論證。若「我思」與「我在」<sup>2</sup>為至目前為止唯一已証之真理，那麼，神這兩論證，可說為是一由「思」而出發，另一由「我」而出發。一者建立在思惟這事實上，另一者建立在我存在這事實上。笛卡爾雖然在《沉思集·五》討論本質真理時重提聖安瑟倫（St. Anselm）之存有論論證，但這對本質真理之肯定，必須在神存在後、並在「明白清晰」這真理判斷確實可為本質真理之指標後始可能。若非如此，這聖安瑟倫之神之論證，是不能單獨地作為神存在之證明的。因而嚴格地對笛卡爾而言，有關神存在之證明，也只有二：一由「神」意念<sup>3</sup>之客觀實在性，另一由「我」之存在。我們可說，這是笛卡爾取代傳統兩類論證之方式，前者取代聖安瑟倫之論證，以另一種方法從「神」這一意念推至神之存在，而後者取代聖多瑪斯之五路，從「我在」而非從萬物之存在推論出神之存在。從「神」這意念之客觀實在性推論至神存在，是簡單的。所謂「神」，指一無限、永恆、常住不變、獨立、全知、全能的實體，也是我與萬

---

<sup>1</sup> 笛卡爾在《沉思集》中至這部份（AT VII, 44, 45）才第一次直接說「我」是一「實體」。

<sup>2</sup> 或簡稱「思」與「我」這兩面。

<sup>3</sup> 特別是其「無限性」。



物之創造者。笛卡爾說，縱然我也是一實體，但因我只是一有限實體，故不能包涵無限性這更大、更優越之屬性在我之內。換言之，關鍵在神是無限而我是有限的。笛卡爾作了以下幾點說明：一、無限先是正面而非負面意念，非從對有限之否定而至。而我對我之有限性之認知，也因由於先知更完美之事物始知自身之有限性，否則我是無以認知自身之有限性的。<sup>1</sup>二、「神」這意念不能為人所虛構，這是由於其客觀實在性及明白清晰性使然。<sup>2</sup>三、神雖然可為我們所認知，但不能為我們所理解。在這點上，笛卡爾是重複聖多瑪斯之看法的。四、人類只是逐步在自我完善過程中，完善對人類而言也只是仍未實現之潛在可能而已，因而不能與神之完美性相比，更不能作為神之創造者。至於從我之存在論証神之存在，笛卡爾之分析如下：一、我不能為我自身存在之創造者，否則我便已是完美的，或即就是神了。二、能創造自身為一思惟實體這一能力，絕不低於其他如獲得他物知識之能力，因而我不能說，我雖創造自身，但我仍是有限的，或我只創造了一有限之我。三、我之存在是在時間中延續著的。這延續性之保持與重新創造事實上是同等能力。若我沒有感到我目前具有能持續下去之能力或力量，那這同於說，我沒有創造自身之能力或力量。

---

<sup>1</sup> 我們在前面說過，笛卡爾在《原則》中已把如「虛無」、「靜止」等負面概念視為正面的。但如我之有限性，這不只是一概念問題而已，而是我之事實，因而確實應是後於對完美事物之認知的。若沒有更完美之事物，是不會意識到自身之有限性的。

<sup>2</sup> 這是很關鍵性的備註。因後代對神之否定，都先從「神」為人類虛構這立論而始。神能否為人類所虛構，這其實是問題的關鍵。笛卡爾這裡的立場，有繫於客觀實在性之是否必然。至於明白清晰性，笛卡爾以一切明白清晰之事物均全包含在神之內，因而神是最為明白清晰的。但為何概念所包涵之屬性，就算這些屬性存在，即代表這事物存在？康德就是從這包涵中之全稱性視這樣的觀念為虛構的。換言之，若「可知」性確實對我們而言是明白清晰的話，「全知性」這全稱化則可是虛構的，神作為一切屬性之完美總集【從屬性等級言之最高等級】，更是。

創造與持續存在之力量相等相同故。四、無論創造我的是什麼，它必須與神同等，即具有我心靈中神所有之一切屬性，這樣的事物，也即神了。若它從其他事物而來，這仍不能無窮後退，而由我目前之存在性，這一創造之源頭必須存在。這源頭也不能被想成為是由多個原因組成，因單一性、簡單性或不能分離性這幾種屬性本身是構成完美性之一部份，因而亦為神所應有之屬性。若神是由多個原因組合成，我是不應有這幾種與簡單性有關之屬性的。其他的事物，如我的父母，均不能為我存在創造之原因。<sup>1</sup>以上為《沉思集·三》論神存在之第五與第六部份。有關笛卡爾這些論証及其形上意義，我們留待討論康德時再論說。康德在1763年前期時提出了在歷史中最後一次有關神存在之論証，即其〈證明上帝存在唯一可能的証據〉<sup>2</sup>一文。其內容與笛卡爾提出之證明所涉及之形上問題很有關係<sup>3</sup>，甚至可說是直針對著、或承接著笛卡爾之形上問題而來的。在康德《第一批判》完全扭轉形上學之前，這是客體形上學最後之出現，也是這客體形上學過轉至主體形上學之轉捩點，其中亦可看到這過轉在概念想法上之關鍵性轉變。因而我們留待這些問題至康德時再論述。

《沉思集·三》之最後一部份（第七部份），銜接回第二部份，指出「神」這一意念之發生或源起。既非從感官而來，亦非由我所製造，而是我與生俱來的，即神所印記在心靈中的。因而甚至可說，正在這點上，人與神是相似的，即神所有之屬性，雖程度

---

<sup>1</sup> 這是典型西方式的思惟，即從我作為一存有構成素言。而從這點言，父母當然不能為思惟或實體之創造者。對中國思想言，把人看成為存有或存有構成素，是較把人看成為人更低的。仍只是作為一事物而已，非作為人。

<sup>2</sup> *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

<sup>3</sup> 特別是有關實在性一問題。

不同，但仍為人所具有。人可從對其自身之認知，推論至對神之認知，印記與印璽相類似故。<sup>1</sup>以上為《沉思集·三》。

## 《沉思集·四》

《沉思集·四》繼神存在之證明後，再回到真理之問題上。這次之差異在於，神之存在給予真理其客觀基礎，使明白清晰這真理之主觀基礎有所依據，因而可重新再一次討論真理與錯誤這一最原初之問題。在進入《沉思集·四》這一有關真理與錯誤之分析前，讓我們先對《沉思集·四》說幾句話。笛卡爾之《沉思集》在前三沉思都具有歷史上之創見，但自《沉思集·四》之後似不然，故亦鮮為人所討論。像《沉思集·四》便似只是一再而再重提中世紀以來之平庸問題，如神若全善，為何創造一會如此地錯誤的人類，等等。而表面上看，笛卡爾提出的回答也是非常平凡的。我想，我們是不應如此看待《沉思集》最後這幾篇的。從編排言，《沉思集》確如我們前面所列之結構，單純環繞真理問

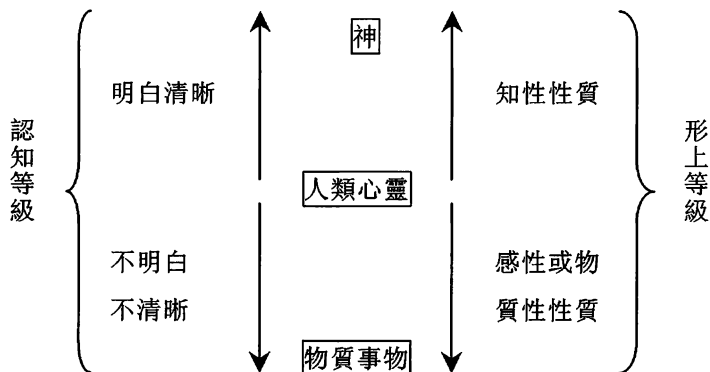
---

<sup>1</sup> 這當然是笛卡爾對在基督教教義下，人神映象或肖像關係之回答。不過，從笛卡爾思想本身之結構言，「我在」先於神而有之獨立性，是突破這神人肖像關係的。我們說過，在形上學上，笛卡爾是反對相似性的，因而反對一切透過相似性而尋索其本源之作法，如柏拉圖之摹倣論或從感官表象推論至事物存在這類論証方法。笛卡爾甚至認為越不相似才是更相似的。（見前）。用在人神關係上，這將為下面這一結構：由於人與神相似之地方為其位格我性，人相似於神因而是說，人相似於神之「我」，而由於神之我是至為獨立在其自身之我，故當人之我相似於神之我時，這即人相似於神之完全獨立性，因而人完全獨立，甚至在神之外而獨立，故為「我思，我在」這一「我」從存在真理言之先在性與完全獨立性。換言之，從我性獨立性作為相似點言，相似於神必然使我不相似於神，或不相似於神始是最相似於神。從「我性」作為相似點而言，故正達成笛卡爾這對相似性其不相似性之理論。正因這不相似或反相似之相似性，「我思，我在」才得以從神之位格我性中誕生並獨立出來。

題而構成。但從內容碰觸到之層面言，《沉思集》是豐富而多面相的：《沉思集·一》論述並質疑過去之哲學真理形態，因而有對哲學史或形上學史有回顧之味道。《沉思集·二》則提出了「我」與「存在性」這前所未有之哲學視野。《沉思集·三》除了作為神存在之論証外，可以被視為是笛卡爾對形上思惟模式之確定，即其「客觀實在性」一概念對形上學重新之建構與總結。而亦在這篇中，展示了笛卡爾心中有關形上學之基本原理或形上學之本質與構設，如實體、形式因、優越因，及「虛無不具有任何性質」與完美度等級等形上原則。從這點言，《沉思集·二》展示了形上學之新方向，而《沉思集·三》則總論了形上學思想本有之基礎。《沉思集·四》因而除了討論真理與錯誤這問題外，實同時是對人類存在狀況的反省，類同同時期帕斯卡爾（Blaise Pascal）對人類存在境況之存在性（existential）反省那樣。我們曾經說過，哲學或形上學其實主要也只有兩類問題：一為對人類存在或世界存在之反省，而另一為對至真實者之反省。嚴格言，前者始是根本問題，而後者是為解決前者始有的，即由不同之真實性，回答人類或世界存在應是怎樣的。古希臘以神話（神靈宗教）及藝術之真實形構出其世界存在，而希臘哲學之誕生，從性格上言，是反宗教及反神論的。原因也很簡單，因神作為另一心靈生命之存在，從其具有最高意志而言，可無視一切人類世界之真理與理性，顛覆一切事物之存有，因而本性上是反哲學式之真理的。哲學，或希臘哲學形構了一政治性及知識性之世界存在，形成一種純理性知性之世界存在模式。中世紀由於是在基督教教義下，故其世界存在，縱然是在《神學大全》般盡可能理性的方向下，仍始終無法擺脫宗教教義特殊之偏向。從這點言，由笛卡爾開啟之現代哲學時期，

既一方面回到哲學原有之單純理性無教義狀態，但另一方面仍必須保有神之存在，並在這兩者之間，盡力找尋一單純理性的可能，一在理性下而非在教義下之神與世界之真理。若從這點而觀，《沉思集·四》仍是獨特的。因它所探討有關人類存在之境況，再非在原罪但仍在有神之前提下，從可能理性言，人類存在狀況這一問題。同樣，《沉思集·五》與《沉思集·六》應作為笛卡爾對過去之一切本質真理之重新審訂及對其當代物理或自然知識這物體知識之肯定。若如此觀，《沉思集》每篇都是有獨特意義的。

那麼，有關真理與錯誤這問題，《沉思集·四》是怎樣說的？自《沉思集·三》後，笛卡爾所運用之形上原理，獨一地，即客觀實在性所涵蘊之事物之實在性等級這一原理。我們可見這原理在《沉思集·四》之全面運用。有關錯誤，笛卡爾分別從負面及從正面兩種方式界定：從負面方式對錯誤之界定，把錯誤視為「不完美性」，而這樣的界定法，是形上的。相反，若從正面對錯誤作界定，錯誤即為「缺乏」(privatio)，而這是一知識論上之界定。但無論是那一定義，都是不離實在性等級這形上原理的。《沉思集·四》因而主要分為兩部份，對錯誤作為不完美性之討論，及對錯誤作為缺乏之討論，之後則對錯誤及真理原則作一總結。在第一部份中，由於《沉思集·三》已証神之存在，及其實在性等級之高於一切存有物，因而笛卡爾可依據實在性等級把存有者自上至下排列，而這時之形上等級，同時是對應明白清晰性這真理認知時之等級的。換言之，形上等級可作為知識這一真理準則之依據。笛卡爾這構圖如下：



正因為有這樣的對應，故笛卡爾說這似已發現一條引導我們由對神之認知至對一切事物之認知之途徑。原因在於，一方面由於神給予我們判斷真偽之能力，而另一方面由於神不應有欺騙之意圖<sup>1</sup>，故由神所給予人類這真理判斷之能力<sup>2</sup>，不應有所錯誤。請注意，這是《沉思集·四》最終之結論，而在這開首處已提出來，代表餘下《沉思集·四》之全篇，都只為對這結論之討論而已。那麼，為什麼這結論可能有問題呢？原因在於，若存在的也只有神，只有從存有上而言之完美性，這是不可能有所錯誤發生的<sup>3</sup>。但笛卡爾說，從經驗事實言，我們確實有犯錯誤之時刻，並且，除了神之外，我們同樣有一「虛無」或「非存有」之意念，人之存有，因而正介乎神之完美性與「虛無」這不完美之另一極端之間，因而不無錯誤之可能。

<sup>1</sup> 笛卡爾說，欺騙雖然是力量之表現，但從心態言，是脆弱而有缺陷的。

<sup>2</sup> 指明白清晰這真理之判準原則。

<sup>3</sup> 意思是說：若神就是一切之總體，而神又是至完美的話，存在中不應有絲毫不完美之可能。

神（無限完美）

|

我（無限錯誤之可能）

|

非存有（無限地遠去完美性）

笛卡爾這一對錯誤之解釋，是形上的，即基於人處於存有（神）與非存有這一存有等級程度之間而形成的。此時，錯誤也即存存上之不完美性，具體地說，即人之認知能力非一無限能力，因而必然有所錯誤。笛卡爾在這裡所描述人之存在處境，人介乎神之無限與虛無之無限之間這一有限性處境，與帕斯卡爾對人之處境之描述不同。對帕斯卡爾而言，人所處於其中之兩種無限，「神之無限」與「宇宙之無限」，都同是正面的，同是兩種真正之無限。正由於這宗教與物質世界從存在言同等之真實性，並為人之有限性無法達至，故人擺動於其中，自相矛盾；人無法單純以其中一者而活，但又不能無視於它們。人之有限性更不能作為此兩無限之綜合者<sup>1</sup>，故注定從存在上言矛盾。這一觀法，是單純從人之觀點而非從形上存有者之觀點而觀的，是存在義的（existential），非存有義的。從這點言，帕斯卡爾之思想更是單純人性的、存在性的（existential），非形上學的，非從存有客體而言的。笛卡爾雖然亦在言兩種無限，但不同的是，這兩種無限並非同為正面的

---

<sup>1</sup> 從這點言，後來康德我思能作為一切之最高綜合統一，相對於這把人視為有限性之傳統言，是不可思議的。關鍵就在這無限性問題上，即如何能把無限性內化在人主體內，而這即康德時空論（〈超驗感性論〉）之創舉。

無限，神的無限是，虛無或物性的無限非是，因而人縱然有限，仍無需擺動於其中，其真理方向仍單一故。而之所以能如此，單純由於笛卡爾思想仍接受形上學之存有或實在性等級故。換言之，形上學之存有等級，不只是知識真理上之問題，而亦是存在價值上的。放棄此形上等級，將失去存在意義與真實，這是一切摒棄形上學之思想必須面對的問題。帕斯卡爾在這點上是首創性的。而笛卡爾之所以仍是理性主義，因仍未對這形上等級有絲毫放棄之念頭故。帕斯卡爾之所以有此困境，因或則必須接受形上等級之真實性，或則必須把價值放回人自身身上，否則若兩者都無以肯定時，存在必然是悲劇性的、矛盾不定的。

在《沉思集·四》中，這人存有上之不完美性作為錯誤之解釋，是有關錯誤的形上解釋。這樣的解釋之所以必然不足夠，因它雖能解釋錯誤之存有事實，但未能解釋錯誤之所以發生，因而非對錯誤之一種正面分析。<sup>1</sup>於此，笛卡爾進入第二部份，對錯誤提出一正面知識論上的解釋，把錯誤視為認知上的「缺乏」，即能力上而非只是存有上的不完美。從能力之不足解釋錯誤之發生這一知識論進路，在具體地說明其問題前，仍必須先通過形上學之質問，即若神是完美與全能的，為何會創造出一有缺陷之人類能力，這是在其意願與計劃中的嗎？笛卡爾對這問題的回答仍是傳統的。一為人之能力有限，故不能對神之作為有所理解，特別是涉及目的性問題時<sup>2</sup>。二為人應從存在事物之整體而觀，不應只看

---

<sup>1</sup> 從這點言，存有問題是源於存有自身，非對事情本身之分析。西方思想之所以以存有為真實，是為達成思想上之導向，非為具體地解釋事情的。

<sup>2</sup> 這在亞里士多德中被視為幾近就是全部理性之目的因，這以善為最終依據的目的因，並沒有因負面事物之存在而被摒棄。負面事物之存在只再一次顯示人類理解能力的限制而已，並不代表神或世界事物確實是不善的。世界之善或存有之善，



局部之好壞，特別是神無限之創造，其整體絕非人類所可能理解。在這裡，我們又一次看到形上學之存有等級在一切存在事物之提問與回答中所具有之決定性力量。<sup>1</sup>但無論這形上等級對人之有限性似多麼否定，畢竟這已是人類自身理性的回答，因而並非像帕斯卡爾那樣，由未能理解超越者而帶來不安感那樣。從這點言，理性的形上與存在（existential）的形上是不同的。理性的形上仍是較為人性的，非如帕斯卡爾那樣存在地形上，更是形上的。帕斯卡爾之形上，人在形上中從體驗言之形上，有如希臘悲劇之形上一樣，是落在對象之形上中而言的。相反，理性中之形上，相對於此，是較為人性的，思想實較體驗更不真實故。<sup>2</sup>回到問題本身。構成錯誤之發生，主要由於兩個能力：理解力與意志。假若說神在製造這兩能力時有所未善，這問題應具體地從這兩能力是否確實有所未善而解答。對神之制作是否有未善，前面兩個理由

---

故是從形上學而言的，非從事實而言。此亦形上學在價值觀法上之決定性，一方面只是一價值之假像，因事實未必如此；而另一方面，形上價值或對價值之肯定是一價值方向上之誤導，因形上價值多只以世界或存在（存有）為價值，而忽略了人始是價值之關鍵。西方若自始至終以形上思惟為基礎，這實表示，其價值觀法始終是有問題的。

<sup>1</sup> 我們可說，形上學的本質，即在對存在事物其存有給予一價值上之等級。一旦有這事物之存有等級，即有形上學，無論此時之等級是從什麼方式而言。舉例說，若人有系譜上之主人與奴隸這存有等級，而非從每人自身其善惡好壞而言，若等級是存有上的話，這已是形上學了。我們反過來因而應說，人之所以以人為最高真實，非因其存有等級或價值，而單純因我們自己是人而已。若在此以外，存在事物仍有一種存有上之等級，若人之為人是從其在萬物中之存有等級而尊貴，若人因其為萬物之主體而被觀，這都只是形上學而已，非從人性觀點言真實之價值。同樣，存在若有所謂等級性，存在若有價值上之等級模態，即單純從事物而構成的存在狀態有等級之差異，如天堂與人世，或如黃金時期、白銀時期等等，這也將是形上學的。

<sup>2</sup> 這裡並非說人性不真實，而只是在衡量在形上性與人性之間之程度而已。即較遠去「形上體驗」之「形上思想」，是較接近人性的。

是傳統的，而這裡提出的理由，是笛卡爾自身的。有關理解力與意志這兩者是否有未善，應從兩個方面討論：一為這兩者自體，另一為這兩者之運用。理解力之自身沒有絲毫錯誤，所有的，也只是由於其有限性而有所不知而已，但從其所知而言，若人沒有超乎其所見而妄下判斷的話<sup>1</sup>，理解力本身是沒有錯誤的。至於意志本身，縱然在人中，意志仍是一無限或無限制性的能力。從這點言，單純從意志能力這角度言，人與神是無差異的。笛卡爾因而說，若人與神有所相似，若人是神之肖像，這應就在這意志能力上。<sup>2</sup>固然，配合於神其他無限能力，神其意志之作用必然較人類之意志為大，但若從意志自身作為肯定與否定這一自由能力言，神的意志與人的意志是無差異的。從這點言，人是絕對自由與自主的。笛卡爾順帶地說明什麼是「自由」之意思。自由並非指在毫無強制性下之絕對任意性或無所謂性，如人以為所謂自由即指任意的完全自主性那樣，真實的自由，對笛卡爾而言，是由於對事物之真與善有完全的認知與明白後，意志無費力氣地、自然、甚至必然地、傾向對這真與善之肯定。對真與善之認知越深，其意志之判斷可能性越大，相反，越是無知，越是對真與善無所謂，其判斷越局限，其自由度越低，因而其可能有之判斷其實始是更局限、更不自由的。意志之自由，故非單純從意志本身言，換言之，非單純從人之我性言，而仍是必須配合於其對事物之認

---

<sup>1</sup> 下判斷（肯定、否定）的能力是意志，非單純理解力本身。

<sup>2</sup> 有關這肖像問題，可注意以下幾點：一、所謂相似，是從無差異言的。二、神人之相似，在意志這無限能力上。換言之，即在「我思，我在」這一作為位格性意志之「我」身上，這，我們在前面已論說過，這裡只是再次佐證而已。三、從這裡，我們可清楚看到，意志確實在哲學史中首次崛起，原因是意志是最近於神性無限性的。

知之真偽言的。意志雖從我言，但自由與否則從對象或客體存在言，自由與否是客體上之狀況，非單純我內在自身之事。內在在自身中之我，實無所謂自由不自由的。笛卡爾這對自由之討論，仍是存在性（existential）的。那麼，若錯誤既非在理解力本身又非在意志本身上，錯誤之所以發生，實在兩者之間上，即在意志無限而理解力有限這一差距上。換言之，當意志所作之判斷超過理解力所提供之對象內容時，這即錯誤之所由產生。把真理再次約束於確實範圍內而始真，這是後來康德之得之於笛卡爾者。這樣有關錯誤的理論，再非從對象本身之真偽言，而是從人之主體言。換言之，如我們前面已說過有關主體性知識特有之本性，在於知識取決於主體，從主體之主動性言知識，故此時知識之錯誤，也只能從主體這一特性言，即這主體之主動性，有否過份這一問題。這當然與真理之對應論很相似<sup>1</sup>，但真理之對應論只在言一判斷本身之真假，非在言更根本有關真理之真與錯誤。說感性界為錯誤，這是從真理其真偽之於客體事物中之根本處言的，同樣，把錯誤理解為人能力越過其應有限制，這亦是從真理與錯誤之根本處言的，差別只在，此時是從主體性之知識模態言而已，是針對主體在知識中所有之主動構造型言而已。故這一種看法，是一切主體性知識模式所共同的。<sup>2</sup>笛卡爾這一對錯誤之解釋，純然把錯誤視為一種能力之錯誤運用，而非由於能力本身之缺陷，非由於任何存有事實，故非形上之不完美性，而只是人自己的，運用

---

<sup>1</sup> 真理之對應論是說，一判斷之是否真，在於其是否對應其對象。

<sup>2</sup> 在這問題上實體現一結構：在客體知識論中，真理往往只在知性上，而在主體性知識論中，錯誤往往由於不對應或不限定在直觀上，因而無論是客體性知識論抑主體性知識論，問題始終在知性與直觀上，無論此直觀是從知性之明白清晰言，抑從如康德之感性直觀言。

上的，非存有本質上的。笛卡爾在結束這討論前，最後再回答一可能的形上學質疑，即為何神不干預這判斷作用，使人不致於錯誤，如給予人有關一切事物一明白而清晰之認知能力，或如使人永不忘記依據明白清晰之直觀始下判斷？笛卡爾對此之回答，仍是援用前面提及的傳統的形上學回答，即局部之不完美性不等於整體之不完美性，及人其存有或存有等級之不完美性，當人明白及做到人特有的真理性時<sup>1</sup>，這其實所顯的，是人可有之最大及最主要完美性所在。這人最大及最主要完美性，正在於自我努力改變自身，特別在真理之追求上。人其怠惰性，這《沉思集·一》之結論，因而歸根究柢言，實為人其存在上之處境，人之所以不完美最終之原因。在哲學從神之真理回歸人之真理同時，笛卡爾所見的，是由人類怠惰及慣性所造成的虛偽。笛卡爾把「我思」視為人自身努力這點雖非如中國思想中「學」之更根本性深刻，但從努力改變自身這方面言，實已是一種道理上之明白了。不過，把人類之脆弱視為奴性，這實是西方長久對人之看法。無論為什麼而奴性，在西方思想眼裡，人這奴性始終是人性之本，故所向慕的，實非人真實之道理，而始終只是存在之獨立性，無論從那一意義言之獨立。而在笛卡爾中，這「我思」之自我努力，亦先為成就「我在」而已。

在結束這《沉思集·四》前，對笛卡爾於此所作之總結，仍是應稍加說明的。《沉思集·四》是為說明真理之判準而有，即為說明何以明白清晰確實為真理之判準。這是因為，明白清晰性這本只為主體所以為是真理必然如此之原則，在《沉思集·三》經

---

<sup>1</sup> 如不隨便下判斷，或由努力而改變自身之慣性，切記真理之條件等等。

歷證明，具有正面實在性之意念必然有相對等之真實性，及神之存在這兩形上真理後，因而由於神之不欺騙性，可成為真理確定之判準。這一結論，我們說過，本應在《沉思集·四》開首時便可定論的。之所以有《沉思集·四》之討論，因單從存有之完美性言，本不應有 imperfect 或錯誤之存在，而《沉思集·四》正是為說明何以在存有中仍有非有，何以在客體存有之完美中仍有 imperfect。<sup>1</sup>這 imperfect 之源，全落在人之觀點上。非落在人之存有上，因人之存有也是神之事，故仍是完美的。imperfect 單純落在由人之觀點看而已，若從神之觀點看，根本沒有 imperfect 或錯誤之可能的。因而笛卡爾在《沉思集·四》開首時形構的「神—我—非存有」這三層存有或實在性等級，實只是人觀點下之形上狀態而已，對神而言，根本是無這存有等級的，在祂眼中，是不可能非存有的。形上因而分裂為從神之觀點及從人之觀點而言這兩種形上<sup>2</sup>，而所謂錯誤或 imperfect 問題，只是人之問題而已，即從人之觀點下始有之問題而已，非本然的。《沉思集·四》因而只是述說這人之觀點，其觀點中之形上，及在這有限觀點中之人類事實，及何以能確信在這樣的有限觀點下，人仍可達至真理，此時真理之判準在那裡等等這類問題。這些問題，在神存在被證明前是不可能發生的。此時應如《原則》那樣，雖有主體性，但沒有狹義的形上性，沒有客觀實在性或實體般之超越性故。而在《沉思集》中笛

---

<sup>1</sup> 從這點言，《沉思集·四》雖然提出對錯誤之發生原因與構成【有關錯誤一問題，《沉思集·四》有兩解法。一為「不完美性」這形上解法，此為錯誤之客觀實在性；另一為「缺乏」這一知識論解法，此為錯誤之形式性原因（raison formelle）】，但始終貫穿全篇的，仍先是有關錯誤的形上存有這一面。這雖非直接針對錯誤本身作解釋，但是更根本的，一切問題最終所必然依歸的。

<sup>2</sup> 對神而言，甚至可能不應有所謂形上。形上因而只是人的、人觀點的。

卡爾所形構的形上學，實只是從人眼中觀點下之形上學，非形上學自身。以往形上學之所以為形上學自身，因一切仍為客體，未有主體之出現。而在主體出現後，對主體而言之形上學，始終只是其眼裡之形上而已，非落在客體中之形上或存有本身。在《沉思集·三》單純討論神時，仍未見此形上之主觀或主體性，因神本身為全部存有、無限存有，因而不容觀點上之有限性或差異性。但一旦涉及其他事物時，如人或事物這一類存有者時，這形上學之觀點性立即出現，因這些事物，只能是依附於人（在神之外之有限認知者）觀點之有限性的，並且這些事物又非如神之存有充滿那樣，溢出一切有限性之外而為絕對。若笛卡爾前期《原則》成就了主體性之存有論或知識論，《沉思集》所成就的，正是形上學之主體化，一主體觀點下之形上學。雖仍未如康德那樣，直就是主體自身之形上學，但已是遠去傳統單純在客體存有間所體現的形上真理了。《沉思集·四》對錯誤之形上學討論，所揭示的，正是這形上學之主體性，非從存有言，而是從人之觀點言，非單純針對存有本身，而是針對存有中之有限性與不完美性，換言之，針對人及其錯誤。非存有有不完善或錯誤，人有而已。於此我們始明白，從思想史之發展言，這即將進入問題的人類存有，在笛卡爾中，最後只由僅存的無限存有之形上學其正面性所保證。神不欺騙，因而人類之錯誤，非歸根究柢言，為存有本體之錯誤。若人察覺此錯誤與不完美，這只是由人之觀點而已，非（存有）事實的。存有上或存在上之一切負面性，也只由人之觀點而已。而這正是人所以最為脆弱之原因。非其存有，其認知觀點而已。

換言之，人之所以有限，由其知性能力之有限性而已。<sup>1</sup>

## 《沉思集．五與六》

《沉思集．五》與《沉思集．六》分別討論本質真理與存在真理，前者涉及數學（幾何）及神本質涵蘊存在這兩類本質真理，而後者主要為對從感官而來之外在事物其存在是否能確認之討論，而這篇亦見笛卡爾對「自然」之界定。這兩篇可視為笛卡爾對《沉思集．一》所提出之問題之回答，因而可見《沉思集》首尾之重新銜接。有關這兩篇所帶來之形上學問題，我們不打算在這裡多作分析，唯指出以下幾點宜應注意而已：一、無論是本質真理抑存在真理都非為人類意志所能轉移，故都存有地是人類意志之否定，因而在這兩篇中，雖本是真理內容之問題，但實亦形上地涉及意志之存有與事物之必然性問題的。二、《沉思集．五》應視為從主體觀點下對「本質」之重新釐定。「本質」一概念主要經歷三次轉變，一作為事物在其自身之存有，二作為意念中既明白清晰又永恆不變者，三為一種反身的自身與自身關係；一見於柏拉圖及之後，二見於笛卡爾及之後，三見於黑格爾。三、本質之標記為明白清晰性，而神之本質為一切其他本質之最終依據。這本質之真理，即在《原則》主體性存有論中由方法所構成者，而在《沉思集》中，則不再需要以假設方式呈現。四、在《沉思集．六》中，首次出現想像力與事物存在這關係之問題，而這亦明顯為康德哲學所繼續。想像力自《原則》始，雖有建構性（構

---

<sup>1</sup> 若人之有所無限，將會在其意志上。但笛卡爾的最後立場仍然是，這無限的人類意志，應受制於知性能力的有限性上，非以意志本身為真。

設性)功能,但無涵蘊存在之實在性。想像力之有此存在實在性力量或作用,始於康德。即由時空(笛卡爾之幾何本質真理)之純粹想像力乃經驗存在之可能條件與形式這一關係所致。五、笛卡爾所謂之「自然」<sup>1</sup>,正是相反「本質」者。而自然傾向,則是相反理性者。六、以客觀實在性論證存在有二:《沉思集.三》之由我之有限性至神之無限性証其存在,及《沉思集.六》之由我之被動接受性至物體之主動性証外物存在;前者優越地(éminemment),後者形式地(formellement)。面對神,我是有限的;而面對物體世界,我是被動接受性的。因而從形上體言,「我們的本性(naturae)是具有缺陷及脆弱的」,《沉思集》以此確認而終結。

笛卡爾之思想是極為歷史性的,是在歷史之重要交匯點上的。從主體我性之出現,笛卡爾極圖溶合一切,既朝著哲學之未來,又力圖保存過往的一切。從知識建構性之主體性至存在義(existential)意志之主體我,從客體真理之作為「存有」至作為「存在」,從神學至物理學,從知識問題至人類存在境況以至個人之存在生命,簡言之,從思惟與「我思」至存在與「我在」,這一切對反面,都溶合在笛卡爾思想中。笛卡爾既預視如康德知識存有義言之主體,亦預視如存在主義中從存在境況而言之主體,既保留神學形上學之存有等級,又曾超越一切形上學之真理,或從虛構構設言真,或從自我主動欺騙而超越真與偽。這一切歷史中之分裂點,都匯集在其思想內。笛卡爾之歷史性是從這而言的。

---

<sup>1</sup> 所謂「自然」,即「神本身,或神在受造物中建立的秩序與安排」。這裡之秩序與安排,非從本質言,而是從事物之事實言,故所謂「我特殊之本性(自然 naturam meam in particulari)」,指「神給予我的一切事物之總和(complexionem)」。



故除非我們體會這一切面相，否則是無以真實地明白其思想之究竟的，更無以明白主體性哲學之全部面相的。非「我思」而已，亦「我在」具體存在地（*existential*）真實的。有關笛卡爾之形上學，我們討論至此。

## 第六章 史賓諾莎形上學略論

我們之所以討論史賓諾莎，是因為希望在進入盧梭與康德等完全不同的哲學時代之前，看看在笛卡爾主義這脈絡下，可有怎樣完全不同，甚至完全對反的形上學可能。我們不會對史賓諾莎之哲學作全盤討論，只勾劃其形上學之基本特色而已。

史賓諾莎著作不多。在他生平中唯一之出版為《笛卡爾哲學原理》一書。很多哲學史家認為史賓諾莎對笛卡爾哲學有所崇尚，我想，並非如此。史賓諾莎之所以彙編笛卡爾思想，單純是作為哲學教材而已。笛卡爾哲學是當時新興的哲學，史賓諾莎是為此目的而彙編此書的。這《笛卡爾哲學原理》同時附上〈形上學思想〉這對中世紀及之前形上學基本概念之整理<sup>1</sup>，從這一編排，可見史賓諾莎原先計劃之完整性，沒有特別把笛卡爾哲學視為優於傳統哲學者。史賓諾莎此時亦正教導一學生（卡則阿留斯 Casarius）學哲學。在致德·福里（Simon de Vries）信<sup>2</sup>中開首便說：「您沒有理由去羨慕卡則阿留斯，因為再沒有哪人會像他那樣

---

<sup>1</sup> 從這點言，史賓諾莎這〈形上學思想〉是對笛卡爾之前之形上學至今為止，一本很好的研究書籍，因它與基督教教義毫無關係，而純粹整理及陳展此古代形上學根本之概念。

<sup>2</sup> 史賓諾莎信集第9封。

使我感到沉重，或者使我更不信賴。因此我懇求您和所有朋友，在他尚未達到成熟年齡之前，不要把我的觀點告訴他。現在他還太年輕，太不一致，好新穎多於好真理。」史賓諾莎學者已確定，這《笛卡爾哲學原理》是為卡則阿留斯而彙編的，若如是，那信中所言的思想上之「新穎」，應指笛卡爾哲學。換言之，史賓諾莎從一開始便沒有視笛卡爾哲學為真理。為什麼會如此？我想這不只是思想理論看法之不同，而是立場上更根本的對反。這對反在那裡？若我們綜觀史賓諾莎思想，從最早的《神、人及其幸福簡論》、其《知性改進論》，至《倫理學》，都可看到史賓諾莎對人類幸福之關懷。追求真理並非為真理自身，而是以人類之最終幸福為目的。換言之，倫理學而非知識始是史賓諾莎終極之關懷。相反，對笛卡爾而言，正由於倫理道德是實踐性的，故與經驗知識一樣，無直觀真理上之必然性，亦從不列入哲學之反省對象。我們說過，正因為這一原因，故笛卡爾只以四條德行守則作為日常行為權宜之法，從不在其論著中討論倫理道德或人類幸福等問題。<sup>1</sup>這偏向知識之真理性本身固然無可厚非，但在極度關懷倫理與德行問題的史賓諾莎眼中，笛卡爾哲學有著一完全不能被接受的地方，而這正正是笛卡爾哲學之所以為笛卡爾之原因，這即「我思」這一論旨。從形上學轉向主體性知識形態這轉變言，從中世紀神之位格轉變至笛卡爾從人類之「我性」之出現言，這都是歷史中必然之思想過程。但從關懷倫理學及人類德行這問題言，我性或自我之出現，是對人類德行有至大的衝擊的。自我是至難成就德行，亦至難從屬於神宗教之下。故笛卡爾《沉思集·一》便

---

<sup>1</sup> 笛卡爾所求的是知識之確定性，而史賓諾莎所求的，則是幸福之確定性。見《知性改進論》「專言：論哲學的目的」。

曾懷疑一切，包括神在內，就算之後證明神存在，也從來對神學避而不談。正是這根本的「我性」，為史賓諾莎所無法接受。<sup>1</sup>故對笛卡爾的「我」，史賓諾莎始終保留著「人」。而在《倫理學·二》開始論及心靈中之思惟屬性時，史賓諾莎不以「我思」，而直以「人有思想」為公則。這，在笛卡爾論及思惟時，是不可能發生的事實，因對笛卡爾言，宣稱「人有思想」，已毀滅了一切從思惟這一現象言之直觀性了，故根本不可能為真理之公則。那麼，若史賓諾莎完全否定笛卡爾哲學之基石，他自己之哲學如何可能？不僅如此。對笛卡爾言倫理學如同經驗知識一樣，完全沒有明白清晰這直觀真理之可能性，那麼，以幾何方式論証倫理學，這實是史賓諾莎對笛卡爾驚人的回答，如是說，在笛卡爾中視為直觀的，在史賓諾莎中則正好相反，而在笛卡爾中視為不可能為直觀知識的，在史賓諾莎中正是具有幾何真理之可能的。史賓諾莎怎樣達成這不可能的形上學轉變？問題之全部關鍵，就在笛卡爾之「我思」上。

笛卡爾「我思」這主體真理誕生於對一切客體性真理之懷疑，「我思」之真正反面為「物」。雖然笛卡爾哲學從給予物質一廣延之本質屬性這點言，在歷史中首次肯定物質真理，但從其哲學內部「我思」主體性之優位地位言，若非由於神，外物或物體是完全不可能為真理的。「我思」之存有與物體存有是極端地相反的，是實在地、存有地對反的。史賓諾莎體系之所以對立笛卡爾之「我思」，正因史賓諾莎之倫理學是建立在物性格上，即建立在「我思」

---

<sup>1</sup> 史賓諾莎正是由去除自我及其意志之自主獨立性而成就倫理德性的。換言之，自我非德性之本。這看法，為後來盧梭所繼承。直至康德，才以超驗自我（超驗主體）與經驗自我之二分解決自我這困境：經驗自我固然是自我中心的【見康德《實用人類學》一書】，但超驗之主體我則是理性的，為道德之基礎。

之正正反面上。倫理學基本上有四種類型：第一種為由國家（政治）、風俗或宗教等前提為基礎所構成之倫理學，希臘與中世紀之倫理學屬此。此時之倫理，是從人面對國家社會、面對宗教與風俗等而言的。第二種倫理學型態為主體性或個體性之倫理學，或如康德那樣建基在主體性上，或如斯多噶哲學（Stoïcisme）以個體之修身與務己為主，都同是人自身面對自身而有之倫理學。第三種即萊維納斯（Lévinas）從人面對他人或主體面對另一主體而言之倫理學。而最後一種——第四種，即史賓諾莎之倫理學。這表面上似從人面對神言，但若明白在史賓諾莎中神也只是一物性格的神，非位格性的神，那麼，其倫理學再非類同第一種型態，而是另一種，即從客觀必然性或自然客體（物性客體之必然性）而言之倫理學。這四種倫理型態分別對應中國儒學所言之人倫全部德行之四個方面：第一種對應仁，第二種對應智，第三種對應禮，而第四種對應義。差別在於，仁義禮智單純從人及人倫言，而西方這四種倫理型態，都建基在人之外之存有事實上：或在超越的法與神權上，或在超驗主體性與超越的個體性上，或在超越之他者上，或在物性格之自然超越性上。史賓諾莎這一種建立在物性格之倫理學，是從物之無我性或無自我性而言的。亦正在這一點上，故是笛卡爾「我思」之正反面。若笛卡爾形上學形構出心（「我思」）與物這存有兩極，笛卡爾選擇的，是心或主體性，而史賓諾莎所選擇的，則是物及其無我性。史賓諾莎是從這無我性而言倫理的。《倫理學》之以幾何方式進行，是採取一完全物性地必然的方式進行；這明顯對比笛卡爾之「沉思」，是人思想或心靈內在之一種行進。從主體性這方面言，史賓諾莎是倒退的；但從物性格這方面言，史賓諾莎則是更前進的，其形上學達成首次

完全物性格化地看一切。這物性格之觀法<sup>1</sup>，使人心靈成為心理物，《倫理學》因而亦是哲學思想史中，第一本心理學之出現。同樣，這物性格也使神在歷史中，首次以一無心或無我性之姿態出現，換言之，神即自然。史賓諾莎之被猶太教放逐，與其思想之這物化傾向不無關係。

這建立在物性無我性之形上學，是怎樣的？首先，《倫理學》幾何方式之各部份，分別代表以下之意思：

- 一、界說與說明 (definitions and explications)：界說為史賓諾莎體系之構思基礎。
- 二、公則 (axiomes) 與公設 (postulates)：公則為必然真理，而公設為較不必然之真理。
- 三、命題與補則，證明與繹理 (propositions and lemma, demonstrations, corollaries)：這四者為史賓諾莎體系之開展，其所論証之真理。
- 四、附釋 (scholium) 及附錄 (appendice)：這兩者，包括序言 (preface) 在內，為史賓諾莎對其自身體系之詮釋、討論，及對其他思想之論辯駁斥。<sup>2</sup>

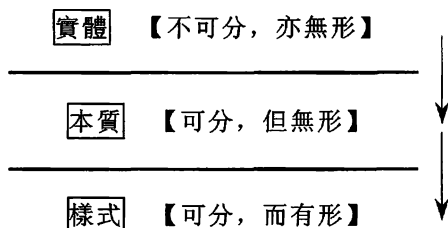
當史賓諾莎否定笛卡爾之自我主義時，他既否定神、我、物

---

<sup>1</sup> 物性格因而是對立「我」之位格的。

<sup>2</sup> 德勒茲 (Deleuze) 說這第四部份，與前三部份可說為是另一本《倫理學》。前三部份是史賓諾莎思辨主題流暢之陳展，而第四部份則是一斷續的、爆裂性的第二版本，其中表達了史賓諾莎對當時視為正統思想之忿怒與否定，如潛意識般地內在。若前者是思辨之肯定 (l'affirmation spéculative)，後者則是倫理的喜悅 (la joie éthique)。見 *Spinoza: Philosophie pratique*, Les Editions de Minuit, 1981。

這三者之自我獨立性，亦同時否定這三者其各自之自我性。因而：  
 一、去神之自我。神也只是一自然之必然而已，非一創造性之意志或心靈。二、去人之我性，去「我思」之作為自我意識，因而還原人及意念（思想）作為現象中事物之其一種，與物體平行<sup>1</sup>。  
 三、去物之「我性」，即去物之個體性或個別獨立之本質，視物為一整一之實體，個別物體只為此實體之樣式，即實體表現時之樣態。史賓諾莎之形上體因而如下：



在這三層存有中，最根本的是實體，而最外層的是樣式。樣式即我們這眼前事物世界（現象界）。這事物世界之稱為樣式表示，眼前事物個別之個體狀態，非根本的，而只是一種在體現中之樣態而已，非根本的。史賓諾莎這一觀法，前所未有的。無論過去之形上學多麼貶低感性世界事物，這些形上學在找尋更真實者時<sup>2</sup>，都其實是依據並假設事物其個體性是先在的這一事實，理形或實體只是這在現象中之個體事物之背後真實而已。同樣，作為神所創造之受造物，也是個體狀態的。換言之，無論是形上界抑

<sup>1</sup> 心物（身）平行。所謂心物（身）平行，意思是說，心靈若主動時，身體亦主動；身體被動時，心靈亦被動。因而非單向地心靈能力主動而身體被動。

<sup>2</sup> 無論是理形抑實體。

現象界，事物之存有都是個體狀態的，故神是個體，種種類範疇都是以個體作為其類之根本意義源頭。西方形上學思想，無論最終真實是什麼，都是以個體性<sup>1</sup>為最根本之事實，一切只由個體建構起來，或只是個體之更高真實，而個體這樣態始終是根本的。史賓諾莎「樣式」這一概念，完全顛覆了這假設：我們眼前世界事物，於其呈現時，固然都是個體事物，但這個體性現象，非根本的，非事物其真實狀態如此的，換言之，各個個別的個體，都只是樣式而已，非根本是個體的。從形上學言，就連現象界之事物，都本非個體事物，故無絲毫自我或自身性之可能。個體性非形上思惟必然之所本，亦非存在事物根本之樣態。作為樣式，事物可分而有形，但這只是屬性<sup>2</sup>之個別體現，其種種樣式而已。樣式之有定形，使事物只為有限事物。而事物之有限性，非因其為根本的個體，而只是由於由同類性質事物所限，如一思想可作為另一思想之限制那樣，非因一有限思想為一個體故有限，只因其為另一思想所限而已。這些其本非個體性事物的「樣式」，是「本質」或「屬性」之樣式，即以個體性方式體現這非為個體之「本質」或「屬性」者。當史賓諾莎稱這些屬性為實體之本質時，這時之實體，非現象中事物之實體，如理形之為個別事物之理形那樣，相反，並非實體是事物之實體，而是，事物是實體之樣式，非實體進一步述說樣式（個體），而是樣式進一步述說實體而已。若樣式之個體性非本，同樣，屬性作為本質亦非事物<sup>3</sup>（樣式）之本質，而是實體的本質。本質不隨樣式而分，而只是述說實體而

---

<sup>1</sup> 事物之個體性樣態。

<sup>2</sup> 指心、物之屬性。而這兩者，只是屬性、性質而已，非個體事物。

<sup>3</sup> 個體事物。



已。從這點言，屬性與實體實為一，差別只在，實體從其自身言，而屬性從我們對其理解言而已。而這兩者，都非為述說先在的事物個體的，而相反是，事物個體只是實體之樣式而已。如此，本質於其非作為個體而言之本質，故是無自我的。最後，實體雖為一，但非作為獨一的個體姿態出現。實體包含一切，實即一切，故為自然，亦為神。但無論作為什麼，實體都非作為個體出現，亦非述說如個體之神的。稱神為自然，除了從物性格而觀外，是明指出神非一個體，無論是從意志抑從心靈言。而實體之無限，非從能力或力量而言無限，而是直接從其自身非一個體事物故無限這方面言的。由於非個體，故其本質非只一，而可是無限。史賓諾莎之實體故是不可分亦無形狀的，非如屬性之可分，更非如樣式之有形。史賓諾莎形上學中之全部觀念：實體、屬性與樣式，因而都非從個體自我性作為根本而構思。在其眼望之世界與形上世界中，都是無自我性的，都非個體的。德性與自然之必然性是一體的，非在必然性外另作之主體努力。這純然無自我之形上世界，故單純為物性之自然<sup>1</sup>。柏拉圖、亞里士多德以至笛卡爾都以物體世界為起點，然都是個體性地自我的<sup>2</sup>。史賓諾莎在歷史中首次以無我性物性之自然界為存有，非只是始於物體，更非透過物體而見精神性或生命力，而直就在物之無我性格中而見存有。因而連精神與思惟或心靈之德性，也只是從回歸物性無我性而言。此無我性，為史賓諾莎《倫理學》觀法之根本，亦從這點而言，是笛卡爾之正反。以往所有哲學，從觀法言，都是從屬於作為個體物之世界這一事實，但史賓諾莎之觀法，是完全無視於這樣的世界

---

<sup>1</sup> 即史賓諾莎之「成自然之自然」(natura naturans)。

<sup>2</sup> 即史賓諾莎所謂的被成之自然 (natura naturata)。

事實，無視於事物之個體自我；其眼望之世界，是無個體的。其形上觀法故如神眼中之觀法，非在世界下，而在世界上，如此而是高遠甚至崇高的，物性格而非物個體的。

對《倫理學》構成之體系，其閱讀法應分三種角度：若找出史賓諾莎與其他體系之根本差異，這應從上列第一及第二部份尋找，因這兩部份含有其全部思想之根，因而是宜應深思之部份。至於其體系所具有之想法與理論，可從第三部份中直接閱讀。而在這部份中，主要也只是命題而已，其他如證明或繹理，只是輔助性質的，非根本的。而命題與命題之間，可一氣呵成地閱讀。至於由附釋（scholium）及附錄（appendice）等所構成之第四部份，是極為重要的。在這裡，可見史賓諾莎對其他思想之看法，因而使其自身之思想更形具體。

《倫理學》分為五個部份：一、論神。二、論心靈的性質與起源。三、論情感的起源與性質。四、論人的奴隸性或論情感的力量。五、論理智的力量或論人的自由。論神這第一部份先從論實體始，然後論神，繼而論由神而致之事物及神與這些事物之關係。實體、神、事物這三者為這部份主要思考之對象，而其過程中，也涉及本質、存在、因果，及神之理解力、意志與力量這些形上學基本概念與問題。這部份所探討的，是存有界自身。第二部份由對意念與神之關係開始，繼而論及人之心靈、心與身、心身與外物、心靈對身體及外物之知識，最後則論真知識與錯誤知識。換言之，在這部份中所涉及的問題，為意念世界與物體世界、人之心靈與身體等等從人之角度而言之存有世界。第三部份論人類行為，其主動性與被動性、事物相互影響之力量、事物之存在努力（conatus）、心靈之力量、情感感受之力量、愛欲心理之力

量、生命力量等等。這第三部份因而形構存在世界及其中種種力量作用的基本原理。若第三部份為論所有存在事物之相互力量與作用，其間行動之主動性與被動性等等，那麼，第四部份則專論人類存在之現實狀況，其處境、人類之自我奴役、其價值感、其感受、理性與情感之關係、什麼是德行、人性、人類的德性、德性與理性、最高善、激情與理性、國家與正義、自由人、心靈之力量與狀態等等直是人類存在之問題與面相。而最後一部份——《倫理學》之第五部份，主在論述人心靈之真正自由，換言之，人類存在之至福、對神智性之愛、心靈真正之滿足、存在之完美性等等。這一切均源自理性或明白清晰的知識對情感激情主動的控制與超越，由對情感之轉化而轉向對神之愛。這第五部份因而是討論人類可能之存在理想，及存在之最高真實與幸福。

史賓諾莎之《倫理學》，縱然否定一切人類狹義心靈之自我觀法，否定一切從自我觀法而言之價值與世界真實，而遠去人心，但畢竟，《倫理學》之全部關懷，也只是人心最終之感受而已。心靈之平靜、心靈之滿足、心靈真正之自由，這實是回歸中世紀由位格開顯之情感感受之真實的。差別只在於，非心靈在自我假像中情欲之世界，而是無我地、在回歸存有整體必然之真實中，心靈無自我時之更高狀態與感受。史賓諾莎從這點言一如笛卡爾，同以心靈為主。只不過，非從心靈之自我與知識言，而是從心靈之無我與感受這兩面言。亦因無我，心靈故溶合於物性，為自然之一部份，換言之，客體真實地、必然地，非主體虛構地、非思想地。史賓諾莎這形上觀法，確實是驚訝的。在指出人自我之假像時，他甚至指出，連神作為一自我意志，也只是人之投影而已，換言之，在費爾巴哈之前，史賓諾莎早已指出人類以人之肖像創

造了神。史賓諾莎連根拔起一切過去人類探求真理之前提，表面上似形上地否定此世，事實上只是極短視地以眼前之事物模態為存有之樣態，以一己自我之所見為天地萬物之所是，換言之，只是一所感世界而已，非所思之世界真實。從這點言，人類連在形上思想中，都是受制於其感受的。形上思想達至史賓諾莎這種高度，完全不建基或始自有限世界，而直接在形上界發生，始於自因<sup>1</sup>、始於界說、始於神、始於「實體從其本性言先於其 affectio」<sup>2</sup>這第一命題，這在人類思想史中，確實是史無前例地真實地形上的。我們好奇的是，形上學仍能怎樣繼續下去？對如此純粹之形上學，對如此高度之形上學，還能怎樣超越？其限制在那裡？這是我們默然地等待的。有關史賓諾莎之形上學，我們簡略之討論至此終。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 即那本質涵蘊存在者。

<sup>2</sup> 我們不翻譯 affectio 一詞，因它本身應解為樣式、偶性【即亞里士多德之 patho】、性質、屬性，但也可含有感受（affectus）之意思在內。感受（affectus）對史賓諾莎言，是同時涵有使行動力增強或減弱之作用，或使身體得到更大（或更少）之完美性者，非單純客觀之感覺或表象。這一感受上強弱效果，非一般感覺表象所有，故有別於 affectio 而用 affectus 一詞。但問題是，這兩詞仍是同一語根的。為何史賓諾莎不用以往哲學之慣用詞彙，如 attributes, qualities, accidents, modifications 等等，而另立一 affectio 之字詞，而明知其所指也只是屬性或樣式而已？史賓諾莎明顯是有意圖的。在〈形上學思想〉第一部份第三章開首，史賓諾莎界定 affectio 時說：「存有作為存有，在其自身作為實體時，並不 affect (afficere) 我們；……」。換言之，存有作為實體時，並不直接以實體這方式讓我們感見，不以這方式讓我們認知。而讓我們感見認知到的，是以屬性或樣式這些方式，因而這後者，為實體之 affectio，即實體在我們身上之所感見方式，其內涵即屬性與樣式。不直接用屬性與樣式而多用 affectio 一詞，正為指出這所感之關係，雖單純為認知上之所感【史賓諾莎稱之為「思想上之區別性」（distinction de raison）】而非情感感受上之所感，然仍是從「感」（affectio, affectus, afficere）而言。因而當史賓諾莎說：「實體從其本性言先於其 affectio」時，這實是言形上無形無感者先於一切有形有感者，先於屬性與樣式。命題一故是自上而下地形上的。

<sup>3</sup> 如同史賓諾莎對反笛卡爾一樣，萊布尼茲之形上學是對反史賓諾莎的。光從史賓諾莎反對一切個體性而萊布尼茲連神也只視為一單子這點而觀，因而沒有任何存

---

有物超越地統一其他存有物，各各為自身之單子，等等，這已是史賓諾莎思想之對反了。不過，無論萊布尼茲抑馬勒伯郎士（Malebranche）都沒有從形態而言在形上思想上構成突破性，故我們在這裡不作討論。

## 第七章 盧梭形上學研究

盧梭標誌著另一思想上之時代。這時代固然非由盧梭一人獨創，但盧梭確實是其中最重要並具有代表意義者。若我們把盧梭脫離其時代而放置在歷史之前後觀，盧梭之出現或位置，是突兀的。在他之前的，是自希臘以來講論實體、屬性、現象等等之形上學體系，而在他之後的，是由康德、黑格爾等等開啟出來，與盧梭之前之形上學同屬同一類問題與形態之體系。獨盧梭似非屬這形上學傳統的。原因在於，在這整個西方傳統中，唯獨盧梭是返回人及人性而形構其哲學，甚至形上學，而其他，就算事實上回歸人身上，都仍然非以「人」之名而立論，而是以如理性主體、絕對精神、無產階級、超人、本我、「此在」等等而立說。盧梭在這西方傳統中，因而是獨一無二的。<sup>1</sup>能為哲學所探討之對象，主要也只是人及其存在（人類存在）、物質世界與知識，及在此兩者之外之超越存有這三者而已。在三者中，人及其存在這問題對人類自身而言明顯是至根本的。但我們說過，西方思想從來不以人為真理，故有關人，主要也只從其作為心靈時之種種能力言，而

---

<sup>1</sup> 當然，盧梭縱然如此獨特，但作為西方思想家，他始終仍是承接著西方之觀念與想法，與我們中國以人為本之思想傳統不同。

認知能力，因其涉及物與超越者這兩種對象，故更具有優位性。這解釋為何心靈作為認知能力或作為認知主體時，幾近為哲學有關人之討論之全部及唯一切入點。至笛卡爾與史賓諾莎時，始試圖系統地討論人之情感，但仍基本上是從屬於知識問題的。康德之後，範圍明顯擴大了，甚至更全面了，但始終仍是從人之心靈、其主體性、其精神性等方面討論，非單純直接從「人」而討論。在這些理論中，人始終是隱而不見的。唯盧梭之作法不同。若撇開自傳性、文學性或其他如音樂、植物學等著述不談，構成盧梭之主要哲學著作主要有四：《論人類不平等的起源和基礎》<sup>1</sup>、《愛彌爾》、《社會契約論》及《孤獨漫步者之遐想》。其他與哲學有關之作品，基本上是環繞此四個方向的。《論人類之不平等》論說人類之存在處境、其存有之真實，《愛彌爾》論說作為個體而言之人，其知性與道德能力等之發展，《社會契約論》論說人其群體社會狀態，而《孤獨漫步者之遐想》<sup>2</sup>則是述說人作為主體時之存有或存在。盧梭哲學這四個方面，都直接是環繞人作為人而言，而且其層面是完整的：一方面從人類之作為整體及作為個體，而另一方面從人類之作為群體及作為主體。前者是在時間之向度內，而後者在空間之向度內。

## 盧梭與形上學

那麼，盧梭怎樣面對傳統形上學？我們知道，十八世紀哲學有一基本特色，即此時期都是反形上學的，而這是基於經驗之真

---

<sup>1</sup> 以下簡稱《論人類之不平等》。

<sup>2</sup> 以下簡稱《遐想》。

理而作。正因為真理與知識均只從經驗而立，故起源與歷史問題取代以往形上學之根源問題。盧梭固然也不例外。但盧梭與其時代不同的地方是，十八世紀雖然批評形上學而返回經驗與起源，但大部份哲學家仍沒有擺脫傳統之哲學問題及其提問之方式，因而都仍是在研究人類心靈及意念之起源等問題，如洛克、休謨、孔狄亞克<sup>1</sup>等。縱然這些體系不肯定實體，但仍然在討論實體，仍然以人即其心靈之種種能力，並順承此類分析而討論，非直接從人類存在這一現象討論。<sup>2</sup>換言之，大部份十八世紀之形上學都是從其作為反形上學而形成的哲學理論，故仍困囿在形上學內。盧梭不然。盧梭在其《論人類之不平等》中，在討論有關語言起源時之自然狀態<sup>3</sup>與形上學概念之間無可想像之巨大差距這問題時說：「這種分類命名的困難是不易解除的：因為要把事物歸屬在共同及種屬性的稱謂之下，是必須認識這些事物之屬性及其差異，必須觀察與定義，換言之，需要自然史（l'Histoire Naturelle）與形

---

<sup>1</sup> Bonnot de Condillac, 見其《論人類知識之起源》。

<sup>2</sup> 從形上學史言，實體問題幾近就是形上學之代表問題。笛卡爾《原則》作為一形上學論著而不提及實體，這是在歷史中創舉性的，但這只是因為笛卡爾正在提出主體性存有論。而在歷史中再一次不關注實體問題的，是盧梭。而這正是其獨異於傳統的地方。盧梭論說之場域已完全轉移了，不只是把哲學所討論之問題從其形上基礎轉移至經驗作為基礎而已，而甚至是放棄了傳統哲學問題其場域之形上性而完全從經驗場域之問題討論，因而直接從政治、文明、教育、社會等問題切入。請注意一點：當我們這樣說時，我們的意思是，盧梭其實仍是作為形上學家而討論哲學問題的，只不過其問題之場域完全轉移了，是從這點言，故盧梭在形上學史中是獨特的。由知性心靈與實體這場域首次單純轉移至人及人類存在這更真實的場域，這是連其同時代人都沒有過的。他們或仍在形上學固有之問題場域內，或若遠去這樣的場域時，同時又成就不了形上學，沒有達到形上思惟之根本性。唯盧梭一人既仍具有形上學之深度與高度，但其問題場域又完全是經驗現象的，非只是知性或知識性的。從這點言，盧梭實開創了像馬克思等當代哲學之場域。

<sup>3</sup> 自然人狀態。



上學，而這是遠超於那時之人類所可能具有的。」<sup>1</sup>因而，「舉例說，他們如何想像或理解『物質』、『精神』、『實體』、『樣式』、『形象』、『運動』這些字詞，因連我們長久運用這些字詞的哲學家們，在理解它們時也感到困難，而且關連於這些字詞之意念因純然是形上的，他們不可能在自然界中找到任何模型？」<sup>2</sup>在這引文中我們可清楚看到，盧梭心中之傳統形上學，這對反自然的形上學，是心靈高度發展下之思想，是純從定義構成之學問，一方面非由經驗事物而來，另一方面是純然由思辨之定義所構成，因而是在人類極度文明後之事。縱然形上學往往流於定義之爭辯，畢竟，盧梭清楚明白，傳統意義下之形上學，其主要對象，仍為心靈本身，因而當他自己在《論人類之不平等》中述說完自然人之生理方面（l'Homme Physique）後，對自然人之心靈方面之論述，盧梭仍稱之為形上與道德的（le côté Métaphysique et Moral）<sup>3</sup>。換言之，盧梭把傳統形上學只視為探討心靈與思想之學問，因而只是有關人之研究之一部份，非其全部。奇怪的是，十八世紀雖然基於知識之經驗性與觀察性而對傳統形上學有所批判<sup>4</sup>，但從精神與理性所可能帶來之進步言，在單純觀念外之道德、美學、情感、政治等實踐或行動領域言，哲學在十八世紀思想中，始終保持特有之地位。哲學由其過往之形上學之立論，轉移為一歷史人文的、精神實踐意義上的理論分析，由作為心靈思想之學問，轉化為人

---

<sup>1</sup> Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.149。參考《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，北京商務印書館，1996年，第93頁。

<sup>2</sup> 同上，p.151。參考《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，北京商務印書館，1996年，第95頁。

<sup>3</sup> 同上，p.141。

<sup>4</sup> 如盧梭一樣，形上學被視為只是定義與思辨之學問，無經驗根據。

其精神與歷史實踐之種種表現之學問。盧梭對自然人，對愛彌爾之研究，都是這人類精神與心靈之起源與發展之研究之一環。唯一差別在於，而這正是我們感到奇怪之地方，十八世紀思想肯定哲學科學而否定形上學，而盧梭反過來，於其否定整個人類知識文明（哲學科學）時，成就了前所未有之形上學或形上學方向，那單純以人為對象之形上學，一種人類學形態的形上學。

盧梭與十八世紀思想不同的地方正在於，盧梭對整個人類文明抱以否定態度<sup>1</sup>，而這是其時代所沒有的。對人類文明這負面之看法，源自蒙田或更早之 Seneca。<sup>2</sup>盧梭正因為所關懷的是人之真實性<sup>3</sup>，故對立人類文明，亦因為對立文明，故從種種意義之「自然」述說此人之真實：或從原始人之自然狀態透顯出人類文明其歷史進步之偽<sup>4</sup>，或從一個體自然本性狀態透顯出人類外在世界與社會之偽<sup>5</sup>，或從人於自然中所感之真實透顯人在人類現實生存中之偽<sup>6</sup>等等<sup>7</sup>。盧梭有關人與自然之形上學，是由此而生的。自然，無論是作為從客體而言之自然<sup>8</sup>，抑作為人自身本性之自然<sup>1</sup>，都

---

<sup>1</sup> 從思想結構而言，這是典型哲學思想之特質：希臘哲學對人類感性存在質疑，因欲成就一物性世界；笛卡爾懷疑人類知識，因欲成就另一與存在事物有關之知識；而盧梭否定人類文明，因欲成就另一有關人之真實。哲學都是從其欲立而否定一切對等之已存在者，或從其所見已存在者之偽而立其所說之真。

<sup>2</sup> 也可見於盧梭之前之 Fénelon。

<sup>3</sup> 故非如哲學傳統那樣，所關懷的首先是物或超越體之真實性。

<sup>4</sup> 《論人類之不平等》。

<sup>5</sup> 《愛彌爾》。

<sup>6</sup> 《遐想》。

<sup>7</sup> 換言之，即人類存在、個體存在，及個人之生命存在這三方面。社會雖然正是對反自然之事物，但因人類不得不社會性地生存，甚至社會性亦是人性本性之一，故《社會契約論》所言的，正是這社會取代自然時，於人民中如自然般之正確規律。

<sup>8</sup> 這一義之自然，無論是亞里士多德之 *physis*，中世紀之受造之自然，笛卡爾與史賓諾莎等之自然，以至後來康德從經驗世界而言之自然，都是從事物原本之自身存有言的。

本沒有對立文明之意思。正因沒有對立文明，故這些提及自然或本性之思想，其自然仍是包含在文明之內，其所謂自然之意思，都始終是與理性所探知之事物本性與規律、與非在歷史偶然性或相對性下事物之本性與規律有關，並從這意思而言而已。<sup>2</sup>換言之，自然本是從思想所見關乎事物自身之存有狀態而言的。這從事物之本性、理性之普遍性，及經驗之事實性而言之自然，縱然對反歷史與時代傳統與風俗之偶然，但始終沒有對立文明，因人類文明始終是建立在理性對事物本性之探求上的。盧梭義之自然正在這點上與傳統相反。關鍵就在是否對立人類文明這點上。傳統之自然都是在人類思想所能得知之事物其本然之真實而言，而盧梭之自然，雖也是從事物之自身本性或本然狀態而言，但這事物之本性與本然真實，是對立於人類文明，或最低限度，是相反於人類文明的<sup>3</sup>。十八世紀思想之反傳統形上學，是以經驗事實之名而達成，但這經驗事實本身，並非在這傳統形上學構思之外。知性界與感性界之對立、本體與現象之對立、永恆與時間之對立，這都是傳統形上學所架構起來的，唯這傳統形上學肯定前者而視後者為不真實而已，甚至視前者之真實為對立後者之真實。十八世紀思想所作的，也只是倒反這一關係，視感性事物為本、視經驗現象為真，及視一切為在時間之起源中而有，但這樣的反轉，基本上沒有突破傳統形上學所建構起來的架構，因而縱然表面上是反傳統形上學，但事實上是沒有使形上學往前推進的。換言之，是沒有使人類對真實者或對真實性之構思有絲毫改變的。從這點

---

<sup>1</sup> 如十八世紀常言之人之本性 (human nature)。

<sup>2</sup> 如自然法之法學理論，是對立歷史主義之法學理論，甚至對立實証的法學理論的。

<sup>3</sup> 正確地說應是，人類文明之所作所為，是相反甚至對立於自然的。

言，十八世紀思想縱然反傳統形上學，但仍在傳統哲學範圍與基礎內，因而實仍是從形上學言，傳統的。當盧梭返回經驗時，這並非單純為對反形上學而作的，但也因而沒有掉入傳統形上學之二元性中。盧梭並非單純對立形上學，而是對立人類文明，而我們說過，這一點並非傳統所有的。盧梭之所以開創出形上學前所未有之方向，原因也就在這裡，因他在哲學上確實看見前所未有之可能，即對人類文明批判這一可能。<sup>1</sup>這一批判與單純對形上學批判之不同在於，對形上學之批判，實仍只是對形上學所肯定及否定之世界<sup>2</sup>倒轉過來而已，但這並沒有在思想上新的啟示與視野。極其量，這種對經驗之肯定，只成就科學或種種實証學問，但沒有給出任何在形上學真理與價值上新的方向與可能。盧梭之所以具有此在形上學上之突破，因當他返回經驗世界時，他確實是經驗地<sup>3</sup>觀看一切的，包括形上學在內，因而見從人類理性所開啟出來之文明之偽，換言之，見以形上學之理性為首所開啟出來之知識實踐之偽<sup>4</sup>，非只是形上學單純作為理論時之偽。也因為如此，當盧梭從經驗世界中找其真實性時，此時之「自然」，不只是經驗界而已，而是在經驗世界中之真實者。無論是真實的自然抑虛假的文明，都是從經驗世界之事實言，盧梭對經驗世界之肯定，

---

<sup>1</sup> 盧梭這一發現，正如他自傳所說，是在 1749 年往訪狄德羅途中，看見第戎科學院的徵文題目：「科學和藝術的進步起了敗壞風俗的作用還是起了改善風俗的作用」而受到前所未有之啟示而發生的。盧梭自己說：「在讀到這個題目的一剎那間，我看到了另外一個世界，而我也變成了另外一個人。」（《懺悔錄》第八卷）換言之，盧梭思想之全部起點，就在這對文明之批判上。

<sup>2</sup> 實體世界與經驗界。

<sup>3</sup> 而非只是理論地，非只是從理論內部地。

<sup>4</sup> 正因這已成實踐，故縱然偽，人類文明仍是真實的，即事實地真實的，或事實上言之錯誤與虛假，非只是理論上之錯誤而已。

故非如其他十八世紀思想對經驗之盲目，也非如這些思想地經驗，但仍遠較他們為經驗性，因此時之傳統形上學，是作為實踐言，非作為理論言。人類思惟與知識作為實踐而非作為理論而觀，這是《論科學與藝術》（1750）之創舉。盧梭之「自然」是他個人自己之形上學，但他對文明（人類思想與知識）作為實踐之看法，則是開創了形上學之界域的。一方面之後之形上學不得不轉向現象世界，特別是現象中之人文世界<sup>1</sup>，而另一方面，形上學更必須轉化為對理性及知識等實踐之批判，非只如以往那樣，理性為一切真理性之權威。因而除了後來之馬克思及當代之種種批判性實踐理論，就連康德、黑格爾等，都直受盧梭這形上學之轉向人文與實踐而被影響。盧梭對人類文明之批判，其形上意義是極為深遠的，亦是其他十八世紀思想所不及的。

對人類文明作為實踐之批判，必須有其解答，即指出這虛假性其應有之真實性應是怎樣的，這即盧梭《論人類之不平等》所探索的。《論人類之不平等》因而即對人之存有、人類歷史之事實、文明之本質與本性，及因而對人類理性與知識所成就文明之偽等等之全面研究。這故是全部盧梭形上學之本，其對人類現象所成就之存有論。<sup>2</sup>這存有論因是現象之存有論，故完全落於時間之中，換言之，在歷史進程中。我們說過，盧梭如同其他十八世紀

---

<sup>1</sup> 因現象世界中之物理世界仍可單純作為理論而非作為實踐被討論。這可見傳統形上學之對象在物體世界上時之意義，因作為對物體之討論，這可是純理論性的，無須從實踐而觀。這也可見盧梭在西方歷史中之意義，即由物之理論性轉向人文之實踐性這一重要的轉向。因是第一次轉向於人文及實踐，故盧梭仍能定在人身上，這是其在西方思想史中之特別。但之後之人文及實踐，仍順承著固有西方思想物性這性格，從世界、物質經濟、身體性、政治權力、藝術世界等等物性人文實踐方面而前進，遠去單純對人作為人之關懷。不過，這是後來之事，這裡暫不討論。

<sup>2</sup> 因而非物體世界或主體性之存有論。

思想家一樣，完全是經驗主義的，換言之，不承認思想之存有優位性，故在探討人類現象之存有時，存有之真實也只能落於經驗現象言，非如後來之康德及黑格爾那樣，仍從思惟主體與精神言。這在經驗現象中存有之真，即從起源而言之自然狀態，因唯此自然狀態始是文明之對反。這落入時間中之存有與非存有，明顯是不能回頭的。原因也很簡單，時間本身之存有只單向向前，不能回頭故。縱然如此，盧梭仍有另一解決法。因除人類歷史時間外，每個個體從時間歷程言都是重新開始的，因而仍有在個體身上，體現人性自然狀態時其存有之真實。雖再非人類整體存在之真實，然仍是從人而言之真實，這即《愛彌爾》一書之成就。而從人類整體之虛假狀態言，唯一彌補之方法，即《社會契約論》中「公意」所代表之人群體時之自然狀態<sup>1</sup>，透過社會契約達成一種法律與由公意代替之自然之間之一種協調。至於每人自己，從其作為個體生命言時，若非如《愛彌爾》那樣從自身之自然發展言其真實，而仍是如在人類存在之虛偽中時，換言之，假若連社會契約亦終究失敗時，人仍是可作為主體之真實而存在。這主體之真實，即《遐想》一書所分析。若《論人類之不平等》為有關人類存在之存有論論著<sup>2</sup>，《遐想》即為人作為主體時之特殊形上學論著。就算從形上學本身言，盧梭思想因而是完整的，甚至是系統性的。

現讓我們從形上學角度集中分析《論人類之不平等》及《遐想》這兩部論著。

---

<sup>1</sup> 暫代自然之狀態，藉以不讓任何政權或政治體制能因其私自之利益剝奪人民如自由與公共幸福等基本權益。

<sup>2</sup> 人類存在之一般形上學論著。

## 〈給日內瓦共和國之獻詞〉：盧梭的理想國

在討論《論人類之不平等》前，首先對這書之獻詞略作說明。這鮮為人討論的〈給日內瓦共和國之獻詞〉<sup>1</sup>，明顯並非對當時日內瓦政府之真實描述，而是盧梭心目中之理想國。這盧梭心目中之理想國<sup>2</sup>，非由嚴苛理性之法律所形成之國家，也非對現世否定之天國，而是由感性的理性（*raison sensible*）所形成的國家，其中人民或公民與國家之關係，是一愛的關係。這獻詞由兩部份構成：前半部份從七個方面對一理想國家作討論，而後一部份則是盧梭對種種階層之人之勸喻。構成一理想國之七個因素為：一、理想的國度：小國寡民。換言之，其治理沒有超過人之能力、每人對其應負之功能與責任均自足、人與人間能相互認識，亦知各自之好與壞，並最後，基於這樣人性的社會性，使公民間能以愛相對，非只是對國土之愛。這第一條有關理想國度之看法，是前所未有的，也一針見血地指出人類共體之超越性之偽<sup>3</sup>。這國度之大小，表面上只是地域大小之問題，但實是共體存在質之真實性之問題，甚至是一共體之是否能人性之全部關鍵。除非統治者具有更高之人性德性之覺識並以此統治，否則若只訴諸人之自發性，那

---

<sup>1</sup> Dédicace à la République de Genève.

<sup>2</sup> 理想之國家，對盧梭而言，非單純人力之事，而是也有其客觀偶然因素的，因而盧梭沒有堅持一理想國之客體性實現。不過，雖然不堅持必須實現，盧梭仍希望人心之主體性與主動性仍是懷著這樣的理想的。理想雖未必為客體上之真實，但仍應為主體上之真實的。

<sup>3</sup> 共體之超越性是從權力力量形成的人類共體形態。問題故非在共體或人類之群居性上，而在其共體之非人性上。共體之龐大只為保障統治者之力量與權力而已，非為人類生存之真實與善的。

較能保障一人性的共體關係，亦唯一如「里仁」般之國度而已，換言之，從存在言，大國之超越性是人性之對反，這在西方，至盧梭始有所明白。此第一條因而實是極為深刻及重要的，它揭示了存在與人性之關係，而這是由於地域之大小決定著人與人間之認識關係，這認識關係是在人類自覺其人性前，唯一即近人性之現實條件。二、理想之政府：而這即以人民之共同利益為唯一目的之政府（主權者）。而能致此，除非主權者與人民百姓是上下一體的，如同一位格（*une même personne*）一樣。三、理想的法律：即保障人真實之自由者。而其條件是，自上而下沒有任何一人能在法律之上或之外，而法律本身作為約束，是溫和而忠實於人之善的，如此始能使人人甘願在其束縛之下，並能為人民輕易地承受者。<sup>1</sup>四、理想的風俗與人民：理想之人民為從心態與教養言，自由而無奴性者，不會因長久壓迫而導至喪失了自主的人格。因而無論是風俗抑人民，都應是在自由、嚴峻、純正而健康的傳統中，培養為具有勇毅、熱愛，及一具有智慧之獨立性者。此人民與風俗之理想。五、理想的國家位置：沒有被侵略或防衛需要的位置，而這來源自其既沒有會引起鄰國侵略之野心的特殊性，亦自身沒有足夠侵略他國之力量者。因而處於完全自由而獨立之地理位置狀態。六、理想的法制與行政者：立法權屬於全體公民，但並沒有隨意更改法律之權利，因而法律是有悠久歷史並是神聖

---

<sup>1</sup> 溫和的法律因而應如風俗一樣，為人人樂於承受者。人在法律下仍感到自由，而自由非一種無約束之放任性，而是一種感覺，一種在能承擔時而不感約束與負擔之自由感覺。自由與約束故無必然之矛盾，這是盧梭法律與自由之人性觀法。這樣的法律及人民的承擔力之現實條件，是有待一無戰事之形勢的。（見下第五點）否則人民是無以能成長至輕易地承擔法律的。



可敬的，非以改良為理由隨意更動的。<sup>1</sup>而政府官員則是由公民中選舉出賢能者構成，因而是可敬的。縱然有所不睦，然始終仍各自保持節制，相互尊敬，並能共同地崇尚法律。七、理想的地理環境：溫和的氣候、肥沃的土地、美麗的風景。

盧梭心中之理想國家固然是十分理想，但這七條仍是應視作一國家其幾個基本方面之道理論說，應作為國家之道理觀，非作為理想觀。盧梭這國家之道，是從人性建立，非宗教、非法制力量或經濟利益的。這時之人性，是基於感受而言之人性，如真正國家是由人民對其愛及相互之愛所建立那樣。感受性之世界是世界形態中之至美者<sup>2</sup>，特別當此是一對人性之感受時。<sup>3</sup>盧梭這一從人性感受而構想之世界，在西方之國家論中，是至為美麗者。這〈獻詞〉仍有下半部份，為對國家中種種類形的人之勸喻，換言之，亦即盧梭對種種人之道理之看法。此有四：對政府官員們、對人民百姓、對女性，及對教士們。有關這部份，我們不再述說了。不過，其中出現很多值得注意的地方，如國家、統治者與人民之《古約》式的神聖結盟與《新約》式的愛之精神關係，國家之自我保存（conservation），對心（Coeur）及對良心（conscience）之聆聽，女性作為淳樸而善良風俗之守衛者，及平凡人性之可貴等等。現讓我們討論盧梭的《論人類之不平等》。

---

<sup>1</sup> 法制之長久，除由於不因一時利益而改變外，亦有賴地域之穩定與平靜。見前一條。

<sup>2</sup> 感受非純粹理性，亦非激情。純粹理性雖有節度，但仍是力量性格的；而激情則是無節制之力量性格，兩者均非如感受之非力量性，故不美。

<sup>3</sup> 故「里仁為美」。

## 《論人類之不平等》：人之形上狀態

《論人類之不平等》把人類之歷史發展分為三個時期：自然狀態或原始狀態、前社會時期<sup>1</sup>，及社會文明時期。這三個時期在物質生活或身體活動方面都不相同，但更重要的，這三個時期之人類心靈都同樣不同。我們先把心靈這三階段之特色及相關事項列舉如下：

### 一、自然狀態之人類心靈：

1. 知性與感性情感之一體。二者均來自需要。智慧亦來自需要而已。此時之知性，是在低等的活動中。
2. 無企圖心，因心靈無所需。
3. 沒有自身單純的力量（努力與發展之力量），亦無相互啟發或自我完善之力量與需要。
4. 無觀念性，無語言能力。
5. 無相互需求，亦無自尊心。
6. 無善無惡。
7. 無愛情亦無情慾。

### 二、前社會時期之人類心靈：

1. 人與人的接觸產生新的知覺：大小、強弱、快慢、勇敢與怯懦。
2. 隨著知識之優越性，人產生自尊心，以自己為第一。
3. 對他人類比地推論，因而形成對人之結群與敵視。「相互性」，

---

<sup>1</sup> 即人類在自然狀態過後，開始有所發展、有所改變之時期。

例如相互間之義務等觀念，產生。

4. 產生簡單的語言。
5. 由技術，人的居住生活改變了。家庭由此而誕生。最初的私有制形成。人與人之間之爭鬥亦隨著此而發生。
6. 人類情感，如父子、夫妻間之情感形成。
7. 隨著家庭之分工，閒暇與舒適增多。人更多痛苦而少快樂。
8. 隨著地理環境（如島嶼）之改變，民族或人群體生活形成。
9. 由對才能與美麗之覺識，人產生偏愛的情感。愛情與嫉妒、人類歌舞之樂亦誕生。
10. 在人與人之比較中，虛榮、輕蔑、羨慕、羞慚等情感產生，使單純人群體之快樂形成不幸。
11. 由尊重感，同時產生禮讓之意識。不讓、凌辱、報復等誕生。人類仇殺開始，而此為人互相傷害之原始原因。

### 三、社會文明時期之人類心靈：

1. 記憶力、想像力、自尊心、理性、智慧等全活躍起來並趨於完美。
2. 人之偽產生。而此有三：a. 自己之真實與外表分裂。b. 巧言令色之偽。c. 嫉妒心與偽善（損人利己之心）。
3. 快樂轉移為對他人之統治與生存上之優越。
4. 憐憫心及公正心消失，法律與社會之偽由此而生。
5. 由專制之產生，人失去自由，因而亦改變自然之為自然之本性。
6. 違反理性，違反幸福及道德的偏見誕生。
7. 文明＝新自然（野蠻）狀態。

《論人類之不平等·序》開首已清楚說明，盧梭研究的主题是人，而有關人之自我認識，仍如傳統一樣，是從其心靈切入。人類之一切問題，人類文明在歷史前進中之惡化，都與人心靈之變質相關，都歸源於心靈自身之問題。《論人類之不平等》一書無論事實上似在描述人類存在之種種方面，但其真正關懷的，實只是人類心靈而已。我們上面因而先列舉心靈之三個階段。在序言中，有關心靈本身，盧梭指出以下幾點：一、心靈是會在社會環境中變化的。二、這一變化是朝著更壞的方向前進，與原本之心靈狀態背道而馳。三、人與人之差異，非來自其本性狀態，非本然的，而只是隨著變化始產生的。四、人類心靈之本性狀態是感性的，是先於理性的。這由兩個原理構成：自我保存及憐憫心。而在〈本論〉中，盧梭更指出一點，即其所討論的人類不平等問題，非從人類自然或生理上所有之不平等，而是道德上或政治上的不平等。這類不平等，是無自然上的原因或根據的，純由人設定的、特權性質的，換言之，虛幻或虛假的不平等。<sup>1</sup>以上為《論人類之不平等》一書之基本論旨。

《論人類之不平等》分兩部份，第一部份即對人類自然狀態之研究，這對應前述心靈三階段中之第一階段，而第二部份即前述人類心靈之第二及第三階段。之所以分為這兩部份，其意圖是明顯的。第一部份由於自然狀態在其自身之不變性，故對等傳統形上學之本體世界或本體狀態<sup>2</sup>，而第二部份為描述人類心靈及存

---

<sup>1</sup> 若盧梭稱自然的不平等為 *Physique* 的，那麼，這道德或政治上的不平等，從其沒有自然真實根據言，從其虛幻性言，可視為一種「形上」的不平等。

<sup>2</sup> 自然人之在其自身性，表現在其獨立自足而無所需要。因盧梭都只是從經驗界內部言本體與變化，故此時自然人這人之本體狀態，實即其存在上之獨立無所需。需要性因而即在現象界中之依賴性、非本體性。「需要」因而是對反「在其自身」

在狀態之變化，故對等形上學中之現象界<sup>1</sup>。由於這原因，人都以盧梭所描述之自然狀態為虛構，由於不再在歷史中存在故。問題非如此簡單。原因在於，表面上盧梭確實是在虛擬自然人及其存在狀態，但盧梭所重視的，其實並非這原始的自然世界本身，而是人類心靈之原始或原本狀態而已。對盧梭而言，人類之一切問題歸根究柢只是其心靈之問題，人類社會之變質，都是人心靈之改變所造成的，再沒有其他原因。研究原始人，研究原始自然狀態，只是為探討人類在仍未改變前心靈本性狀態，因這心靈之自然狀態，是人類其存有真實性之本，其人性所在。之所以討論自然人，也只會把人還原至其本來狀態而已，透過人之自然狀態，呈現人心本然之真實狀態而已。而之所以從自然人狀態探討人心之真實，因對盧梭而言，人心之敗壞，純由社會所致。而所謂自然狀態，即把社會性抽離而已。問題若是如此，那麼社會是什麼，將反過來決定什麼是自然狀態。社會是從兩層次而言的，原始社會即由人與人之結合而形成，因而家庭是原始社會的典範或模型。若人與人組成的是原始社會，那由國與國組成的則是政治社會。政治社會是由法律、主權、權力等等建構成的一種存有，與單純由人與人之結合而成之社會，其根本是不同的。盧梭所探討的，正是這後一種狹義而言之社會之形成，及其在人類存在中之偽。我們可以說，人類這三種存在樣態或階段，為：一、人各自在其自身之原始時期，二、人與人結合一起，但各自仍保有其自身獨立性之原始社會時期，及三、人與人結合在一起，但失去各

---

而言的。

<sup>1</sup> 這人歷史現象之兩階段，均由人之覺識始產生。見下。第二階段始於人對他人之覺識，而第三階段始於人對物質世界之覺識。而這兩階段，都是伴隨著人對其自我之覺醒者。

自之自身獨立性，必須有所依從地存在，此即政治社會或文明狀態。人此時最壞之存在狀態為種種奴隸狀態，其反面故為自由。存有之在其自身性落在人類問題中時，即此人之奴隸與自由狀態。這人之奴役與自由狀態，幾近是西方有關人類存在問題全部問題之本。縱然只是與人有關之問題，但一旦從奴役與自由這角度切入，已是形上學的，因其所用作真與偽之判準，最終只能在「在其自身」與「在他者中」這形上學之原始二分上。<sup>1</sup>不直從人倫而言人性之本，這是西方思想在討論人時之主要錯誤，其所重視之自由與奴役狀態，也只是在形上觀法下之人之問題而已，非揭示人類真實問題，更非指出人之真實。正因為人在社會存在中之奴役性，故盧梭晚期在《遐想》中所討論之主體性，正是針對此人類社會虛假時，於人中唯一剩餘可有之在其自身狀態而言的。若盧梭探討的實非人類學中之原始人，而是人類心靈之原始狀態，盧梭之人類心靈與傳統哲學有關心靈之看法，明顯應是不同的。原因在於，在傳統哲學中，心靈是在人中唯一不朽的、不可變易的。這與盧梭之視心靈為在環境中變化這一看法，是矛盾的。傳統形上學中一切具有真實性之事物都是不可變易的，而若盧梭不談論這些事物，最低限度，人心靈之自然狀態，作為在盧梭思想中一切真實性之最初根源，應是不可變易的。但盧梭思想正在試圖說明這心靈之改變。對這點，我們應怎樣解釋？首先，在傳統哲學中，心靈縱然本質不變，但心靈實仍是由多個能力或多個層次構成的，如由知性與感性，如由理解能力、意志力、想像力等，非單一的。也因為是多層次或多個能力，故縱然其中一

---

<sup>1</sup> 見史賓諾莎《倫理學》第一部份公則一。

者是真理性的，這不代表其他層面或能力均是真理性的。傳統哲學是以此靜態之分層解釋心靈可有之錯誤。通常，心靈之真在其知性上，而其不真或不善，在其感性或欲望能力上。而這些能力之所以不真，因其作為能力，是受到其對象影響的，非單純在其自身。我們知道，盧梭對此心靈問題的看法是完全相反的。他不單只把人類心靈之本性放置在其作為感性能力這方面上，他甚至視這受外來影響、因而使心靈變質的，非人感性之心，而是其知性之心，特別當此知性之心達至自我（我性）之覺識，並把這我性延伸至物質世界而產生私有財產制時。<sup>1</sup>對心靈之看法，盧梭為何能達至這樣的轉變？在回答這問題前，讓我們對這轉變的歷史性時刻稍加說明。全部轉變先繫於《論人類之不平等》第二部之開首，盧梭說：

「人第一個情感就是對自己生存的情感；第一個關懷就是對自我保存的關懷。土地的產品供給他一切必要的東西，本能促使他去利用這些東西。飢餓以及其他種種欲望使他反復地經歷了各種不同的生存方式，其中之一促使他延續他的種類；而這延續種類的盲目傾向，由于缺乏任何內心情感（*sentiment du coeur*），因而只產生一種純動物性的行為。需要一經滿足，兩性便互不相識，而孩子本身一旦能夠離開母親獨立生存，也就與她毫無關係了。

原始人的情況就是這樣；這就是最初僅局限於純粹感覺、幾乎不能利用自然的稟賦、也決想不到向自然有所索取的那

---

<sup>1</sup> 「誰第一個把一塊土地圍起來並想到說：『這是我的』，而且找到一些頭腦十分簡單的人居然相信了他的話，誰就是文明社會的真正奠基者。」《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，北京商務印書館，1996年，第111頁。

種動物的生活。(…)

由於人和其他事物 (*des êtres*) 以及人與人之間一再接觸的結果，在人的心靈中自然會產生對於某些關係的知覺。這些關係，我們用大、小、強、弱、快、慢、勇敢、怯懦等字，以及其他由於需要、並幾乎無意識地產生的類同觀念來表達。這些關係，終於使人產生了某種思考，或者可以說某種機械性的謹慎，這種謹慎會指示他為保障自身的安全而採取最必要的手段。

從這種發展中所產生的新的知識 (*les nouvelles lumières*)，使人加強了他比別種動物的優越性，而且也使人認識了這種優越性。(…) 就是這人第一次對自身所作之觀察，使他產生了最初的自尊心 (*le premier mouvement d'orgueil*)。亦就是這樣，在他還不大會分別等級的時候，在他想把自己那一類看作第一等的時候，他老早就準備把他個人列為同類中的第一等了。」

在這引文中我們可大致上看到全部關鍵了。列舉如下：一、人心靈原初的狀態是由種種感覺構成的。這些感覺不伴隨自我意識，因而就算作為情感感受，也是無內心性的。<sup>1</sup> 作為無自我覺識性，這時之行動都全是本能的，非由反省達至。因而仍非思想概念性的。二、人之開始有觀念並有思考，源於人與事物及人與人之接觸，這種接觸，亦同時使他對自身開始有所覺識，並對自身之安全有所保護。三、從這思考與認識之增強，使人產生了優越

---

<sup>1</sup> 情感之內心狀態，即從自我而言之情感感受。



性等級之價值，亦使自我覺識同時感受化（情感化）為自尊心（l'amour propre）或自尊感，自我意識因而轉化為自尊心。以上三點顯示心靈轉化之幾個方面：從本能狀態至意識狀態、從感覺至思考、從無自我至有我，及從感受之本能無我狀態至自我之自尊心自我感受之出現。而這轉變之全部關鍵在於：與他人及他物之接觸。換言之，對盧梭言，心靈之受到外在事物與他人之影響，非由於其原初之感性狀態，因這感覺狀態仍可是人獨自在其自身之狀態，仍可是純憑其本能之主動性而行事；相反，心靈之轉變，是源於具有意念之覺識的<sup>1</sup>，源於自我之覺識與意識，換言之，源於會反省並思考的我，源於「我思」。這成就自我之思，同時使我以反省而行，非本能地行。心靈真正之被動性，因而在其思惟與知性上，非在其感覺或感性上。因只有當「我」形成時，始有他人他物，因而始有被影響之可能。在無自我之前，一切只是本能而已，其獨立無對象性，是沒有被動被影響之可能的。盧梭這有關原始人心靈之看法，在強調無我性這點上，與史賓諾莎是一致的。而在這本能無意識狀態至自我之意識狀態，及主動被動性非單純從感性知性言，而是從具體存在之事實言，都是前所未有的。換言之，盧梭縱然亦是以人類心靈為一切問題之根本，但他與之前之哲學家之差異在於，盧梭只把心靈放回具體經驗存在中言，沒有給予心靈在理論上先於或外於存在這在存有上之可能性，如笛卡爾「我思」在理路上先行於「我在」所作的。正因完全從經驗存在觀，故心靈只是人具體之心靈，而主動性與獨立性，亦是從此經驗存在中之主動性與獨立性而觀，非從心靈內部能力之主

---

<sup>1</sup> 這時之意念仍可能是感性表象，但因其非單純的感覺，而是從關係之比較中而得，故已涉及思考自覺，因而其性質為意念，非為感覺。

動與獨立性質而觀。正因為心靈也只落於存在中，故其本身有演變或改變之可能，非如傳統，心靈標示著永恆性與不朽性。心靈只是一感性存有是說，其存有是先從其存在在世間經驗中而言的，因而先是感性的，即與他事他物在存在上接觸的，非先以知性思惟為本性或本質。從這點言，盧梭非從超越性言形上真實之在其自身性，而是從經驗現象言在其自身性。直從經驗現象言，甚至非如後來康德那樣，從超驗性言。盧梭因而是第一個完全在經驗現象層面立形上學之哲學家。甚至是第一個直從人立形上性的哲學家。換言之，「原始人類」這是在形上學史中之第一個形上的人，作為人而具有形上性之人。這形上人與人性的人仍然是不同的，盧梭並非完全沒有察覺這點。在《論人類之不平等》之第二階段中，當人類發展至人倫狀態時，盧梭說：「這應該是最幸福而最持久的一個時期。對於這一點我們越加深思，便越覺得這種狀態極不易發生變革，而且也是最適合於人類的一種狀態。」<sup>1</sup>人倫人性這黃金時期，無論對人類而言是多麼幸福真實，始終非這人之形上狀態。

那麼，這人之形上狀態是怎樣的？這問題極為重要，因這是西方思想首次從人作為人言，論述其形上性。有關人之形上狀態，盧梭仍是援用傳統哲學對人心靈與身體這二分方法討論。有關身體之形上性，主要也只從其在存在中之完全獨立性言，一方面為體質與身體之獨立自足性，而另一方面，為從生存之困難性<sup>2</sup>言時之獨立性，既無需生存技巧，無需藥物或生存物品<sup>3</sup>，更沒有對享

---

<sup>1</sup>《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，北京商務印書館，1996年，第120頁。如幼弱、老年、疾病等方面。  
<sup>2</sup>如衣服與住處。

受之需求。換言之，身體從生存方面言，本然是獨立自足的，此其形上性。<sup>1</sup>那麼，盧梭怎樣討論人心靈或精神上之形上性？這從人作為人而非人作為心靈而言之人類心靈或精神，其形上性是怎樣的？我們不應忘記，對盧梭而言是沒有心靈在其自身之形上性的，心靈之形上性如身體之形上性一樣，是從人之生存言的。這從存在而言之人類心靈，有兩方面：一為自我保存之原則，另一即為憐憫心，前者從其為對自身言，為對自身之持續存在言，故對應傳統形上學之實體，而後者因從對他者之感受性言，故對等於 *affectio*（性質、屬性，感受）<sup>2</sup>這方面。盧梭在《論人類之不平等》之序言中已指出這兩原則。<sup>3</sup>自我保存原則主要是從個體自身言，否則便不是自我保存了。正因是只關乎自我個體，故亦是一種自愛心（*l'amour de soi*）<sup>4</sup>。而若從人這種類之保存言，則憐憫心更為接近，故盧梭說：「因此我們可確定地說，憐憫心是一種自然的情感，它調節著每一個人自愛心的活動，所以對於人類全體的相互保存起著協助作用。」<sup>5</sup>若我們不從心靈意識之感受而單從生物角度言，自愛心與憐憫心都同是自我保存之原則而已。換言之，自然決定著人類的，也就是其自我保存而已。但我們的問

---

<sup>1</sup> 自然人之獨立自足無需要性，即其本體性。我們前面說過，「需要」是在經驗界中本體之反面。論證自然人之本體性或在其自身性，即論證其無所需。此盧梭在這裡所作者。

<sup>2</sup> 見史賓諾莎哲學之詞彙。

<sup>3</sup> 「我相信在這裡可以看出兩個先於理性而存在的原理：一個原理使我們熱烈地關切我們的幸福（*bien-être*）和我們自己的保存；另一個原理使我們在看到任何有感受的存有物（*être sensible*）、主要是我們的同類遭受滅亡或痛苦的時候，會感到一種天然的憎惡。」《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，北京商務印書館，1996年，第67頁。

<sup>4</sup> 見《論人類之不平等》盧梭附註15。

<sup>5</sup> 《論人類之不平等》第102頁。

題始終是，對盧梭而言，什麼是從人言之形上真實？讓我們先對這問題略作說明。我們都知道，全本《論人類之不平等》都是一對人類存在之真偽及其道德善惡上之價值判斷。其結論當然是對在文明狀態中之人類存在給予嚴厲的批評。這些批評確實是深刻地感人的，而盧梭的期盼，明顯也是極人性的。問題因而都非在盧梭對人類文明之批評上，而是在，盧梭自己怎樣回答這些錯誤，或盧梭所想像的理想人類，我們所說的形上人，是怎樣的？而眾所周知，答案就在自然人或原始人這人類存在狀態上。人之自然狀態即人之形上狀態，從存在言，非從存有言。若原始人之身體狀態主要在其獨立性及自足性上，那麼，自然人心靈狀態是怎樣的？盧梭在述說完自然人之身體生理後，即進入對人類心靈之精神性之說明，這精神性，是對反知性作為一種動物性能力而言的。若我們回想傳統哲學對心靈之看法，柏拉圖沒有把心靈視為從屬於身體感官之能力言，反而是如後來笛卡爾那樣，從心靈之獨自自身時看待。把心靈依附在軀體器官，因而為種種認知或知覺能力，這是由亞里士多德所開啟的。從哲學史言，心靈因而有兩種形態：對立身體而言之心靈（柏拉圖、普羅丁、奧古斯丁、笛卡爾等），及相對於身體而言之心靈能力（如亞里士多德）。對亞里士多德而言，靈魂有三：攝取營養的（植物的），感覺及運動的（動物的），及思惟的（具有理性能力者的）。一是生之本，二是動之本，三是思之本。而感覺能力，除作為知覺之能力外，亦同是想像和欲望、快樂與痛苦之本。從這有關心靈看法之傳統中，我們可以看到，心靈或是被視為是精神性之體現，或是被視為是一種能力，但無論是那一種，心靈之知性樣態，始終是心靈最高之模態。在討論笛卡爾時，我們說過，笛卡爾之「我在」是從意

志言，但畢竟，笛卡爾仍是以知性能力為真理之最終能力的。獨盧梭不然，而在這點上，盧梭確實是與傳統不同。原因在於，盧梭是西方第一個不把理性思惟視為真理能力之哲學家，因而若在撇開理性思惟這情形下，心靈之其他知性能力，實與動物之知覺能力基本上相同，程度不同而已。<sup>1</sup>相反，人心靈之精神性力量，這使人與禽獸之動物性能力（知性能力）有本質性差異之能力，主要有二：意志之取捨自由與自我完善化。有關這兩者，盧梭說：

「在人這部機器上，我恰恰看到同樣的東西，但有這樣一個差別：在禽獸的活動中，自然支配一切，而人則以自由主動者（agent libre）的資格參與其本身的活動。前者依據本能（instinct）決定取捨，而後者則透過自由行為（un acte de liberté）決定取捨。」<sup>2</sup>

「因此，在一切動物之中，區別人的主要特點（la distinction spécifique）的，與其說是人的理解能力（l'entendement），不如說是人的自由主動者的資格（sa qualité d'agent libre）。自然支配著一切動物，而禽獸總是服從。人雖然也受到同樣的感受（impression），卻認為自己有服從或反抗的自由；而特別是在對這自由之意識中，才顯出他心靈的靈性（la

---

<sup>1</sup> 「一切動物，因都有感官，所以也都有觀念，甚至還會把這些觀念在某種程度上聯結起來。在這一點上，人與禽獸不過是程度之差。某些哲學家甚至進一步主張，這一個人和那一個人之間的差別，比這一個人和那一個禽獸之間的差別還要大。」《論人類之不平等》第 83 頁。亦參考：「……野蠻人因而始於一些純動物性的能力：知覺和感覺是他最初的狀態，這狀態是他和一切動物所共同的。」《論人類之不平等》第 84 頁。

<sup>2</sup> 《論人類之不平等》第 82 頁。

spiritualité de son âme): 因為, 物理學 (la Physique) 在某種意義上能夠解釋感官的機械作用和觀念的形成, 但在人的意志力 (la puissance de vouloir) 或者勿寧說選擇力 (de choisir), 以及對於這些能力的意識方面, 我們只能發現一些純精神性的行動 (des actes purement spirituels), 這些行動都不能用力學的規律 (les Loix de la Mécanique) 來解釋。

但是, 儘管圍繞著所有這些問題的種種疑難之點, 使我們在人與禽獸之間的區別上還有爭論的餘地, 然而另外有一種區分二者的非常顯明的特質則是無可爭辯的, 這就是自我完善化的能力 (la faculté de se perfectionner); 這種能力, 借助於環境的影響, 先後地促進所有其他能力的發展, 而且這種能力既存在於整個種類之中, 也存在於個人身上 (…)。」<sup>1</sup>

在這引文中我們可清楚地看到, 構成人與禽獸本質差異之人之精神性 (spiritualité), 在其自由意志及其自我完善能力這兩者上。換言之, 盧梭從不以人類之知性能力為其精神性, 而在這點上, 是與整個西方傳統不同的。盧梭在人作為人中所看到的意志之自決能力與自我完善之能力, 實有一共同點, 即走離自然之支配性。盧梭明白地說, 意志之自決性是與一般禽獸之服從自然本能相反的。正因如此, 故人雖然對自身有害, 仍會違背自然本能之規律<sup>2</sup>; 同樣, 這構成人之為人本質之自我完善, 亦往往使人墮入比禽獸還不如的狀態<sup>3</sup>。這是說, 人之為人之地方, 一方面在走

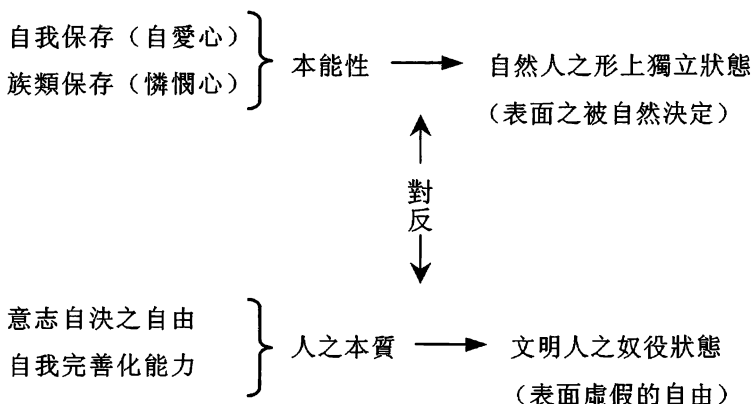
---

<sup>1</sup> 《論人類之不平等》第 83 頁。

<sup>2</sup> 見《論人類之不平等》第 82 頁。

<sup>3</sup> 「這種特殊而幾乎無限制的能力 (自我完善化能力), 正是人類一切不幸的源泉; 正是這種能力, 借助於時間的作用使人類脫離了它曾在其中度過安寧而淳樸的歲

離自然與本能，而另一方面，在可能朝向危害自身之方向前進。換言之，這構成人之為人之本質之兩面，在加以種種生存上之外部原因與偶然事件時，正是那使人類發展為在文明中之人類之兩個主要因素。<sup>1</sup>盧梭這有關人之本質之論述，是關於自然人的嗎？不是這樣的。盧梭在這裡其實是在論述有關人類之兩個圖像。讓我們先圖表如下：




---

月的原始狀態（condition originaire）；正是這種能力，在各個時代中，使人顯示出他的智慧（lumières）和謬誤、邪惡和美德，終於使他成為人類自己的和自然界的暴君，（…）」《論人類之不平等》第 84 頁。

<sup>1</sup> 「我已經指明完善化能力、社會美德、以及自然人所能稟受的其他各種潛在能力，絕不能自己發展起來，而必須借助於許多外在原因的偶然會合。這些原因可能永不發生，而沒有這些原因，自然人則會永遠停留在他的原始狀態（constitution primitive）。所以，我還應把各種不同的偶然事件（les différents hazards）加以考慮和歸納，這些偶然事件曾經使人的理性趨於完善，同時卻使整個人類敗壞下去。在使人成為社會性時，卻使人變成了邪惡的生物，並把人和世界從那末遙遠的一個時代，終於引到了今天這個地步。」《論人類之不平等》第 109 頁。這些偶然事件，盧梭在《論人類之不平等》之第二部份開首便作討論。

當盧梭在進入對自然人之心靈之探究時，他其實並沒有直接進入對自然人心靈之討論，而是先對人本質作一般之討論。換言之，這有關意志之自由與自我完善化能力之討論，是對人一般之本質而言，甚至是從人類之能發展為文明人這方面言，非獨對自然人而言。人這文明性，是對反禽獸之為禽獸的地方，因而是人作為人之本質。這人之本質，盧梭在西方思想史中首次從自由意志及自我完善化而非從知性能力說。但問題是，人這兩本質正是從相反其本能而言的，換言之，是相反人之自然本性言的。固然，這兩本質是潛能地潛藏在人（自然人）身上，故若遇到外在的偶然事件，是會發展起來而成就人類文明，無論好與壞。但這是說，這兩人之本質，不應是自然人在其自然狀態所有，而自然人作為自然人，非由意志之自決行事，也無需自我完善，因自然狀態是無所缺乏亦無所需要的。自然人純由本能決定，純為自然所支配，或出於自我保存，或出於憐憫心。正因純由自然所決定與支配，故無自我及自我覺識，更無所謂自尊心。有關自然人之心靈，因而是極其簡單的，而這，盧梭在《論人類之不平等》之第 84 頁<sup>1</sup>始討論。在這裡，盧梭劈頭便說：「野蠻人（L'Homme Sauvage）在自然之支配下僅只服從於本能，或者，自然為了補償野蠻人在本能方面可能有的缺陷，賦予他一些能力，這些能力首先可以彌補他的缺陷，嗣後還可以把他提高到遠遠超過自然之上，野蠻人是因而始於一些純動物性的能力：知覺和感覺是他最初的狀態，這狀態是他和一切動物所共同的。願意（vouloir）和不願意，欲望和畏懼，將是他最初的，幾乎僅有的心靈活動（opérations de son

---

<sup>1</sup> 即 Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.142.



âme), 直到新的情況使他的心靈有新的發展為止。」<sup>1</sup>換言之, 之所以盧梭論述人之本質<sup>2</sup>, 非為說明自然人之心靈, 而是為對比自然人之心靈狀態始有的, 因而在論述這意志自決與自我完善化能力時, 盧梭單用「人」字而不用「野蠻人」或「自然人」等字。正因自然人純由自然本能所支配, 並沒有需要發展自我完善之能力, 亦無從需要意志之自決性, 故自然人之心靈是極簡單的, 如引文所說, 是純然在自然之支配下僅只服從於本能的。盧梭之後之討論, 直至憐憫心之討論提出之前, 都只在從種種方面對自然人心靈之簡單性及獨立性作進一步論述而已, 如自然人無需發展知性, 因知性之發展實來自情感, 而情感本身來源於需要, 自然人無甚需求, 故亦無以有知性發展之需要; 自然人更無發展智慧之需要, 亦無任何企圖心, 既不需知識技術, 亦不需思惟藝術, 既無語言需求, 亦無家庭人倫之需求等等。因而「野蠻人在本能中即具有生活於自然狀態中所需要的一切; 只有為了生活於社會中, 他才對一有學識的理性 (une raison cultivée) 有所需求。」<sup>3</sup>如此, 「在這種狀態中, 既無所謂教育, 也無所謂進步, 一代一代毫無進益地繁衍下去, 每一代都從同樣的起點開始。……」<sup>4</sup>盧梭在這裡有關自然人或自然狀態之論述, 表面上是平平無奇, 但深思下去, 實是驚人的。這盧梭心目中的原人——人在其本然完全無需求之獨立存在狀態中, 簡言之, 人之形上狀態, 實即禽獸而已, 非人。當盧梭在論及意志自由時說: 「一切動物, 因都有感官, 所以也都有觀念, 甚至還會把這些觀念在某種程度上聯結起來。在

---

<sup>1</sup> 《論人類之不平等》第 84 至 85 頁。

<sup>2</sup> 意志之自由抉擇與自我完善化能力。

<sup>3</sup> 《論人類之不平等》第 97 頁。

<sup>4</sup> 《論人類之不平等》第 106 至 107 頁。

這一點上，人與禽獸不過是程度之差。某些哲學家甚至進一步主張，這一個人和那一個人之間的差別，比這一個人和那一個禽獸之間的差別還要大。」<sup>1</sup>，他確實希望指出，自然人所具有之知性，與禽獸之知性無異，因而與後來人類之知性是有極大差異的。若從知性狀態與知識言，自然人無所需要，因而不會使人之本質有所發展，那麼在情感方面，自然人所具有的，基本上也只是憐憫心這本能情感而已，是沒有其他情感與欲望的。而憐憫心盧梭清楚指出，是自然人與一切禽獸共同具有，非獨人類之事<sup>2</sup>。而其他情感，如情慾、自尊心、善惡、美感、偏愛等等，都是自然人所沒有。盧梭在這討論中單列舉憐憫心，因原始人仍未有任何其他情感感受之可能，而唯憐憫心是自然的一種情感，內在而本能性的。作為盧梭心目中之人——形上之人，我們的結論也只是，他只是禽獸而已，無論從知性狀態抑從情感狀態言。固然這並非必然是貶義的，因當盧梭這樣論證時，他確實指出了一事實，即自然或自然狀態、禽獸與禽獸性，都非醜陋或野蠻的。在自然狀態中，既沒有真正之不平等，亦沒有絲毫人類文明的暴力，既沒有虛偽，亦沒有狡詐，既沒有侵佔壓迫，亦沒有貧困與奴役。在這些對西方文明價值性之判斷上，盧梭都是發人深醒的，其所本亦確實是人性的，基於人性感受與感情而發的。唯問題只是，當盧梭試圖述說人類正確之道理時，他太過而已，即單純以對反文明的方式構思而已，非本於他自己所已發現之人之本質，更沒有從

---

<sup>1</sup> 《論人類之不平等》第 83 頁。亦參考：「……野蠻人因而始於一些純動物性的能力：知覺和感覺是他最初的狀態，這狀態是他和一切動物所共同的。」《論人類之不平等》第 84 頁。

<sup>2</sup> 參見《論人類之不平等》第 100 至 102 頁。Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.154, 155.

人覺識人性及覺識他人為人這人性基本事實出發，故縱然他已知人倫情感這階段為人類之黃金時期，但始終把他人之出現與接觸，視為自然人心靈質變之開始，非由於人而更人性，而是由於人而更不人性。這其中之關鍵差異在那裡？若翻開盧梭或任何西方思想，我們都可看到，當人面對人或對人作為人有所覺識時，這覺識同時是對自身之自我性之覺識，是在這自我之覺識下始覺識他人為人的。這我們說過，把人直接等同其自我，是西方對人唯一之傳統。而這以自我方式對人之覺識，始終是掩蓋著對人作為人之真實時應有之覺識的，故非先是相互之尊重而已，而更是相互之成人，「己立立人，己達達人」，簡言之，從仁這真實而言之，非從自我與相互尊重而言之人之面對面。在人相互面對中，盧梭所形容的，或則是由危害性所產生之謹慎戒備，或則就是這由自我意識而成之一種相互尊敬<sup>1</sup>，二者均由自我而起，亦與自我有關。正因這人對人之覺識從一開始被視為是伴隨著自我，自我與由自我之延伸而成之私有制，都是從人對人自覺後必然之事實。換言之，把人之自私與自利解釋為人對人之自覺性所引起，這是對西方思想而言唯一之可能。也因為這人對人自覺時之本然缺陷，故憐憫心這具有德性意味之感受，也只能被視為是自然本能性的，與禽獸共同的，非人或人性的。孟子在討論惻隱之心時，非這樣的。

---

<sup>1</sup> 「每個人都開始注意別人，也意欲別人注意自己。於是公眾的重視具有了一種價值。（…）人們一旦開始相互品評，而且一旦尊重的觀念（l'idée de la considération）在他們心靈中形成，每個人都認為自己有被尊重的權利，而且一個人不為人尊重而不感到損害，已成為不可能的了。」《論人類之不平等》第 118 頁。

## 憐憫心與惻隱之心問題

首先，惻隱之心與憐憫心有無關連？孟子與齊宣王的對話與孟子論四端之心這兩章節<sup>1</sup>是有關這問題至為關鍵性之文獻。齊宣王之不忍宰牛，確實如他自己說，是出於憐憫心的。因一方面牛正在齊宣王眼前，而另一方面確實是因感受到牛將有之痛苦。故逼不得已以羊代之。這憐憫心確實是基於面對對象而有之感受上之反應。故事繼續說，百姓以王之以羊代牛為有所偏愛，而孟子說他是明白王實出於「不忍」之憐憫心的。但問題是，孟子雖然已說他明白王這「不忍」之憐憫心，但仍然認為，齊宣王這一憐憫心與百姓所以為之偏愛心實是無差異的，於牛羊之間之仍有所選擇，已表示，這並非真正的「隱其無罪而就死地」。若真是「隱

<sup>1</sup> 《孟子·梁惠王上》第七章：「……曰：臣聞之胡龔曰：王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：牛何之？對曰：將以鬻鐘。王曰：舍之！吾不忍其斃，若無罪而就死地。對曰：然則廢鐘與？曰：何可廢也？以羊易之。不識有諸？曰：有之。曰：是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王的不忍也。王曰：然，誠有百姓者，齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其斃，若無罪而就死地，故以羊易之也。曰：王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？王笑曰：是誠何心哉？我非愛其財而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。曰：無傷也，是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。王說曰：《詩》云：『他人有心，予忖度之。』夫子之謂也。夫我乃行之，反而求之，不得吾心。夫子言之，於我心有戚戚焉。……」

《孟子·公孫丑上》第六章：「孟子曰：人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」

其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」換言之，「不忍」之憐憫心，與偏愛之心實是同樣的，各有其理由與原因而已。偏愛出於愛其財，而憐憫心則出於不忍見眼前之穀鯨時之感受。兩者之結果仍是以羊易牛的。若是真正對生命之愛而非偏愛，是不應有所選擇的，故「王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」當然，孟子後來安慰齊宣王說：「無傷也，是乃仁術也。見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」即，這憐憫心仍可算是仁所用之一種方法。而王之所以有所選擇，這只是因見牛未見羊而已。孟子固然在這裡只是安慰齊宣王而這樣說，但這已反映出這憐憫心之不足了。正因其只是一種眼前感受上之反應，故不足而偏。

孟子實沒有把人類德行或道德問題建立在這樣的憐憫心上。而這憐憫心實非後來之惻隱之心。請重讀孟子之四端說。為了說明「不忍人」這仁心之本是怎樣的，孟子舉孺子將入於井這一例子。對孺子將入於井一事，有兩種事實，一是怵惕之心，另一是惻隱之心。前者只是人所均有吃驚害怕之反應，與德行無關，因而之後也不再提及。但惻隱這仁之本之心，究竟是什麼？孟子清楚地解釋說，這惻隱之心之所以為惻隱之心，正因其「非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」這最後一者：「非惡其聲而然也」是十分重要的一句。朱熹說：「聲，名也。」明顯是錯誤的。不單只這樣只是重複前句之意思，它更失去孟子及中國儒學思想深刻的地方。「聲」在孟子中只直接解為聲音之聲，這可從引得見。孟子這句之意思是說，見孺子將入於井而有惻隱之心，非因不想聽見其痛苦所發出之聲音。這聲之問題同樣在齊宣王一節中出現。孟子安慰齊宣王而進一步說出君

子道理時說：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」君子不忍聽見禽獸哀鳴之聲，故遠庖廚並且不食其肉。這當然仍是出於憐憫這感受之心，但惻隱之心不同，惻隱之心並非出於不忍聽見哀鳴之聲，換言之，並非出於對痛苦不忍時之反應，因而實非憐憫心。那麼，什麼是惻隱之心？作為「心」，這是出自人自身的，非反應的。「羞惡」、「辭讓」、「是非」這三組名詞都是相對的；「是非」不用說了，「羞」是對自身之不是而言，而「惡」是對他人之不是而言、「辭」是對他人所給予而言，而「讓」是對自身所擁有而言。因而「惻」與「隱」亦應為兩相對之詞語。若「隱」為「不想見到」，如「王若隱其無罪而就死地」中「隱」字之意思單純應是「不想看見牛之無罪而往死地裡送」，那麼，「惻」字應指在眼前不得不見到時內心之感受，如在旁之感受。問題是，若非對痛苦而有之同情感受，那應是什麼感受？若非由於對方之痛苦，那為何而惻，為何而隱？孟子其實已清楚指出來了。在齊宣王故事中，當孟子指出齊宣王之所以仍會引至百姓之誤解時，這其實仍因齊宣王確實只是一種憐憫心而已，其「不忍」實非真正之不忍。而在這事情中，真正之不忍應是「隱其無罪而就死地」，即對牛而言不忍其生命，非不忍其穀觶。因而若這不忍是真實的話，也應同樣不忍羊之生命。

那麼，惻隱之心之為惻隱之心是由不忍於生命嗎？也非單純如此。當孟子說：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死」時，請特別注意孟子所強調的「之於禽獸也」幾字。因對象只是禽獸，其至珍貴者也只生命而已，故之於禽獸，也只欲見其生不忍其死而已。在論四端之心一節則不同，因此時之對象為人，故所不忍者非其死。若與禽獸之將入於井比較，不忍孺子之入於井明顯是

多於禽獸之入於井的，因此時所不忍者，非只是人之生命，而是因其為「人」而已。故此段以「人皆有不忍人之心」言，非不忍其死，而是由於其為「人」故不忍。故結論始能是「無惻隱之心，非人也」，換言之，惻隱之心如其他四端之心一樣，雖因對象之不同而所不忍不同，但其根本完全非本於對象，而是本於人之所以為人之地方，是人自己之心，非從對象而有之感受。齊宣王之感嘆：「是誠何心哉？」明顯反映了這一點。正因如此，故始能為仁義禮智德性之本。若只是單純所感而非心自己本然之事情，在無任何所感時，人便無須是人了。惻隱之心是人心之事，是人心自己之事，其期盼其對象之事。若只是禽獸則期盼其生，若是人則更期盼其是人。之所以惻隱，非由於「感」，而是由於是「人」而已。換言之，孟子所言之惻隱之心，是基於人對自身及對他人作為人之自覺始有的，非只是對痛苦之憐憫感受而已。故是在人性之心懷上。<sup>1</sup>

## 對《論人類之不平等》之結語

回到盧梭。盧梭之所以不能擺脫西方對人錯誤之觀法，主要

---

<sup>1</sup> 我們借此機會，對其他哲學家有關憐憫心之看法略作陳述：一、亞里士多德：憐憫心基本上是由於人懼怕自己同樣有如此痛苦而產生的。故憐憫心只出現在中等人身上，若高高在上或一無所有者，是沒有憐憫心的。淨化（catharsis）是針對「恐懼與憐憫」而發者，以崇高的表象使之超越，使人自感其崇高與偉大。二、笛卡爾：同情只是一種觀看，非真正內心之痛苦，故往往只是自己之優越感而已。三、史賓諾莎：單只同情或痛苦是無濟於事的，仍必須理性地拯救。憐憫仍只是一激情或被動狀態，非主動的。四、康德：憐憫只是一種痛苦狀態，人類不應無窮地延伸痛苦。五、尼采：憐憫為弱者之感受，亦同時貶低了人類。憐憫使人類喪失意志與力量。

是有兩原因的。一方面，因他仍如其他西方思想那樣，把人之覺識只從理性思惟言，因而只是一自我性之意識，非人作為人這更真實及更高之覺識。對盧梭而言，所謂人之覺識也只是其自我之覺醒而非其自我對自身作為人之覺醒。這人作為「我」「思」之覺醒，使人類始終只禁錮在非真實人性之理性虛假性之下。返回自然狀態，對盧梭而言，因而是唯一的出路。另一原因是，盧梭沒能擺脫西方傳統從存在境況觀人及人性，因而過於偏重生存與存在問題。從存在觀，故理想始終只在獨立自足性與自由上，而自然人這形上之獨立自足性，因而必為盧梭欲找尋之結果。古希臘五個種族中之黃金時期，《古約》之伊甸園，都是從這存在之理想言的。若盧梭能從人這一事實而求其善，非單純對立文明而從自然人求人之真實，其方向應會是更正確的。而此時，他應看到，形上學在其自身之獨立性，非人之基本事實。獨立性只應從主體之面對自身言，是不應如神那樣，更求存在上之獨立自足性的。

不過，從關注於人及揭示西方文明之偽這一點來說，盧梭所教人看見的，確實是極其感動的。對如以下人性虛偽性之形容，我們確實是無言以對的。……

「從社會地位（Conditions）和財產的極端不平等中，從多種多樣的欲望（passions）和才能、無益或有害的技術（arts）和膚淺的科學中，產生出無數的偏見。這些偏見都是同樣地違反理性、幸福和道德的。」<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 《論人類之不平等》第 145 頁。



「……社會中的公民則終日勤勞，而且他們往往為了尋求更加勤勞的工作而不斷地流汗、奔波和焦慮。他們一直勞苦到死，甚至有時寧願去冒死亡的危險，來維持自己的生存，或者捨棄生命以求不朽。他們逢迎自己所憎惡的顯貴人物和自己所鄙視的富人，不遺餘力地去博得為那些人服務的榮幸；他們驕傲地誇耀自己的卑賤，誇耀那些人對他們的保護；他們以充當奴隸為榮，言談之間，反而輕視那些未能分享這種榮幸的人們。」<sup>1</sup>

「……儘管我們有那麼多的哲學、人道、禮儀和崇高的格言，為什麼我們總問別人自己是怎樣一個人，而從不敢拿這一題目來問自己。因此我們只有一種欺人而浮華的外表：缺乏道德的榮譽，缺乏智慧的理性，以及缺乏幸福的快樂。」<sup>2</sup>

「一個孩子命令著老年人，一個傻子指導著聰明人，一小撮人擁有許多剩餘的東西，而大量的飢民則缺乏生活必需品，這顯然是違反自然法的，無論人們給不平等下什麼樣的定義。」<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 《論人類之不平等》第 147 頁。

<sup>2</sup> 《論人類之不平等》第 148 頁。

<sup>3</sup> 《論人類之不平等》第 149 頁。

## 《孤獨漫步者之遐想》：盧梭之主體性哲學

若《論人類之不平等》為盧梭有關人及人類之存有論著，那麼，《遐想》這最後作品則是論人之主體性的。我們前面說過，主體性有兩意思，或從心靈之主宰性、決定性、主動性言，或從人存在之獨立性言。這後一種意思，始於盧梭之《遐想》。《遐想》故為以主體在其自身之方式，試圖尋找在沉淪與虛偽的世界中，人最後於自身中可有之真實性。

我們說過，在盧梭之前，哲學都只從心靈言人之真實，因而都是從本體或主體自身之真實言。在《論人類之不平等》中，盧梭首次把人放回歷史或經驗世界中，從經驗找尋人之真實。固然此時之自然人，是人之在其自身之模態，但畢竟，自然人無論多麼自足無所需，其存在一旦是在經驗世界而非活在本體界內，仍需要一環境之界定，唯這環境本身亦必須是如本體世界那樣，是在其自身者。而此即自然。自然這一環境，是一切環境之本，是未受到任何人類偶然性改變前，存在原本之樣貌。這所謂自然環境，即在其中一切均為各自獨立者。若在《論人類之不平等》中，自然是活在這樣的環境而真，那麼在《遐想》中，主體無論多麼在其自身，也同樣必須在這樣的環境下被界定，因此時之主體，仍是在感性存在中的主體，非作為實體本體的主體，亦非後來之超驗主體。

從《孤獨漫步者之遐想》這書名，可看到三方面：遐想（*rêveries*）、獨自或孤獨（*solitaire*）、漫步者（*promeneur*）。這三者之意思如下：一、「遐想」：這有關主體之探索，不能以任何理性的反思或沉思方式進行，因這些方式，只是對象性的，把所思

者視為對象的，故非主體對其自身作為主體時之方式。主體地想，那不涉及任何客體對象時自身對自身之「想」，只能是遐想。遐想是人其自身對自身之隨想，順從自身感受與角度而想，因而所揭示的，是感受中之真，非客體對象義之真。遐想亦非夢，因夢仍是對象性的，是對對象之渴求，非自身對自身的。二、「獨自」：主體之真實必須在孤獨或獨自中始顯露。這一孤獨狀態，在盧梭中，正由人遠去社會，或被社會隔離時所造成。特別是當全社會都一致對自己有所拒斥時，人才徹底返回自身。但亦藉著這一隔離，人才不再需要在人前作種種偽裝與虛偽，而得以真實地呈現其自己，及其主體。三、「漫步」：這一主體的遐想並非單純遠去生活活動時之空想，非一種思惟孤寂時之自思狀態。它仍是在日常生活中的，是日常生活中之一部份。這部份，非與生活之任何必需活動關連，因生活中之必需活動都與對象有關，非遐想式的無對象狀態。而唯在遐想中，對象是作為主體狀態呈現的，非作為客體自身的。漫步既是生活之一部份<sup>1</sup>，又是最遠去生活中事情與事物之必需。漫步亦通常是在大自然中，是人返回大自然之時刻，是人在其存在中，在其一切活動中，最自由、最自己、最接近大自然、又亦保持其人性活動之時刻。對人自身主體之認知，因而是在這三條件下完成的。《孤獨漫步者之遐想》這書名，是由此而命名的。若孤寂的思想者唯神始是，那麼，在人世間，能對等此神之狀態者，亦唯此在遐想中之孤獨漫步者而已。在《遐想五》中，盧梭說：「只要這種境界（「或是躺在隨波漂流的船上，或是坐在波濤洶湧的比埃納湖畔，或者站在流水潺潺的溪流邊獨

---

<sup>1</sup> 因而非純思惟狀態。

自遐想時所常處的境界。』) 持續下去，我們就和上帝一樣能以自足。』<sup>1</sup>

一切有關主體的問題，也即有關「我」之問題。盧梭在《遐想一》開首便把全書之問題簡單而直接地提出來：「我是什麼？」（*que suis-je moi-même?*）而這問題之提出，非在問這「我」之主體概念是什麼，而是由於這真實存在的我，已完全被世人所隔離，或是我脫離他人，以至我不得不如此問：「我在世間就這樣孑然一身了，既無兄弟，又無鄰人，既無朋友，也無可去的社交圈子。最願跟人交往，最有愛人之心的人竟在人們的一致同意下遭到排擠。（…）而我，脫離了他們及脫離了一切，我自己是什麼呢？這就有待於我去探索了。』<sup>2</sup>這探索非對理論的主體我之提問，而是對現實中的我，特別當我被孤立起來時。這由失去世界而形成的主體我，是怎樣的？……首先，我們不得不說，《遐想》是針對著笛卡爾之《沉思集》而來的。像在《愛彌爾》中之〈撒瓦雅副主教發願詞〉<sup>3</sup>，我們便可看到盧梭直針對著笛卡爾而論哲學。我們說過，笛卡爾《沉思集》開創了存在哲學。存在哲學或存在真理是從「我」而言之真理。之前，真理或從客體之存有言，或從主體性之構設言，但都只是相關於（客體）知識的，從知識而非從存在言之真理。而從存在而言之真理，如我之存在是否有意義、是否一真實的生命，人類之存在是否有意義，抑只是虛無沉淪的等等，是從價值之真實性而言的，非從知識之真言。這在盧梭有關人類存在之探索中，便是如此。而笛卡爾同時代之帕斯卡爾，

<sup>1</sup> 有關《遐想》之翻譯，我們基本上用徐繼曾之譯本：《漫步遐想錄》，人民文學出版社，北京 1994 年。引文為《遐想》第 68 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 1 頁。

<sup>3</sup> *La Profession de foi du Vicaire savoyard.*

也是求索這樣的存在真理的。差別只在，當笛卡爾求索「我」之存在真理時，他仍是從傳統思想之背景下進行。換言之，仍是從知識真理這背景而問。非探求事物之知識作為真理<sup>1</sup>，而是從證明事物存在上之真實性作為我存在之真實。非證明我存在，而是由事物存在之真實說明我目前這一種存在：一種相信神、相信必然真理、相信外物存在這一種存在想法與傾向，是真實的。而這樣的真理，是使我的存在，從存在之客觀真實言，真實的。笛卡爾《沉思集》因而非主在證明我存在，而是在證明，這樣的我及其存在，是真實的，非虛妄的，非虛構性或自我欺騙性的。這即存在哲學之始，唯這時之存在哲學，仍非從生命感、非從存在意義，而是從知識界之真實言我之存在境況之真實而已。由神及外物存在之真實，啟顯我這樣的存在境況其真實性而已<sup>2</sup>。而正在這點上，盧梭是反笛卡爾的。因一旦對盧梭言，人及其主體都只是感性世界中之存有，都先是感性的時，人存在之真實性不再能只是與事物存在之是否真實相繫而已，而必須是與這些事物本身其存在境況與意義之真實性相關者，即與他人之誠懇抑欺騙、與人類是否虛偽、與人類追求之知識本身之真偽、與人存在是否幸福、與人之本性是否真實地善良、與人內心是否焦慮不安、與人之欲望之真實性等等相關，故非只是事物存在之真實性之證明，而是這一切人與世界社會事物等本身真偽之問題。盧梭這樣的存在哲學，是較笛卡爾之存在哲學更進一步的。主體之是否真實或主體

---

<sup>1</sup> 我們說過，《沉思集》在論證存在時，其實沒有試圖論證任何有關對象之知識，只論證其存在或真實存在而已。

<sup>2</sup> 笛卡爾所探求有關主體存在之真理性，縱然非關乎客體知識本身，實仍是客體性的，非主體的。我仍是在神與外物之存在間而真而已，是客體地真，非主體地真。主體作為主體自己，這樣的真理，嚴格言，是始於盧梭的。

怎樣始能真實，是從回答這一切問題始達至的。盧梭這直從人言之主體，是一人性感受者之主體。非從人性之全部面相言，而只是從其感受言。是在感受中的人性，或在人性中的感受。此時之感受，即心。盧梭所未達者，為人性其全部內在真實時之主體，如儒家傳統所言。

《遐想》乃一未完成作品。但我們仍可從目前這十章中，看到盧梭對這主體存在之真理性之看法。《遐想》十章每兩章一組，其內容結構如下：

- 一、主體性之「我」
- 二、在超乎我之外者面前，主體之獨立性
- 三、主體與外在真理（知識）：真理之主體性
- 四、主體與內在真理（知己）：自我之真偽、自我欺騙（謊言），與自我之脆弱性
- 五、主體之想像力狀態與主體之至高幸福
- 六、主體之意志自由與主體之本性：行動與作為中之主體
- 七、主體與世界事物及其知識之關係
- 八、主體自我的內心世界
- 九、主體在人與人間之感受與真實
- 十、主體在愛情情感中之感受與真實

### 《遐想一》：主體性——我

《遐想一》<sup>1</sup>與笛卡爾《沉思一》<sup>1</sup>是完全同構的。《沉思一》

---

<sup>1</sup> 《遐想》多處提及人對盧梭之迫害。甚至，《遐想》與盧梭之迫害妄想錯亂不無關連。但我們仍基本上從哲學意義解讀，而不把其內容只視為與盧梭個人之生平有關。

為得出「我思，我在」這絕對主體從認知而言之真實性，故懷疑一切環繞主體之客體事物與知識。主體其真實性之達至，是在縱然全面欺騙與虛假狀態下仍然可達至的：就算有所謂惡魔之欺騙，我仍然存在。這主體之真理是不可動搖的、絕對內在地獨立的。同樣，在《遐想一》中，迫害者就算能完全扭曲真相，使人認定盧梭為萬惡之徒，甚至使盧梭肉體與精神承受莫大痛苦，終究仍是無法奪取作為獨立主體時內心之平靜<sup>2</sup>。原因有二：一為不對抗而順從，二為在苦難之頂峰時，由於痛苦與絕望都不再有所增加，故反而使人再產生不了不安與恐慌，使人一天比一天更能忍受這不能變得更壞的處境，使人對痛苦變得毫不在乎，如同盧梭所說：「肉體的痛苦本身（la douleur physique elle-même）不但不能增加我的苦楚（mes peines），反而使我忘掉精神上所受的折磨。」<sup>3</sup>在對外在一切順承而不對抗中，在痛苦感受的頂峰中，人成為獨立的主體。在對人類徹底絕望中，在眼見人類世間仇恨如同長生不死、富於生命之再生力地永恆不朽中，主體自身反而得到了一種在其自身之絕對性，既充份安定，又絕對寧靜。由於對未來也不再抱有絲毫希望，由於世上的一切都已結束，由於無所期待也無所畏懼，故如同上帝一樣，泰然自若。「我在這塊大地上，猶如在一陌生的星球那樣，我像是從我居住的星球掉下來的」<sup>4</sup>，主體只獨自面對自己：「我將把我的餘生用來研究我自己」<sup>5</sup>，「我要投身於和我的心靈親切交談這樣一樁甜蜜的事裡去，因為我的

---

<sup>1</sup> 包含《沉思二》。

<sup>2</sup> 主體正是那完全獨立於外在及外在性者。

<sup>3</sup> 《遐想》第3頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第7頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第7頁。

心靈是別人無法奪走的惟一的東西」<sup>1</sup>，「我的遐想純粹是寫給自己在看的」<sup>2</sup>。「由於任何人間的世俗並短暫的利害都已在我心中泯滅，內心的精神生活（vie interne et morale）似乎反而更加豐富。對我來說，我的軀殼已不過是個累贅（un embarras）、是種障礙（un obstacle），我將盡可能早日把它擺脫。」<sup>3</sup>無論世間之欺騙多麼虛偽，「他們卻搶不走我在撰寫時曾有的樂趣，搶不走我對其中內容的回憶，搶不走我獨自進行的沉思默想（les méditations solitaires）」<sup>4</sup>。這主體故能為自身之清白（無邪 innocence）而快樂，亦能在人世黑暗中而安享餘年。笛卡爾之主體在普遍欺騙中而真實，盧梭之主體在世間存在極度痛苦中平靜快樂。兩者之主體都是從存在感受言，一者從存在之真實性之感受言，而另一者則從存在之痛苦感受言。從生命存在言，痛苦感受應是較真理性感受對存在主體言更根本、更重要、更是主體存在生命者。盧梭在摹擬笛卡爾時，因而同是指出其主體之不足與不真實性。主體存在之痛苦感受，始是主體存在之真正問題，由存在極端地引至者。

## 《遐想二》：主體與超越者（超越事件）<sup>5</sup>

不但人世間之虛假性與痛苦感受無法動搖主體在其自身內在之真實性，種種超乎主體之上或在其理解可能之外之事物與事件，都同樣無法滲透在主體之內而瓦解其完整性。《遐想二》因而為述說在種種超越事件面前，主體仍不受影響而有其獨立性。盧

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 7 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 9 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 8 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 10 頁。

<sup>5</sup> 如同《遐想一》對應《沉思一》與《沉思二》，《遐想二》對應《沉思三》。



梭在開首已指出，他有計劃把他在一般人不會遇見之奇特處境中之平常心（l'état habituel de mon âme dans la plus étrange position où se puisse jamais trouver un mortel）述說出來。<sup>1</sup>為達成此，他甚至埋怨他的想像力已無法縱橫馳騁，致使他不得不只靠回憶。這些外在事件，無論小如一草一木罕有品種的發現，至如田野景象整體之感受，都映照著主體內在之心境，無使其外在不能自己。盧梭之後開始述說幾件事，即其所謂的奇特事件。此有五：一為被大丹狗撞倒而嚴重受傷，二為警察總監勒努瓦（M. Lenoir Lieutenant General de police）因此受傷而對盧梭殷切效勞之提出，三為女作家多穆瓦夫人（Madame d'Ormoï）對盧梭虛情假意的拜訪，四為人對盧梭所遇之意外傷害謠傳為其已死亡，五為有人蓄意偽造盧梭之手稿待他死後付印。盧梭述說這些事件，並非因這些事件本身不可思議，從感性世界內言，沒有任何事件本身是奇蹟地不可思議的。之所以對盧梭而言奇特，因是超乎通常性或通常理解可能性的。因而我們可說，像盧梭這種返回現象之哲學中，超越性明顯再非從本體世界言，而是從現象世界或人世間內言。故在這一討論主體與超越性兩者之關係之《遐想二》中，盧梭透過五個故事，述說在現象世界中五種超越性<sup>2</sup>，即在人世間中之：意外、無法猜透之神秘性（mystère que je cherchais vainement à pénétrer）、真與偽之顛倒<sup>3</sup>、謠言（le bruit public），及無法詳知其

<sup>1</sup> 基本上，《遐想》一書並非主在述說奇特事情。盧梭這裡所說的計劃，故非真實的。這更顯示《遐想》一書非真實遐想之記錄【事實上，《遐想》之內容亦非如此】，而是一有目的的論著。

<sup>2</sup> 五種對等於超越性之事物。

<sup>3</sup> “C'est ainsi que la droiture et la franchise en toute chose sont des crimes affreux dans le monde, et je paraîtrais à mes contemporains méchant et féroce, quand je n'aurais à leurs yeux d'autre crime que de n'être pas faux et perfide comme eux.” Rousseau,

細之離奇情況(circonstance encore plus singulière que je n'appris que par hasard et don't je n'ai pu savoir aucun détail)。<sup>1</sup>這些事件所代表之奇異性為：被大丹狗撞倒之事件雖傷重然仍毫無知覺痛楚，內心始終仍感受到星夜之甜美與自己生命之彷彿誕生，既無自我亦無身體之所屬，從心裡透顯出無可比擬奇妙的平靜。在警察總監事件中，警察總監之善意是如此地神祕，以致盧梭完全無法對之有所猜透。而在女作家多穆瓦夫人事件中，多穆瓦夫人虛假的情感奇異地顯如真實，而盧梭真實的直率反而顯如殘酷。至於謠傳盧梭死亡一事件與偽造盧梭手稿事件，都是盧梭對大眾謠言及對個別特殊之離奇情況無法窺透其中之謎團者。對盧梭而言，所有這些神祕(mystère)與謎團(énigme)，不可能是出於偶然性的。盧梭說：「這麼多出乎意料之外的情況，所有我那些死敵都由於命好而步步高升，所有那些執掌國家大事的人，所有那些指導公眾輿論的人，所有那些身居高位的人，從所有那些暗中和我結仇的人中選出的對我進行陰謀暗害的人，他們之間的協同一致(accord universel)是如此異乎尋常(extraordinaire)，不可能是純出偶然。(…)所有的意志，所有的宿命，事態的一切演變卻都使這些人勾結得更緊；他們那類似奇跡似的協同一致(concours si frappant)使我無法懷疑這陰謀的徹底成功是早就寫在神諭(décrets éternels)上了。」<sup>2</sup>盧梭在這裡所試圖說明的，實對等於笛卡爾在《沉思三》對神超越者之論證。唯盧梭所用以說明神之存在的，非萬物秩序之完美性，而

---

*Oeuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.1008.

<sup>1</sup> 在述說完第五個故事後，盧梭說：「這些接踵而來的事件，再加上另外好些同樣令人震驚的情況」(《遐想》第 20 頁)，這是說，在人世間中之超越性，未必只有此五者，也可有其他同樣令人震驚之超越情況的。五者只為其例而已。

<sup>2</sup> 《遐想》第 20, 21 頁。

是所有世間之惡之協同一致。這一協同一致，是超乎人力之上的，因而實如同神諭一樣，只能被理解為來自神之意願的。不過，這超越性當它達至如此使人不安與無奈的地步時，反使人平靜下來，因此惡之超越性與不可解性，反使人徹底認命，並視為只能出於上帝考驗之手。<sup>1</sup>換言之，在絕對超越性前，主體仍是獨立地平靜與安慰的，或出於自身清白（innocent）之信心，或出於對神之信賴，甚或單純只是出於無能為力時之認命。《遐想二》因而論証在超越性面前，主體無怨無艾之狀態。

### 《遐想三》：主體與外在知識真理

《遐想三》論主體與外在知識真理之關係。從存在主體之角度論及知識真實，主要是指在知識真理中人自己之獨立性，及在人這主體之獨立性中，知識真理可具有之意義。盧梭一開首便否定一切一般意義之學習，如知識所揭示之真相之可悲、因太晚而無用、愚昧無知之意義、與人求取知識（哲學）時之種種虛偽等等。這一切，都因知識非單純只與主體自身有關而引起的。這單純與主體始有關係之知識，應是單純「為了認識自己（pour savoir moi-même）而不是為了教育他人」<sup>2</sup>的，因而一生中的全部學習，「幾乎沒有哪一項是我不能在原打算在那裡度過餘年的荒島上獨自進行的。」<sup>3</sup><sup>4</sup>至於知識之內容或目的，應是為「探索我生命的

---

<sup>1</sup> 「神是正義的，祂要我受苦難，但祂知我是清白的。」（Dieu est juste; il veut que je souffre; et il sait que je suis innocent）。《遐想》第 21 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 24 頁。

<sup>3</sup> 這些能「在荒島上獨自進行的」知識，如在隱遁中所作的沉思、對自然的研究、對宇宙的冥想等等。

<sup>4</sup> 《遐想》第 24, 25 頁。

真正目的究竟是什麼」<sup>1</sup>，因而「我很快就不再為自己處世的無能而痛苦，因為我感到根本就不該在世間追求這個目的。」<sup>2</sup>這種與生命直接有關之知識，讓盧梭在其中體會可能有之幸福，既是「懷著甘美熱切的心情去探索 (chercher avec une douce inquiétude)」<sup>3</sup>，又是一種「心向神往，然而並沒有明確目標的那種幸福」<sup>4</sup>。之後，盧梭開始以一轉化笛卡爾的方式，幾近字字相對應地，述說他對知識之看法。笛卡爾提及一直等待達至一成熟年歲始檢視一切知識等等，盧梭同樣亦描述其四十之年在思想需要上的改革；笛卡爾希望找到確定不移之真理基礎，盧梭亦希望找到「我自己的哲學，以便今後餘生尚能遵循一條確定不移的處世準則。(…)我要把我的種種見解、我的種種原則一勞永逸地確定下來；讓我在餘生成為我經過深思熟慮後決心要做的那種人。」<sup>5</sup>；笛卡爾建立知識之方案建基於一阿基米德點，而盧梭「在作出了任何人都從未進行過的最熱忱、最誠摯的一番探索以後，我終於選定了在一生中必須採取的觀點 (je me décidai pour toute ma vie sur tous les sentiments qu'il m'importait d'avoir)」<sup>6</sup>盧梭甚至作出如笛卡爾前期《原則》之判斷：「人類理解力受感官的限制，不可能掌握全部永恆真理。因此，我就決定局限於我力所能及的範圍，不稍逾

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 25 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 25 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 25 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 26 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 29 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 30 頁。參考：「我就在每個問題上都抱定我認為最站得住腳、本身最可信的觀點 (j'adoptai dans chaque question le sentiment qui me parut le mieux établi directement, le plus croyable en lui-même), (… ) 我的安全感也就是建立在這個不可動搖的基礎之上的。」《遐想》第 31 頁。

越。」<sup>1</sup>若笛卡爾視真理的觀點為基於明白清晰的直觀所有，為理性而非為感性之自然傾向所確立的話，盧梭正好相反，盧梭之基點或原則是對他而言，「為理性所接受、得到我心証實、因內心默許（*l'assentiment intérieur*）而帶有心平氣和（*le silence des passions*）的印記的基本原則（*principes fondamentaux*）（…）。在一些超出人類理解力的問題上，根基如此扎實，聯系如此緊密，經過如此認真的思考，跟我的理性、感情（*coeur*）<sup>2</sup>和整個生命（*tout mon être*）如此適合，得到我對任何別的理論所未曾給予的內心首肯（*l'assentiment intérieur*）的一整套理論（…）。」<sup>3</sup>換言之，對超出理解力之問題，笛卡爾仍必須以種種在知性意念中之客觀實在性<sup>4</sup>論証，但盧梭在這裡明白地說，連這樣的真理，都是因與他生命契合一致而確定不移地首肯的，因而「如果換了另外一種體系，我就根本無法活下去」（*Dans tout autre système je vivrais sans ressource*）<sup>5</sup>。笛卡爾未能從自然傾向而肯定感官真理，但盧梭反而能說：「不，我看出我永恆的本性（*ma nature immortelle*）跟這世界的結構（*la constitution de ce monde*）以及主宰這世界的自然秩序（*l'ordre physique*）是契合（*convenance*）的，（…）我也發現了與自然秩序相適應的精神秩序（*l'ordre moral*）的體系，從中找到了為忍受一生苦難所需的支持。」<sup>6</sup>盧梭與笛卡爾之所以有如此差別，因笛卡爾所求索之真理是事物存在之真實（知識），而盧

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 35，36 頁。

<sup>2</sup> 盧梭說：「假如我的感情（*mon coeur*）不來支持我的理性，我也會覺得是虛妄的（*illusaires*）。」《遐想》第 34 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 32 頁。

<sup>4</sup> 意念之形上性。

<sup>5</sup> 《遐想》第 32 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 32 頁。

梭追求的，是自己生命之真理，非外在事物的。一方面因笛卡爾與盧梭之主體不同，而另一方面，縱然是涉及外在事物（自然秩序），盧梭所探求的仍只是主體真理，事物對主體生命而言之真，非客體本身之真理，故在這點上與笛卡爾完全不一。真理在主體中，是使人無論在多大的不幸與悲慘命運中，仍能得到幸福，或最低限度，得到安寧。若明白清晰是客體真理之判準，那主體真理之判準是怎樣的？盧梭說：「沒有任何站得住的理由使我接受在陷入絕望時徒增苦難的那些見解，而拋棄在精力充沛之年，在思想成熟之際，經過最嚴格的審查，在除了認識真理之外別無他念的生活安定之時採納的那些觀點。」<sup>1</sup>換言之，真理之為真，非取決於其自身，而是取決於其發生時之生命時刻之真實性。在生命與生活中之真實性，決定著真理之真偽。這生命之真理是什麼呢？是德行而非知識。知識只是虛榮心下之真理，是偽學者自以為了不起的真理，「而耐心、溫馨（*douceur*）、認命（*résignation*）、合一（*l'intégrité*）、公正（*justice impartiale*），這些都是我們不愁被人奪走的財富，它可以永遠充實自己而不怕死亡來使其喪失價值。這就是我在晚年殘存的日子裡從事的惟一有益的學習。如果通過我自身取得的進步，學會了怎樣能在結束此生時雖不比投入此生時更好一些——這是不可能的——，但至少更有道德（*plus vertueux*）的話，那我就深以為幸了。」<sup>2</sup>道德真理之所以是主體的，因它是建基在可感之良心（*conscience*）上的：「我的思想建立在我所能給它的最堅實的基礎上，它已完全習慣於安享我的良

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 35 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 38 頁。

心提供的保護 (à l'abri de ma conscience), ……。」<sup>1</sup>若笛卡爾之我仍有怠惰，盧梭主體之我則再無有這人性脆弱，縱然「在精神萎靡時，我也曾把得出我的信仰和準則的推理過程忘記過，但我決忘不了那為我良心和理性所贊同的結論。」<sup>2</sup>

### 《遐想四》：主體自身之真理性

《遐想四》繼前一章，論主體內在對其自身認知時之真理問題，即希臘格言「認識你自己」這一人對其自身認知之問題。盧梭從來都很重視這問題，故在《論人類之不平等·序》中便提出來。盧梭在處理人對其自身真理之認知這問題時，並非以一直接之方式回答，如回答我是什麼那樣。盧梭之處理是更根本及更深遠的。因這知己之認知，非單純知或不知一對象時之問題而已，而是，在這知與不知之前，更先是人對其自己是否會自我欺騙這問題。對這樣的問題，答案明顯是肯定的。人常自欺欺人這事實本身已是證明了。所以盧梭在這裡所問的，並非單純人是否會自我欺騙，而是一作為主體之我是否會自我欺騙。這即主體本身之真與偽之問題。人之真與偽固然有很多方面，如為事之真偽，行為作為之真偽，價值向往之真偽，等等；但作為主體時，因主體是從自身獨立狀態時言的，故主體之真偽，非先從行為作為、價值向往等等這些方面言，而更先是從主體是否會欺騙這問題言。若欺騙是嚴重的虛假性，那從更輕之虛假性言，主體作為主體，是否會撒謊？主體作為主體，需要撒謊嗎？什麼才算作撒謊？……真理可能是無用的，而虛假性亦可以是無害的。真正的

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 36 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 37 頁。

撒謊因而必須與效益有關：「把真相說出來這個義務僅僅建立在真相是否有效用這樣一個基礎上」<sup>1</sup>。但問題是，當利益或效用之立場不同時，誰來判定這效用？對這問題，盧梭提出一主體式之解答法：「在所有像這樣難以解決的倫理問題中，我總是通過良心（*ma conscience*）的指引而不是通過理性的啟發（*les lumières de ma raison*）找到答案。道德的本能（*l'instinct moral*）從來沒有欺騙過我；它在我心中至今純潔如初，使我對它信賴無疑；雖然它在我感情衝動（*mes passions*）而輕舉妄動之際有時也曾默不作聲，但當我事後回憶時卻總能重新控制我的感情。也正是在這類時刻，我以來世最高審判者在審判我時的同樣的嚴厲來審判我自己。」<sup>2</sup>盧梭明顯非在這裡提出一客觀之判準。但這裡所言之判準，仍是人對其自身<sup>3</sup>言時，唯一客觀之依據。即主體當他真實地面對自身時，其唯一可能找到的依據。在這裡，我們明顯可看到未來康德道德主體性之源頭。正因為倫理問題之判準在良心自身，故對「什麼才算作撒謊？」這問題的回答，最終必回到人心自身之意圖：「只有說話的人的本意才能正確評價他所說的話，決定它含有幾分惡意或幾分善意。只有在有騙人之意（*l'intention même de tromper*）時說假話（*dire faux*）才是說謊（*mentir*），而即使是騙人之意也遠不是永遠和害人之心結合在一起的，有時甚至還抱有完全相反的目的。」<sup>4</sup>而當假話必須與心意有關時，那麼，怎樣的虛構性意圖才算是撒謊呢？盧梭的回答是：「一切與真相相違，但並不以任何方式有損公正的話（*tout ce qui contraire à la vérité*

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 44 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 45 頁。

<sup>3</sup> 換言之，作為主體自己時。

<sup>4</sup> 《遐想》第 45, 46 頁。



n'intéresse la justice en aucune sorte) 就只能是虛構 (fiction); 我認為, 誰要是把純粹的虛構 (une pure fiction) 看成是謊言而自責, 那他的道德感 (la conscience) 簡直比我還要強了 (plus délicate que moi)。」<sup>1</sup>不只於此, 就連不真實性 (謊言) 也未必必然與真實性 (真正之誠實) 相違, 故盧梭心目中的誠實人與一般人 (社會) 中之誠實人是不同的: 「我心目中的誠實人 (homme vrai) 跟他人的之所以不同就在於上流社會中的誠實人對不需要他們付出代價的一切真相是嚴格忠實的, 但決不能超出這一範圍, 而我心目中的誠實人是只有在他必須為這一真相作出犧牲時 (quand il faut s'immoler pour elle) 才如此忠實地事奉它。」<sup>2</sup>如同虛構一樣, 真實的人與不真實性仍是並容的, 條件只是不要在緊要關頭不真實便是。若事情是無所謂時, 「任何謊言都不是謊言。」<sup>3</sup>這不是謊

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 48 頁。盧梭在這裡實碰觸到一重要問題, 即虛構性本身真理性這一問題。而盧梭的回答如同西方一切其他思想家一樣, 虛構只須它不有損公正【即不有損真理】的話, 便不能算作如謊言那樣虛假。只是虛構而已, 並非虛假的。從中國傳統立場言, 真理本身絕不能以一虛構之方式述說。虛構之關鍵在「構」, 諸如神話、西方文學, 甚至如哲學思辨性之體系, 都其實是種種「構」, 種種虛構。西方真理幾近都透過虛構達成, 如盧梭便是。而對中國傳統而言, 沒有任何虛構可以是真理性的。道理本身不用說, 連詩都只是基於對真實體驗之描述而已, 其中所用之賦、比、興手法, 非一種「虛」「構」, 不應視如「虛」「構」觀。唯「怪」是一種虛構。不過被稱為「怪」時, 已不再被視作真理了。虛構性, 只能是一種娛樂消遣。這是所有西方思想也知道。但若文學有此需要, 這仍未可厚非, 但若連哲學都擺脫不掉虛構, 若連攻擊詩人之柏拉圖也仍虛構其對話, 這西方的真理是真的嗎, 抑只是虛構而已? 我們可簡單地說, 西方追求的所有真理, 是透過虛構建立起來的真理, 非由深入於真實者而體悟的真理道理。由虛構而成的, 是立在個人創造能力上的, 是突顯個體觀法之真的, 非從人類客觀之真實而言。作為個人創造固然困難, 但像中國思想之深入於真實中實更困難, 無半點虛構之可能故。這在真理中之虛構與真實問題, 是中西文明差異上之大問題, 我們於此也僅能指出其問題而已。

<sup>2</sup> 《遐想》第 49 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 50 頁。

言的謊言，如同不是虛假的虛構一樣，因而正是唯一主體作為獨立主體時所可有之撒謊。即盧梭上述所言的，在騙人時，「有時甚至還抱有完全相反的目的」<sup>1</sup>。正因謊言本身未必不是，盧梭故簡化他自己的原則如下：「我把是否損害別人的利益和名聲作為界線，運用於任何場合，省掉了去精確權衡利害、區分有害的謊言和出於善意的謊言的麻煩；我把這兩種謊言都視作有罪，不許自己犯其中的任何一種。」<sup>2</sup>有關虛構之原則亦一樣：「在編故事時，我盡量避免編造謊言，也就是說，盡量避免有損於正義和真理，而只是一些對任何人以及對我自己都無關緊要的虛構。」<sup>3</sup>那麼作為主體之謊言與虛構，若不是由於事情之不要緊，又不是出於損人利己之心，最後所剩的原因，也只能是出自自身之一種軟弱。「還是出於我的氣質的難以抗拒的最初衝動，在難以預料的瞬間，害羞和靦腆時常使我說些謊話，這裡並沒有意志的份兒，而是在意志力出現之前，由於有必要即刻作答而說出來的。」<sup>4</sup>換言之，從一能依循良心而行作之主體而言，其之所以仍有謊言與虛構，歸根究柢也只有兩原因，或由於事情本身毫不要緊，或出於靦腆這人性脆弱。這後一種情況，可被視為是一種瞬間下的失去自己，瞬間下的不主體，因而補救之道為：「犧牲我的利益和愛好也還嫌不足，還得為此而去掉我的軟弱和天生的靦腆。應該有在任何情況下都保持真實的勇氣和力量，決不讓任何虛構和編造的東西從

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 46 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 50 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 51 頁。參考：「當我違反我明明知道的真相而說話時，那總是一些無關緊要的事，而且總是或者由於難以啟口，或者出於寫作的樂趣，決不會是出於自身的利益或是為了討好或損害別人。」《遐想》第 57 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 51 頁。

奉獻給真理的口中和筆下發出。」<sup>1</sup>人類的為惡與過失，若非由於意志損人利己這本身虛假之心，便只能是由於失去自身之主體性，在失去自己之情況下，有違己心地發生。而主體之心，始終是良心感受上真實之心，非必由於事實之真實性，亦非由於理性之概念，而純然是主體自身心感受的：「我所作的坦白，它的基礎更多的是正直感和公正感（*sentiments de droiture et d'équité*），而不是事實的真實性（*la réalité des choses*）；我在實踐中更多地遵循的是我良心在倫理道德方面所受的指引而不是抽象的是非概念。」<sup>2</sup>作為總結，人之虛偽性，或由於其根本非主體，在利害之間自欺欺人，或由於其已具有主體之真實，但仍在某些情況下，特別在其自我在他人面前，出於自身之脆弱而偽。仍是一種不主體狀態，不過，非根本而已。若能主體，對盧梭而言，故始終是真實的。一切倫理真理，故是主體的。《遐想四》在討論主體自身之真理性時，故亦同為倫理真理之討論。此真理之主體性之另一面。

### 《遐想五》：主體之幸福

繼主體與倫理道德真理之後，即主體可有之幸福這一問題。這主體之幸福，一方面是幸福中之最真實者，而另一方面亦是至高之幸福。作為一種從主體而言之幸福，這幸福是不依靠任何外在條件與事物的。著名的《遐想五》即針對這主體幸福或幸福感而討論。1765年盧梭隱居於聖皮埃爾島，而在這島上，體會自己本性完全孤獨時獨有之一種主體幸福感。這孤獨之狀態使盧梭「對世上所發生的一切一無所知，忘掉它的存在，也讓別人忘掉我的

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 58 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 57 頁。

存在。」<sup>1</sup>盧梭問：「這到底是種什麼樣的幸福？」<sup>2</sup>一言以蔽之，一種閑逸的甘美滋味。盧梭描繪從每天早晨，至夕陽西下，甚至暮色蒼茫以至晚飯後一天在恬靜中絲毫沒有虛度的日子。一方面在完全的閑逸心境中，而另一方面又在大自然事物萬千細微現象中所喚起的心醉神迷、欣喜若狂之喜悅中。從外至內「都沉浸在沒有明確固定目標的雜亂而甘美的遐想之中。這樣的遐想比我從所謂的人生樂趣中得到的甜蜜不知要好上幾百倍。」<sup>3</sup>而閑逸之所以甘美，因它使人處在無絲毫勞動需要、但又非完全死寂之狀態。在這無特定對象之狀態中，人只感受到其自身、只感受到其自身之存在：「使我無比歡欣地感到自我的存在，而無須費神去多加思索。我不時念及世間萬事的變化無常，水面正提供著這樣一種形象，但這樣的思想不但模糊淡薄，而且倏忽即逝；而輕輕撫慰著我的平穩寧靜的思緒馬上就使這些微弱的印象化為烏有，無須我心中有何活動，就足以使我流連忘返，以至回歸時還不得不作一番努力，才依依不捨地踏上歸途。」<sup>4</sup>這樣的幸福，非一轉瞬即逝的強烈樂趣，而是一種境界，「一種單純而恆久的境界，它本身並沒有什麼強烈刺激的東西，但它持續越久，魅力越增，終於導人於至高無上的幸福之境。」<sup>5</sup>這主體之境界，是一單純從感受言之境界。而感受由於都與外界事物相關，故都「隨之流動變化。我們的感受不是走在我們前面，就是落在我們後面，它或是回顧已不復存在的過去，或是瞻望常盼而不來的未來：在我們的感受之

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 62 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 62 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 65 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 66 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 67 頁。

中毫不存在我們的心可以寄托的牢固的東西。」<sup>1</sup>那麼心之感受如何能找到其可持久地寄托之對象？什麼時候我們才能說：「我願這時刻永遠延續下去」<sup>2</sup>？答案明顯不在對象上，因除了自然界外<sup>3</sup>，沒有人世間之事物是永久不變的。因而這種境界，也只有在主體自身身上，在自身對自身之存在感上始能找到。這主體無所匱乏亦無所求之圓滿狀態，非由於已得到全部外在所需，非由於外來的。它只是主體對自身存在之一種感受，從品嚐存在（自身存在）而始有的。於此，「心靈無需瞻前顧後，就能找到它可以寄托，可以凝聚它全部力量（tout son être）的牢固的基礎；時間對它來說已不起作用，現在這一時刻可以永遠持續下去，既不顯示出它的綿延，又不留下任何更替的痕跡；心中既無匱乏之感也無享受之感，既不覺苦也不覺樂，既無所求也無所懼，而只感到自己的存在，同時單憑這個感覺就足以充實我們的心靈。」<sup>4</sup>盧梭繼續說：「這不是一種人們從生活樂趣中取得的不完全的（imparfait）、可憐的（pauvre）、相對的（relatif）幸福，而是一種在心靈中不會留下空虛之感的充份的（suffisant）、完全的（parfait）、圓滿的（plein）幸福。這就是我在聖皮埃爾島上，或是躺在隨波漂流的船上，或是坐在波濤洶湧的比埃納湖畔，或者站在流水潺潺的溪流邊獨自遐想時所常處的境界。」<sup>5</sup>這主體之存在感，是一種「排除了任何其他感受（affection）的自身存在的感覺（le sentiment d'existence），

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 67 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 68 頁。這即後來尼采的永恆回歸。

<sup>3</sup> 自然界是在其自身之一種存有，故不變。

<sup>4</sup> 《遐想》第 68 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 68 頁。

它本身就是一種彌足珍貴的滿足與安寧的感覺」<sup>1</sup>。盧梭甚至說：「只要這種境界持續下去，我們就和上帝一樣能以自足（on se suffit à soi-même comme Dieu）。」<sup>2</sup>要達到這種境界的條件有二：一為平靜，另一為想像力。平靜非指絕對的寂靜，但也不能有過份的激動。絕對的寂靜只帶來哀傷，而過度的激動只把心靈引向外在事物，中斷平靜的遐想狀態。唯有處在平靜的想像力狀態中，心才能於遐想中感受到自身及其存在，才能夠安靜地單純面對自己。而這時心之收斂與凝聚，使遐想無論在那裡都可以進行的，想像力之境界超乎一切現實之上，把心停駐在其向往之處，故「甚至在見不到任何東西的單人牢房裡，我都可以愉快地進行這樣的遐想。」<sup>3</sup>或「假如我設想我現在就在島上，我不是同樣可以遐想嗎？我甚至還可以更進一步，在抽象的、單調的遐想的魅力之外，再添上一些可愛的形象，使得這一遐想更為生動活潑。（…）我現在時常是更融洽地生活在這些形象之中，心情也更加舒暢，較真實地在那裡為甚。」<sup>4</sup>在這裡主體之想像世界中，我們找回希臘形象的喜悅，甚至找到一切超越現實性時之形上性之本。從來，主體與主體性都隱秘地根源於想像力。笛卡爾以之設想世界，康德以之建構世界，而盧梭則以之神游於（s'élancerait）世界之上而擺脫世界。想像力始終都是主體與世界之關連，無論正面時抑負面時，關鍵只是在那一種主體而已，是面向世界的，抑是背向世界的。無論是那一種，所能借助的力量，亦唯想像力而已。盧梭於聖皮埃爾島而有此主體至福之體驗，因聖皮埃爾島在現實中如

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 68 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 68 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 70 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 71 頁。

想像力一樣，天然地與世界其他部份隔絕開。在這小島中，一切有如想像般美麗：「在那裡，到處都呈現出歡快的景象（…），居民（…）都和藹可親，溫和體貼；在那裡，我終於能（…）置身於最慵懶的閑逸之中（…）（或）縱橫馳騁於幻想之間（…）。我連想像（fictions）與現實（réalités）之間的界限也確定不了（…）」<sup>1</sup>。無論是事物景象，無論是人，無論是我自身之狀態<sup>2</sup>，抑眼前世界自身之狀態<sup>3</sup>，都如想像般之一種存有，一種美妙的主體想像境界之存有。如同主體立於想像力中，同樣，主體之幸福也立於想像力中，既在遐想中，亦在自身感受其存在中。盧梭之「我思」與「我在」，都在想像力之感受內。在主體知識真理之後，《遐想五》故啟主體想像力之世界，從主體而言之形上世界，並以此作為想像力之主體狀態之述說。

### 《遐想六》：主體行為與作為之真實性

繼主體之想像世界後，《遐想六》探討的，即主體其行為與作為之真實性。而此，是透過主體之本性與意志之自由而論述的。因涉及本性、意志，與行為，故也與善良問題有關，如《遐想五》與主體之幸福問題有關一樣。在《遐想六》中，所論述的，是主體基於其本性與意志自由所作之行為，是真實且善良的。其中，本性與意志不但沒有構成衝突，甚至是相互一致的。這當然涵蘊，行為若非是主體性的話，是虛偽而且不善的。《遐想六》開首說：「我們所做的不自覺的動作，只要我們善於探索，差不多全都可

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 70 頁。

<sup>2</sup> 閑逸與縱橫馳騁之幻想狀態。

<sup>3</sup> 想像與現實不可分之狀態。

以從我們心中找到它的原因。」<sup>1</sup>換言之，主體心中之感受，始終是決定著其一切行為作為，就算這似是不自覺的動作亦然。盧梭說：「做好事是人心所能嘗到的唯一真正的幸福。」<sup>2</sup>善事與否，因而非先是強制性或義務性的，而就算從心感受言，也可單純構成行為之動機與原因。也因為做善事本身是一種幸福的感受，故是與人之本性一致的。若如是，為何人不做善事？若人之不善因而非由於其主體自主性，而是由於生存之種種不自主性使然，那麼，作為主體的盧梭為何不做善事？這不是有違其本性嗎？正是為這一問題之回答，盧梭展開其討論。盧梭直接了當地指出，之所以不為，因原初之善行已轉化為義務性甚至強制性的<sup>3</sup>。強制性，就算是一種義務，其之所以為強制，正由於不是本性的，故必須強制。盧梭甚至說，人們以道德為理由的一切強制性，實只使人掉進種種使人不自由地受他人操縱之圈套中，非真以善為目的，更非求人能自由地順從其本性之為善這一目的。現實中之一切強制性，從以為為善這一目的言，因而都是虛假的。現實甚至利用這人性，使之受制於社會中之求索利益者，成為他們強制他人之方法，如此，本性也可能成為人對其自身強制之原因，而失去其真實。這本性之真實，故只有在完全自由及出於自願之情況

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 72 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 73 頁。這裡所言之幸福，是從作為所感之幸福言，非如《遐想五》是從存在所感之幸福言。幸福有兩面，客觀生活存在的一面，及主觀感受的一面。這裡所說的，是主觀感受上的幸福。《遐想五》雖然是從存在言，因而應涉及客觀生活存在這一面，但對盧梭而言，人類存在未必有這樣的幸福的，唯若是從主體自身存在之感受言，這是從客觀存在言主體可有之至高幸福，一種客觀存在幸福之補償：「對失去的人間幸福的補償」。（《遐想》第 69 頁。）

<sup>3</sup> 「我自己所做的好事結果招來一系列的義務，變成了一種負擔；那時，樂趣就消失了。」《遐想》第 74 頁。



下，始是本性之真實。本性若被利用或轉化為對自身具有強制性與義務性時，是不可能真實的。盧梭所抗拒的，故非本性，而是一被強制之本性。這是其不為善之原因。不過，這樣說來，一被強制之本性，事實上已非一主體之本性狀態了。故這代表，人之主體性實可受到其他人之非主體性所轉化的。如此，從何而言主體？關鍵在於，在善事行動中之主體，是在人與人之間的，非單獨自己的。在這樣人與人關係中，除非能保持一種「默默無聞」<sup>1</sup>，否則「一旦我這個人隨著我的作品而引人注目時——這無疑是個嚴重的錯誤，叫我後來大大地吃了苦頭——一切受苦的人或自稱是受苦的人、一切尋找冤大頭的冒險家、一切硬說我有什麼崇高威望而實際上是要控制我的人，就統統找上我了。」<sup>2</sup>換言之，在人與人關係中，除非能保持一主體狀態，否則是不能如本性真實地行為的。<sup>3</sup>問題是，單純順乎本性而行不能算作美德，美德往往是「當義務要求時能壓抑自己的天性，去做義務要求自己去做的事」<sup>4</sup>不過，對盧梭而言，在義務與心感受（*mon coeur*）之間，「前者很少能戰勝後者」<sup>5</sup>。盧梭作為主體所依循的，始終是其心之真實，「一件事只要是帶強制性的，它儘管符合我的願望，但也足以使我的願望消失，使之轉化為厭惡之情」<sup>6</sup>，因「這裡已沒有什麼

---

1 《遐想》第 74 頁。

2 《遐想》第 74 頁。

3 「人性中的一切傾向（*tous les penchants de la nature*），包括行善的傾向在內，一旦有欠謹慎，不加選擇地在社會上應用開了，就會改變性質，開始時有用的也時常會變成有害的。」《遐想》第 74 頁。

4 《遐想》第 75 頁。

5 《遐想》第 76 頁。

6 《遐想》第 76 頁。

真心誠意 (la bonne volonté)」<sup>1</sup>，「違心地去做好事反而會在我良心中深自責備」<sup>2</sup>。盧梭所質疑的，實是在一般社會中由人與人義務所構成的一種德性，而一旦是具有強制性，因而違反天性之自然意願時，對盧梭而言，這已再非德性的。法律中之正義實起源於人與人之間的一種 aidôs。<sup>3</sup>Aidôs 在古希臘中乃如禮尚往來中之一種默認的責任感或義務感，一種兩人之間（非必然價值上對等）的義務。這種人對人之道義或義務感，是在法律與正義之先的，是人與人在法律制度關係外之一種內在關係，在父子之間、在哀求者之前的一種個人道德上及社會道德上的道義。對 Gernet 而言，希臘法律中之正義，起源於此。<sup>4</sup>同樣，盧梭在《遐想六》中論及施恩者與受惠者之間的一種非明文但神聖的契約關係時，所指的也是如 aidôs 的一種義務感。盧梭甚至亦同樣說，在施恩者拒絕施恩時，「人們就認為是不公正的」<sup>5</sup>。換言之，盧梭亦同樣看到這道義感與正義之間之關連。不過，從主體心之真實言，盧梭明顯是不認同這樣的責任關連的，除非是出自完全自願：「這樣的一種拒絕畢竟也是出之我們的內心的 (coeur)、是不願輕易放棄的獨立自主性的一種表現 (l'effet d'une indépendance)。」<sup>6</sup>不單只在強制性中之善事有違本性，事實上，在這種人與人相對的社會，是很難具有人天性之獨立性真實的：「別人對我的情感起

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 76 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 76 頁。

<sup>3</sup> 參見 Louis Gernet, *Droit et Institutions en Grèce Antique*, Flammarion, Paris, 1982.

<sup>4</sup> 柏拉圖在《普羅泰戈拉斯篇》重述普羅米修斯神話時，說宙斯送給人類 aidôs 與 dikê 作為城邦建立時之根據。見 322c。可見在正義外，aidôs 這道義之重要性。在柏拉圖早期仍未全面制度化前，仍可見這人性之痕跡。

<sup>5</sup> 《遐想》第 77 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 77 頁。

了變化，我對別人的感情也起了變化。」<sup>1</sup>「時代不同了，人也跟時代一起變了。」<sup>2</sup>「也許，在不知不覺中，我自己也已經變得太厲害了：處在我這樣的境遇中，什麼樣的本性又能不起變化？」<sup>3</sup>若人的本性也隨著時代與社會而改變，那麼，在人對人之行為中，仍有這主體真實之可能嗎？對這問題，盧梭之回答是：「我既不能為自己或別人做點什麼好事，我也就避免去做任何事情；這種處境既是不由自主的，那也就無可指責了（innocent）；當我無需內疚而只憑天性驅使時，它也就給我帶來了一種溫馨的感覺（une sorte de douceur）。」<sup>4</sup>「人們一旦不依本性辦事，那就如脫繮之馬，不受約束了。從此，我就對人產生了厭惡之情；他們的陰謀詭計使我避開他們，我也出自內心的意願，要求離他們更遠一些。」<sup>5</sup>換言之，若人們已失去其本性之真實，此時之主體在面對他人時，是無需再以其本性之真實而面對。只遠離便是，仍可從遠去人之虛偽而保有其自身之真實的。這一遠去，甚至使對人之反感漸漸淡去，回復天性對人之情感：「不管他們做什麼，我對他們的厭惡也永遠不會發展成為強烈的反感的。（…）我覺得他們委實也夠可憐的。（…）我總覺得他們值得憐憫。」<sup>6</sup>「我寧願躲開他們而不去仇恨他們。」<sup>7</sup>「只要我在他們的心目中完完全全是個陌生人，那麼跟他們生活在一起甚至還會使我高興。如果沒有強制而只按我的本性行事，如果他們決不過問我的事，我是還會去愛他們的。

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 77 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 78 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 78，79 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 79 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 80 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 80 頁。

<sup>7</sup> 《遐想》第 80 頁。

我會隨時隨地以毫無自私之心的善意(une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée)去對待他們。」<sup>1</sup>換言之，只需我仍能是主體，無論對方是誰，我仍能主體地、依據本性地對待他們。這同樣是說，人類之所以變壞，只因他們受到別人的支配而不能自己。如若人類都是自由的話，人類都將會是善良的。上帝之所以全善，因祂隱而不見而已。故「力量和自由造就杰出之士，軟弱和束縛(l'esclavage)卻只能養成奴才(des méchants)。」<sup>2</sup>若真的如上帝一樣隱而不見，那麼，此時之主體是至高無上的，祂不被人看見，但看透一切他人。這樣完全自由自主的主體，將作什麼呢？「只有一件：那就是看到普天下的人都心滿意足(tous les coeurs contents)。」<sup>3</sup>這看透人心的上帝，既不會全心去愛人類，也不會全心恨人類；於人類互相害人害己時，反倒是憐憫，而於我(主體)自身如孩童般歡暢時，我會創造奇跡，那只根據我本性而來無私之奇跡。<sup>4</sup>這是盧梭對上帝其主體性之解釋。這樣的主體為何不為惡？盧梭的回答有二：蠱惑實「是對本性(la nature)和對我自己認識的不足」<sup>5</sup>；而且，「一個能力超群的人應該能擺脫人的弱點，否則他超於旁人之處事實上只能使他比旁人還不如，比自己在不具備超人力量時還不如。」<sup>6</sup>上帝由其全知與全能，故不會為惡。既知自身本性之一切，又無絲毫人類的弱點。最後，若只能這樣地靠隱而不見始能在人與人面對中保持自身之主體

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 81 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 82 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 82 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 82 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 83 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 83 頁。

性，那除了上帝外，還能有誰是主體？人能是主體嗎？盧梭在結尾時回答說：「在考慮一切後，我想還是乘沒有干出傻事來之前就把魔環<sup>1</sup>扔掉的好。」<sup>2</sup>若不再隱而不見，又不再躲藏自身，還能是主體嗎？盧梭說：「至於我，讓他們看我好了，我正求之不得；然而他們辦不到：他們所看見的我永遠是他們自己塑造出來的那個讓·雅克（Jean-Jaques），是他們按自己的心願（coeur）塑造出來的，（…）我要是為他們對我的看法而感到痛苦（m'affecter），那就是我的錯誤了：對他們的看法我不該產生任何興趣，因為他們所看到的並不是我自己。」<sup>3</sup>作為人，盧梭仍能在眾人前隱沒於世，而保有其主體自由。關鍵只在自己是否從心裡面對他人而已，非由於事實上之面對面。能不面對，主體始由其自由而回歸本性之真實，始能真實地善良、真實地行善事。若這行善在現世中幾近不能，那所謂自由，特別是人類所有之自由，也只應是不做不想做之事這自由之負面狀態或一種自由之最低限度：「我從來就認為人的自由並不在於可以做他想做的事，而在於可以不做他不想做的事；這就是我一向要求也時常保有的那種自由。」<sup>4</sup>而人類不是如此。其全部力量<sup>5</sup>都只為支配他人，就算毫無對自身有利亦然。其以為自身之自由就是在支配他人，從這支配中而感自由而已。「他們忙忙碌碌，東奔西跑，野心勃勃，不願看到別人享有自由，而只要他們能為所欲為，或者能操縱別人的所作所為，他們

---

<sup>1</sup> 指吉端斯魔環（l'anneau de Gygès）。凡配帶這魔環者隱而不見。

<sup>2</sup> 《遐想》第 83 頁。換言之，盧梭不自比為上帝之全知全能，因他若配帶上魔環的話，仍會藉此隱身而干壞事，不如上帝之絲毫人類弱點也沒有。

<sup>3</sup> 《遐想》第 83 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 84 頁。

<sup>5</sup> 因而其全部錯誤。

連自己有沒有自由也不在乎了；他們一生所做的事也是他們自己反感的事，但為了能凌駕於別人之上，他們什麼卑鄙的事也都干得出來。」<sup>1</sup>這是對人類之不主體性之最好描述。而盧梭的主體，這自在其自身而不面對面之主體，與後來萊維納斯在面對面中之主體，相差了兩個世紀。

## 《遐想七》：主體與外在世界之真實

《遐想七》開首時盧梭說：「對長期遐想的回顧還剛開始，我就感到它已經臨近尾聲了。」<sup>2</sup>雖然盧梭未完成《遐想》便去世，我們也無從得知《遐想》原訂之計劃，但從盧梭在《遐想七》這一語，我們實可猜想《遐想》應有之篇幅，應與現有本差異不大。而且我們甚至可以感到，在撰寫中盧梭是有計劃地進行的。《遐想七》繼《遐想六》而論主體在世界事物關係中之真實性，因而亦同是事物其主體之樣態。主體與世界事物之關係應是怎樣的？盧梭開首便指出，這應是一種「消遣」(amusement)的關係。這從知識而言之消遣甚至可能取代遐想：「另外一種消遣正在接替它，吸引我的全部精力，甚至佔去我進行遐想的時間。」<sup>3</sup>這消遣的對象，指的主要是植物學：「我這就以干草作為唯一的食糧，以植物學作為唯一的消遣(occupation)了。」<sup>4</sup>消遣是相反於勞累之工作而言的。從這點言，遐想亦是一種消遣：「遐想使我的疲勞得以消除，使我得到消遣，而思考(réflexion)則使我精疲力竭，愁

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 84 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 85 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 85 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 85 頁。

腸百結。」<sup>1</sup>一切思考與知識，或任何其它事物與活動，從主體之角度言，應有以下幾種特性：一、一切活動應以一種樂趣之心態進行，如在想像之徜徉翱翔那樣，應是欣喜若狂的。事物應能提供純真的樂趣，而不應如工作那樣，是索然乏味或與幸福無關的：「我也從沒有見過學問多了會對生活中的幸福有利的；我但求得到甘美簡單的消遣，可以不費力地享受，可以排遣我的愁緒。」<sup>2</sup>二、「從事我感到樂在其中的消遣確係大大的明智之舉，甚至是種大大的美德：這是不讓任何報復或仇恨的種子在我心中萌發的一種辦法。」<sup>3</sup>換言之，知識之從事亦可是作為主體心靈之一種狀態而言，非必從知識本身之價值言的。是激起其心靈遠去愁思時之方法，因而「我既不願把我的想像力使在痛苦的所見之物上，就只好讓我的感官沉湎於周圍事物的輕快甘美的印象之中。」<sup>4</sup>三、事物與主體之關係絕不能是一種利益或使用性關係。「把什麼都跟物質利益聯繫起來，到處都尋求好處或藥物，而在身體健康時對大自然就無動於衷，這種思想從來就和我格格不入。我覺得我在這一點上與眾不同：凡是跟我的需要有關的東西都能勾起我的愁腸，敗壞我的思緒；我從來都只在把肉體的利益拋到九霄雲外時才能體會到思惟之樂的真正魅力。」<sup>5</sup>「不，任何與個人有關的事，任何與我肉體的利害有關的事，都不會在我心中佔據真正的地位。」<sup>6</sup>四、主體與事物對象間之關係，因而是一相互忘我而一體

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 87 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 96 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 86 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 88, 89 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 91, 92 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 92 頁。

之美學關係：「只有當我處於忘我的境界時，我的沉思、我的遐想才最為甜美。當我跟天地萬物融為一體，當我跟整個自然打成一片時，我感到心醉神迷，欣喜若狂，非言語所能形容。」<sup>1</sup>這些對象，只會把主體帶回其美好回憶之中，帶回其內心幸福之感受中：「草地、河流、樹林、荒涼、特別是寂靜，還有在這一切之中感到的安寧，都通過這條鏈子不斷地勾起我的回憶。（…）它把我帶到安安靜靜的住處，帶到從前跟我生活在一起的淳樸和善的人們之中。它使我回憶起我的童年，回憶起我那些無邪的樂趣，使我重新去回味它，也時常使我在世人從未遭到的悲慘的命運中嘗到幸福。」<sup>2</sup>由於以上這些原因，在所有學問中，能具有這主體意涵之學問，唯植物學一門而已，其他如物理學、化學、礦物學、動物學、天文學等等，都非與主體之存有狀態一致的。原因我們在這裡不作論述了。

### 《遐想八》：主體內心世界之真實

《遐想八》之內容與《遐想一》有相當多之重疊，這點盧梭自己也指出到<sup>3</sup>，這更說明《遐想》之編排，是依據目的進行的，逼不得已故有所重複。在《遐想八》首句中，盧梭便已指出這篇之主旨了：「當我把一生經歷中各種境遇裡的心境（les dispositions de mon âme）沉思時……」<sup>4</sup>，換言之，繼《遐想七》討論主體與外在世界之真實關係後，《遐想八》所討論的，是主體內心世界之真實。這內心世界主要有以下幾方面：情感感受、存在心境、自

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 92 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 102 頁。

<sup>3</sup> 「這種狀態，我在另一篇遐想裡已經描寫過了。」《遐想》第 116 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 103 頁。



尊心與自愛心、感官，及最後類同潛意識之內心衝動。我們知道，無論是那一種狀態，主體之心境其正確者都是從一種獨立性言的。這在《遐想一》與《遐想二》等已說明過了。對《遐想八》這幾種內心狀態，我們不再詳加說明了，只歸納其要點如下：一、對自身情感言，當情感「不分散到那些不值得別人重視的人所珍惜的事上去時，並不分散到自以為幸福的人一意追求的事上去時，我就嘗到了更多的生活的甜蜜，也就當真多活了一些歲月。」<sup>1</sup>「……只靠攝取我自身的養分生活，但我自身的養分是不會枯竭的」<sup>2</sup>。二、至於存在心境之獨立性在於：「正視我的處境，絲毫不為所動；我既不掙扎，也不作任何努力，幾乎是無動於衷地看著我自己處在任何人也許都不能不望而生畏的境地中。」<sup>3</sup>「我現在依然處在這樣的境地中，甚至陷得更深，卻得到了平靜和安寧；我過著幸福而寧靜的生活；我對迫害我在無休無止地給他們自己添增苦惱不免付之一笑，而我自己則保持內心的平靜，一心撲在我的花、我的花蕊、我那些孩子氣的玩意兒上，連想都不去想他們一下。」<sup>4</sup>「這種變化從何而來？只有一個原因：那就是因為我學會了毫無怨艾地戴上必然加之於我的桎梏。（…）儘管我現在受到四面八方的壓力，卻能保持平衡，因為我不再依附任何東西，而僅僅依靠我自己。」<sup>5</sup>盧梭在面對命運時之心境與史賓諾莎是一樣的：「明智的人把落到他頭上的一切不幸都看成是盲目的必然性給

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 103 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 104 頁。“Réduit à moi seul, je me nourris il est vrai de ma propre substance mais elle ne s'épuise pas et je me suffis à moi-même...” Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.1075.

<sup>3</sup> 《遐想》第 105 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 105, 106 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 107 頁。

他的打擊，他就不會有這樣缺乏理智的激動；他在痛苦時也叫喊，但不發脾氣；他在所遭到的不幸中只感到物質上的打擊，他所受的打擊儘管可以傷害他的身體，可打不中他的心。」<sup>1</sup>「我應該把我的命運中的一切細節都看成是純粹的定命（pure fatalité）的所作所為，應該把這定命假設為既無定向，又無意圖，也無倫理的動機」<sup>2</sup>。三、至於自尊心（l'amour propre）或自負心（l'estime de soi-même）<sup>3</sup>問題：「通過自省（en se repliant sur mon âme），通過把那些使自尊心變得苛刻的對外聯系一刀兩斷，通過不再跟別人進行比較，我的自尊心也就以自己能潔身自好為滿足；那時，自尊之心就重新成為自愛之心（l'amour de moi-même），回到了自然本性的正常軌道（l'ordre de la nature）之中」<sup>4</sup>，「不管我們處在怎樣的處境中，我們之所以經常感到不幸，完全是自尊心在那裡作祟。」<sup>5</sup>「對於不去想不幸的人來說，不幸就算不了什麼。對一個在所遭到的任何傷害中都只看到傷害本身而不去看別人的動機的人，對一個在自己心中自己的地位不受他人的毀譽影響的人，冒犯、報復、虧待、委屈和凌辱都算不了什麼。不管人們對我有怎樣的看法，他們改變不了我的存在」<sup>6</sup>。四、至於感官之支配，「只要一個對象作用於我的感官，我的感情就受它的影響；但是這影響跟產生它的感覺一樣，都是稍縱即逝的。」<sup>7</sup>「然而有些感

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 108 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 109 頁。

<sup>3</sup> 「自負心是有自豪感的心靈的最大的動力，自尊心則有豐富的幻想，可以把自己喬裝打扮，使人誤認為就是自尊。」《遐想》第 109 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 110 頁。

<sup>5</sup> 《遐想》第 110 頁。

<sup>6</sup> 《遐想》第 110 頁。

<sup>7</sup> 《遐想》第 113 頁。

官可以覺察出來的傷害我還是很難躲過的(…)，在這種情況下，我只能趕緊把它忘了，趕緊逃走。」<sup>1</sup>五、最後，對於「無法遏制這無意識的(involontaires)最初衝動(mouvements)時，我就不再費勁去加以逼制。(…)我就聽其自然」<sup>2</sup>，「在最初這陣發作聽其自然地過去以後，人們是可以清醒過來，恢復自制能力的(…)；我不再使出全力來作徒然的反抗，而等待著我的理性起而取得勝利的那一時刻，因為理性只在聽得進它所說的話時才會和我對話。」<sup>3</sup>「我聽憑所有一時衝動(les impulsions)的支配，任何衝擊都會使我產生強烈而短促的反應；但衝擊一旦消失，反應立即中止，傳遞到心中的一切都不會持續下去。」<sup>4</sup>這不自主的衝動，應指精神問題而言的。亦盧梭對這問題的主體性解答。

### 《遐想九》：在人倫間之主體性

最後，《遐想九》為討論在人倫間或人與人之間之主體性。表面上，從主體作為獨立性這界定言，在人與人面對之間，似不可有主體之可能，特別當盧梭晚期多從受人迫害這方面言主體。就算如前期，一旦在社會中的人大都是虛偽的，故在人與人之間言主體性，這幾近是不可能的。一方面由於主體之獨立對反人與人一起這事實，另一方面主體之真實性與世間中人之虛假性是矛盾的。但問題是，人與人之關係，若撇開人類事實而言，確實應有其正確的道理，因而從主體這一真理角度言，人與人之道應是怎樣的，這仍是必須處理的問題。故盧梭在這有關主體性哲學之結

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 114 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 115 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 115 頁。

<sup>4</sup> 《遐想》第 115 頁。

束前，最後所欲回答者。同樣，《遐想十》之所以討論愛情問題，因主體之獨立性，是更難地與人結合而有愛情之可能的？這人倫關係與愛情關係放置在全書之後，更顯主體哲學之終結性。盧梭《遐想》計劃之完整，於此亦是明顯的。那麼，盧梭怎樣解決主體真理與人倫這表面上之矛盾？怎樣在人倫中言主體？盧梭在《遐想九》開始時便指出，若從人類幸福這角度言，人類是不可能真正幸福的：「幸福（le bonheur）是一種上天似乎並沒為世人安排的永久的狀態。（…）因此，我們今生爭取至上幸福的一切盤算都是空想。（…）我很少見過幸福的人（hommes heureux），這樣的人甚至根本就沒有」<sup>1</sup>。幸福是從客體方面言的。但縱然沒有幸福，人仍可有滿足。而滿足則是主體的，是人自己內心感受之狀態，非客觀或客體上的。在上引「至上幸福的一切盤算都是空想」句後，盧梭故說「還是讓我們在我們心滿意足（contentement d'esprit）時就盡情享受（profitons），竭力避免由於我們的差錯而把這份滿足的心情驅走。」<sup>2</sup>同樣，在「我很少見過幸福的人」句後，盧梭即補上說：「不過我時常看到心滿意足的人（des coeurs contents），而在所有曾使我產生強烈印象的東西中，這滿足的心情是最使我滿意的東西了。」<sup>3</sup>滿足感，這就是在人與人之間，作為主體自己時，內心正確而應有的真實感受。這一感受，既是內心自己的感受，又是自己對人的及他人對自己的，因而既是主體的，又是人與人關係的。這從人而言之滿足感，所指的是什麼？滿足感指與人在一起、或人面對人時，人對人之喜歡或最低限度

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 117 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 117 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 117 頁。

友善時所有之一種樂趣。盧梭說：「要是我還能在別人眼中看到和我在一起時愉快和滿意的心情，那麼我那雖短而甘美的感情的流露將是對多少苦難和不幸的報償！啊！那時我就不必到動物身上去尋求人們拒絕向我投來的善意（*bienveillance*）的目光。」<sup>1</sup>換言之，人對他人本是沒有多少要求的，只希望對方喜歡自己或對自己有所善意而已。盧梭其實十分清楚，這裡所說的喜愛或友善，是人與人間表面甚至只是外表的一種感覺，因而說：「當我仔細思考我在這樣的場合所感到的滿足（*volupté*）到底是哪一種時，我發現這種滿足並不是出之做了什麼好事的感覺（*sentiment de bienfaisance*），而更多地是看到流露喜色的笑臉（*des visages contents*）時的那種樂趣。這樣一種表情雖然深入我心，但我總覺得它的魅力純粹是感官方面的魅力。如果我不能親眼目睹別人由於我做了什麼事而產生的滿意心情，儘管我確信他有那種心情，我也覺得只是得到了不充份的享受。我這種樂趣甚至是一種忘我的樂趣（*un plaisir désintéressé*），與我自己在其中所起的作用並無關係。」<sup>2</sup>雖然與自身之所是無必然關係，然在人與人平日相處之間，仍是十分必須的：「對那些需要得到幫助的人，應該毫不遲疑地提供援助；而在日常生活的交往中，就該憑天然的善心（*la bienveillance naturelle*）和禮貌（*l'urbanité*）行事，別讓任何帶有銅臭的東西來敗壞或改變這如此純潔的源泉。據說在荷蘭，連問人鐘點或請人指路都要付錢。把人情之常的這點最微不足道的義務（*des plus simples devoirs de l'humanité*）都要當成買賣來做，

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 122 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 127 頁。

這樣的人也未免太可鄙了。」<sup>1</sup>不僅如此，「這雖只是一種感官的樂趣，其中卻含有一定的倫理道德。何以見得？因為當我明白壞人臉上的得意歡快的表情只不過表明他們的壞心腸已經得到滿足時，這同樣的面容不但不能使我愉悅高興，反而只使我痛苦悲憤得心如刀割。」<sup>2</sup>這對人表面上之喜愛或友善，由於只是每人自己被友善對待時之一種感受，故是完全沒有相互要求的，這使人仍能各自獨立。如此，在人倫相處之間，各仍是主體自己，甚至有時如在側旁一樣地無我，單純浮現為一種人之歡樂：「群眾節日活動中到處都洋溢著滿意和歡快的心情。在這樣的活動中，貧困並沒有顯示出它可憎的形象，豪華也並不那麼咄咄逼人。幸福（le bien-être）、友愛（la fraternité）、融洽（la concorde）之感促使人們心花怒放，而在這純潔的歡快氣氛中，各不相識的人時常相互攀談，相互擁抱，相互邀請對方來共同歡享節日的歡樂。我自己用不著親自參加這樣的活動，就能享受這節日的歡樂。我只消從旁觀看，就能和別人一起同享，而在這麼多歡快的面孔中，我確信沒有哪一個人的心能比我的更加歡暢。」<sup>3</sup>《遐想九》因而主要也只是為舉種種在人與人關係中滿足、友善與反此之例子而已。這友善之感，因而是在人與人之間，各仍獨立時之一種主體感受。

### 《遐想十》：主體之愛情

《遐想十》沒有完成，只完成二、三頁而已。不過主題明顯應是有關愛情情感的。《遐想九》與《遐想十》因而是從與人之表

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 132 頁。

<sup>2</sup> 《遐想》第 128 頁。

<sup>3</sup> 《遐想》第 127, 128 頁。

面關係與深入關係這兩面言主體之真實的。在這有關主體在愛情情感中之感受與真實之數頁中，仍可看到一點，即在愛情中，盧梭能「做我願做的事，做我願做的那樣一個人」<sup>1</sup>，「使我這淳樸得如同一張白紙的心靈（*mon âme encore simple et neuve*）最好地體現它的本質（*la forme*），而且從此就永遠保持下去。」<sup>2</sup>一方面只有作為主體狀態時盧梭始能有所愛<sup>3</sup>，但另一方面，愛亦是盧梭其「心之養料」。這些就是我們從僅存的兩頁中，有關這在愛情中之主體性所能得知者。

有關盧梭之形上學討論，我們結束於此。

---

<sup>1</sup> 《遐想》第 135 頁。“*je fis ce que je voulais faire, je fus ce que je voulais être*”。Rousseau, *Oeuvres complètes*, Tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.1099.

<sup>2</sup> 《遐想》第 135 頁。

<sup>3</sup> 「嘈雜喧囂束縛扼殺我的感情，而寧靜平和則使之振奮激揚。我只有在心思集中時（*me recueillir*）才能有所愛。」《遐想》第 135 頁。

## 第八章 康德形上學研究

從盧梭始，形上性落於存在當中，在現象當中，如自然這形上真實是落在事物世界中，或原始人這人之形上性仍是在生物現象界內那樣<sup>1</sup>。從這點言，在形上史中，盧梭實是突破性的。形上學至今只有兩種形態：一為形上者是在現象界之上或之外，因而對反現象而言形上，另一為形上者是落入現象之內，在世界事物中而言形上。前者一直被視為是形上學這學問所屬，而後者往往以反形上學這姿態出現。我們所說的，正是這後一種形上學始於盧梭，其涵接者為馬克思，都是在形上體從現象內之事物而言，非在現象外而言形上。這從現象內而言之形上，是從盧梭至我們當代形上學之方式。康德與德國觀念論則是在這形上學轉向現象世界時，力圖保留一種在現象外之超越性者，或可視為是對這現象與本體之統一者。在現象之上而言之形上或形上學，因而確實在黑格爾身上終結。黑格爾從自身中看到一定歷史上之終結，這非沒有洞見的。唯這一歷史與終結，只能指從上而來之形上對現象之駕馭這一段人類歷史，而在黑格爾後，落於現象中之形上及

---

<sup>1</sup> 同樣，主體之真實也是從生活存在言的，非在現象界之外或之上的。



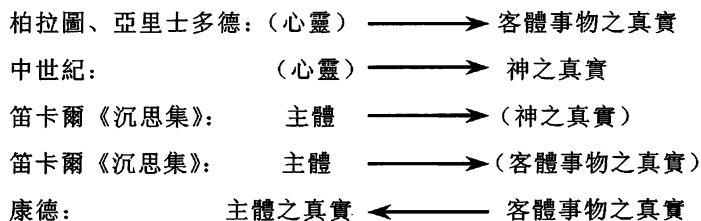
其開啟出來之歷史，則是我們現今之時代。在盧梭中，落於現象中之形上（自然及自然本性）是被肯定的對象，而像在馬克思中，落於現象中之形上<sup>1</sup>，是被否定甚至攻擊之對象。但無論如何，我們不能以為黑格爾後便無形上物，而反而是，形上物更具體、更活躍地在現象中作用而已。笛卡爾與盧梭在這幾百年之形上史方向中是開創性的，前者從存有轉向存在，或從客體轉向主體，而後者從現象外之形上轉向現象內之形上，從物之問題轉向人或人類存在之（形上）問題。若馬克思等當代性是繼盧梭而來，那麼，康德及德國觀念論是承接笛卡爾的。以往在笛卡爾前，在現象外之形上是從客體而立，而在笛卡爾後，康德、黑格爾等把在現象外之形上，從主體方向推至其極。這從客體身上及從主體身上所建立之形上固然很不同，但從均是現象外之形上（觀念論）這方面言，是相同的。因在盧梭之後，康德、黑格爾代表著現象外之形上學最後之嘗試。換言之，代表著心靈之形上性最後之形態，因而亦是由心靈界定的知性與理性其最後之一次嘗試或體現。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 資本。

<sup>2</sup> 而之後，落入現象中之形上，如現象本身一樣，是千變萬化的，非必然以心靈或與此有關之形態出現，更未必如以往之形上那樣，作為真理出現。亦由於形上體之世俗化或現象化，以往形上體所代表之真理性，亦隨著形上體之下墮而消失。尼采形容這種無真理或無價值狀態為虛無主義。不過，雖未必作為真理，但仍可是受到肯定的。因而這落於現象中之形上，仍可有兩種狀態：或由其超越位置而被攻擊，如以往站在現象立場之思想家對在現象外之形上性之批判那樣；或相反，在現象內之形上，仍一如故往形上之地位一樣，揭示著某種意義之真理而受到肯定。這後者往往孕育出種種奇異的價值，那種對如理性這形上傳統而言，不可理解的價值。因而經歷這兩千年後，我們始明白到，西方之形上性，不必須只是理性的。而此時之思惟，亦不必是物對象知識性之思，可以是海德格思存有之思，亦可以是德里達解構之思。但無論是那一類型的形上，或無論此時之形上是被肯定抑或否定，形上學始終決定著西方思惟，使人類價值只受著形上義之「真」「假」價值之引導，甚至使人類存在，只單純籠罩在種種形上性之內，既塑造著人類思想，亦塑造其歷史方向。

康德之形上學一言蔽之，即主體性之形上學。我們說過，這主體性形上學始於笛卡爾早期《原則》一書。笛卡爾早期這一主體性哲學與康德主體性哲學之差異在於，笛卡爾之主體性所具有之真理，是從虛構之構設性而立的真理，未能回歸經驗之事實而言的。正是為此原因，故笛卡爾始希望證明此感官世界之真實存在，好能替這些以方法構設起來的知識找到其在實在上之依據，使主體與客體實在一致。笛卡爾之所以始終有此主體與客體分裂或二分問題，因對他而言之客體世界，仍是來自傳統意義的客體世界，即一超越的、本體義的客體。《沉思錄》所證明的，正是主體中之意念或表象，是與這客體之真實一致的。不過証是証明了，但所證明出來之一致性，只是由神之不欺騙所保證而已，非真能證明此主客之一致是真實地一致的。笛卡爾所達至之主客之一致性，只是一種保證而已，非事實上之一致。若求事實上之一致，只有一方法，即證明客體之真實本身，是符合或配合主體之真實的。以往傳統哲學是心靈符合或配合客體之真理，因而心靈非以主體之姿態出現。笛卡爾之心靈確實是主體，但其與客體世界事物之關係只是一保證關係，因而未能達至一與世界事物完美地真實之關係。我們可以簡略地把這主客面對面之關係圖列如下：



柏拉圖、亞里士多德達至客體事物之真實，但沒有主體性；中世紀達至（或始終有日能達至）神之真實，但非作為主體或具有主體自身之真實性；笛卡爾《沉思集》之主體真實達至神之真實，但此時神之真實，也只是其存在而已，非其作為客體內容上之真實；而笛卡爾《沉思集》之主體真實未能同時達至客體事物之真實，這後者只由神所保證而已。因而問題始終在：如何既能具有主體之真實性，而又能達至客體事物世界之真實性？而這一結論，是否意味著，此時主體本身之真理與客體自身之真理是一致的？能達至這樣的結論，是最理想的。一方面既能具有人作為主體時自身之真理，而另一方面，又能達至客體自身之真實。從真理這角度言，這是最理想的，也代表著哲學最高之理想。哲學能有所終結，也在此。不過，在這裡仍應注意一點：雖然我們不應說主體作為主體是一在其自身之主體，如物自身那樣的主體，但畢竟，在這裡所說的哲學理想，實仍是就主體作為主體之自身，及客體作為客體之真實而言的，因而同是在一超越之真理狀態之下。從哲學真理之理想言，像盧梭之主體與客體世界，都非理想的，都只在現象偶然中而言之主體與客體，都非在超越真實中必然之主體與客體。因而非為哲學地理想與終極性。這樣的理想與終極，在康德、黑格爾身上始完成。但問題是，這樣的理想怎能實現？作為主體自身之真實與作為客體自身之真實怎能一致？它們不是各在其自身的嗎？怎樣能一致呢？主體這我們自己之真實，是確定地無可改變的。這種確定性笛卡爾已說明了。問題只是客體這方面。當笛卡爾只能靠保證始對客體事物有真理性之可能，這是因為此時之客體，是實體，是超越地在其自身的。是因其自身，故此時之真理始保有其必然性，即事實上必然如此，

而非在我們之知覺關係下，單純主觀地偶然的。客體之真假問題，實全繫於這對我們而言之客體知識，是否是必然且普遍而已。若是，這樣的客體已具有客體應有之全部真實性了，換言之，已非主觀地偶然而而是客觀地真實的。問題對康德而言就在於，這客體之必然性與普遍性（客體之客觀性而非因主體而主觀），是否必須靠客體之在其自身之超越性始能達至？若相反於超越地在其自身這事物之本體（noumenal）狀態的，是事物在現象（phenomenal）中之狀態，即事物呈現於、相對於主體（我們這認知者）而言的狀態的話，那麼，全部問題就只在於，什麼是現象？現象難道只能是相對於主體而主觀的嗎？抑仍是可以具有一種使其客觀而非主觀的必然性與普遍性？假若有，這時的現象又是怎樣的？換言之，其存有結構是怎樣的？此時之主體與此時之現象客體，其存有結構是怎樣的？這即康德《純粹理性批判》之問題。假若康德真能提昇現象至具有客觀真理性這地步，這是之前之一切哲學所不能的。就連盧梭之返回現象內，也只是返回現象中之形上（自然與主體自身等）而真，非現象本身為真。康德在確立主體之真理同時，亦首次確立了現象史無前例之地位，其在真理行列中可有之地位。康德不只確立了現象之真理性，他甚至確立了現象中其全部主要層面之真理性，從知識、實踐，以至感受之真實，都在這主體與現象關係間被確立起來。康德怎樣達成這對現象之確立？像這樣的問題，是伴隨著很多思想上的轉變始產生的，非一單獨個別的問題。在討論笛卡爾哲學時我們曾指出，笛卡爾之主體哲學，是伴隨著由「存有」至「存在」這真理形態之轉變的：由主體之真，揭示出一種存在上之真。不過，在笛卡爾中所謂之「存在」，仍是本體義的，非現象義的。當我們欲確立現象其真理

性之地位時，這其實涵蘊，對現象中事物所具有之存在模態，及對現象中事物之樣態，都必須有其真理性的肯定。換言之，必須較笛卡爾更進一步地，不只確立一本體義之「存在」，而更必須確立一現象義之「存在」，以此現象義之「存在」，取代本體義之「存在」，達成對客體或本體形上學<sup>1</sup>之完全揚棄。除非有一現象義「存在」之真，否則現象是不能被確立的。為達成此對現象義「存在」之肯定，現象中事物之樣態，也必須受到肯定。換言之，構成事物之實在性（reality），不能如一切過去的形上學那樣，是從一具有存有或真實性等級之「實在性」而言的，而必須是一種去其真實性等級之 data（材料）或雜多。正因這種實在性再無實在性等級，同降為同等等級之雜多，故康德命名這種雜多為經驗雜多。怎樣去這實在性之存有等級，這非容易的。我們說過，這樣的等級正在笛卡爾之客觀實在性（realitas objectiva）這問題中出現，為論証本體界之真實唯一之方法。故康德之去此存有等級，實亦就是去此本體真實之必經過程。這對「存在」與「實在性」意義之轉變，是先於現象之確立而發生的，亦因而促成此後者之可能。康德由這現象之確立，至主體性（超驗主體性）哲學之完成，最後達成對客體形上學之超越，歷經三個時期。這三個時期分別為：<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 笛卡爾雖然成就了主體之形上學，但他的主體仍是一本體，其存在仍是一如客體本體之存在，存在在神與物體世界這些本體存有之中，因而其主體哲學，實未脫離客體性形上學這時期。

<sup>2</sup> 有關康德著作，除了《純粹理性批判》仍援用第一第二版（AB版）之頁碼外，其他都以柏林科學院的康德全集（*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin）頁碼為準，標示為：II,83（全集第二卷第八十三頁）。

- 一、1763 年之〈證明上帝存在唯一可能的証據〉<sup>1</sup>：對材料 data 作為唯一實在性之發現。此時，神等同全部材料之總集。康德亦達成思想與存在之劃分。
- 二、1770 年之《論感性世界與知性世界之形式及原則》<sup>2</sup>：對感性界（現象）本身獨立基礎（時空）之發現。此基礎在心靈上，非在本體界或物自身上。現象之真理地位亦由此而確立。
- 三、1781 年之《純粹理性批判》：對知性能力（理解力與理性）之限制，因而使客體性形上學不再可能，此乃「純粹理性批判」之意思。於此，康德亦完成其超驗主體性之結構，超驗哲學由之而確立。

### 1763 年之〈證明上帝存在唯一可能的証據〉<sup>3</sup>

康德這篇鮮為人討論的論文，在形上學史中其實是很重要的。因自神成為形上學之基本對象後，一切形上學思惟，都間接透過神這問題而體現或構思。在笛卡爾中，神甚至是唯一客體性形上學之基礎。人類是否有形上學之可能，全繫於神是否存在，或繫於人是否能證明神存在。而這樣的證明，因而亦反映此時之形上學思惟之全部假設與特色。當康德在這裡提出其證明時，這不單只代表康德不認同傳統形上學思惟之假設與基本立場，甚至代表康德自身已有其在形上學中新之觀法，所涉及的，因而不只是一有關神之是否存在之證明，而是康德自己在形上學中新的觀

---

<sup>1</sup> *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

<sup>2</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

<sup>3</sup> 以下簡稱〈上帝存在的證明〉。

法。康德這在形上學中新的觀法，就在「存在」這問題上。

我們說過，「存在」這問題是來自「存有」問題並與此有關的。「存有」一詞與後來之「實在」或「實在性」<sup>1</sup>一詞其實在希臘中是同一字。因而「存在」問題也是相關於「實在性」問題而言的。「存有」或「實在性」是形上學之為形上學獨一無二之核心字。正因事物可有這實在性或真實性等級，故有其形上性之可能。例如，當柏拉圖說床有三態時<sup>2</sup>，這床之三態是從其真實性而言的。床之存有，即指床作為其自身時之真實。在現象中作為實物之床，非這床之真實，在繪畫中摹擬之床，更非是。因而在這早期之形上學中，事物之至真實者非作為在眼前之存在事物出現；存有非從存在而言。正因如此，當我們討論笛卡爾時，我們才特別指出，在笛卡爾中，「存在」取代了「存有」。由「我」之誕生，使事物之真實性問題，由其不同存在之模態<sup>3</sup>，轉而為相對「我」而言之模態，即我眼前之事物，是否在其自身真實地存在這一問題。因而事物之真實性，非先在其「是什麼」這存有問題，而是在其「是否在其自身存在」這存在問題。存在之真因而取代存有之真。不過，這在笛卡爾中所言之存在，仍是從事物在其自身時這一種「存在」之意思而言。「存在」之所以真，非因其作為意念而在我們心靈中在，非因其出現在心靈中，而是從其在心靈外之存在言。笛卡爾之「存在」，故仍非指眼前現象之存在，而是指本體之存在。因而仍是形上學。而笛卡爾由現象（之存在）<sup>4</sup>推論至本體之存在之方法為：從事物意念所涵蓋的客觀實在性作推論，這時意念所

---

<sup>1</sup> 「真實性」(reality)。

<sup>2</sup> 作為理形之「床」、作為實物之「床」，及作為在繪畫摹擬中之「床」。

<sup>3</sup> 如床之三態。

<sup>4</sup> 即由心靈中之意念。

具有之實在性，仍是具有等級的，即仍是一種存有義之實在性，因而可推論出形上或本體義之真實。因而一切問題，就單純在於，究竟是否有這樣的實在性？假若實在性並無存有等級，笛卡爾還能用「神」意念中之客觀實在性推論神之存在嗎？康德在這論文所嘗試的，是驚人的。他想證明的是，對如神這形上體之證明，根本不需要把實在性視為具有存有等級的<sup>1</sup>，從沒有等級之實在性，如經驗雜多這類無真實性等級之實在性，也同樣可以證明神存在。若存有等級之實在性是存有之痕跡，康德這證明表示，形上學根本不用立足在存有上，單純無存有性之存在，單純作為經驗材料（data）的實在性，都同樣可論証出形上學之真實，即神之存在。一旦有某物存在，甚至，一旦有某物可能，即可證明神存在。<sup>2</sup>笛卡爾形上學雖然已完全轉向存在，但其客觀實在性一概念仍是從存有<sup>3</sup>而言的，因而實仍是從存有推論至存在。若康德的證明成立，這代表形上學根本不需要立足在存有上。康德的證明很簡單：若我們假想全部概念這總集，這全部概念所包含之內容因而即為全部實在性這總集。傳統之證明只在這所有概念總集中單取「神」這一概念作推論：或從這概念之本質<sup>4</sup>，或如笛卡爾那樣，從這概念之客觀實在性，但都同樣是從「神」這單一概念而作推論。康德相反。康德不從「神」這單一概念推論，而是直接把神視為全部實在性之總集。此時之實在性，只是所有概念最終

---

<sup>1</sup> 康德說，在他的證明過程中，「沒有任何部份曾想及過完美性（Vollkommenheit）這一種表達」等等。見〈上帝存在的證明〉第一章考察四第三節附釋。II,90。

<sup>2</sup> 「我們所提供有關神存在證明之基礎，只單純建立在這之上：某物是可能的。」〈上帝存在的證明〉第一章考察四第四節結束語。II,91。

<sup>3</sup> 因而笛卡爾仍有「無限實體」高於或大於「有限實體」這類存有等級。

<sup>4</sup> 如安瑟倫之存有論論証，從完美性必包含存在而証神存在。



之材料上之依據而已，非任何具有等級意義的實在性。因這樣的最終物質基礎必然存在，否則我們今天發生的思惟便由於沒有內容而變得完全不可能，而因神又單純只是這全部實在性之總集或總體，故神必然存在。由這一切單純作為材料的實在性必然存在這點而言<sup>1</sup>，故康德可結論說，神必然存在。康德之論證，因而是從全部實在性這總集，反推上去，證明這全部實在性總集即神這一種證明法。而非如傳統那樣，以神之概念，下推至其存在。因全部實在性之總集必然存在，故若這反推成立，即若能證明這全部實在性總集即神，神自必然存在。我們不打算在這裡討論這反推過程，唯指出其階段如下：作為一切可能性之基礎之實在性（存在）<sup>2</sup>是絕對必然的<sup>3</sup>，這必然存在者是唯一的<sup>4</sup>，這必然存在者是單純的<sup>5</sup>，這必然存在者是不變和永恆的<sup>6</sup>，這必然存在者包含最高的實在性<sup>7</sup>，這必然存在者是一種精神<sup>8</sup>，這必然存在者是神<sup>9</sup>。這就是康德從一切可能性之實在基礎反推至神之過程。康德這論證有沒有成功地證明神存在這點不重要，重要的只是在這論證過

---

<sup>1</sup> 否則便是無，一無所有，無任何存在。而這是不可能的。因在我們思想中所思的可能性，始終必有存在事物作為其內容之依據。否則根本不可能有思想之出現。這是從思想作為可能性推演至實在性（data 材料）必然存在之過程。我們未必知最終是怎樣的實在性存在，但從有思想這事實，最低限度已證明有實在性存在。而此時，神即此存在之實在性之總集。

<sup>2</sup> 康德稱此為「所有可設想的東西的最終實在根據」（〈上帝存在的證明〉第一章考察三第一節，II,82）或「一切可能性的最終實在根據」（〈上帝存在的證明〉第一章考察三第三節，II,84）。康德亦稱此「最終實在根據」為「絕對必然存在者」。

<sup>3</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察三第一、二節。

<sup>4</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察三第三節。

<sup>5</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察三第四節。

<sup>6</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察三第五節。

<sup>7</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察三第六節。

<sup>8</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察四第一節。

<sup>9</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察四第二節。

程中他對形上學思惟之基礎之看法。即放棄事物之存有性而只用在存在性觀事物這一特點，因而連構成神之所是的，也只是種種作為材料之事物內容之總體而已。用存在而不再用存有觀一切事物，這是怎樣的一種轉變？現讓我們來討論這重要問題。

在《純粹理性批判》中，康德說：「『是』顯然不是實在的謂詞，也就是說，它並非某物之概念，那能加在一事物之概念上者。」<sup>1</sup>意思是：例如「紅色」這概念，確實是指認某種事物（紅色）的，它也可加諸在另一事物上，如我們說：「這片樹葉是紅色的」。這時「紅色」這概念是「樹葉」這主語之實在謂詞。「實在」是說，是具有真實內容的，如「紅色」加在「樹葉」上，確實述說更多，增加「樹葉」這主語更多內容。換言之，「是」（「存有」）並非這樣的一個謂詞，它非一實在性概念，它非一事物。當它作為謂詞加諸在一事物上時，並沒有增加其內容，並沒有增添其實在性。康德這著名的論旨，是在 1763 年〈上帝存在的證明〉這論文之開首所發現並論說的。正因「是」並非一事物內容，因而就算它加諸在一事物之概念上，是不會增加這事物之內容的。因而說「神存在」與說「神不存在」，有關「神」這一概念內容本身，是沒有絲毫增加或減少的。正因「神」這一概念之內容始終如一，故說神存在與不存在才有意思，否則若對「神」這概念有所增加的話，說神存在與不存在，所指已非同一概念、非同一事物了，就如多一屬性之事物與少此屬性之事物非同一事物那樣。「是」與「存有」非一實在內容，非一事物，非一種實在性。這是康德這論旨所說的。康德這論旨，怎樣針對傳統形上學之思惟？康德所用的是

---

<sup>1</sup> A 598/B 626. "Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne."

“Sein” 一字，雖然亦可譯為「存有」，但意思明顯是從「存在」言<sup>1</sup>。換言之，康德此時已把傳統之「存有」這一意思，轉化為「存在」這意思了。雖然只是針對「存在」言，但其實是亦可針對「存有」這意思而言的。原因在於，傳統所言之實在性有兩大類：從具體屬性內容而言之實在性<sup>2</sup>，及從存有狀態而言之實在性，這後者即一事物之知性 / 感性、實體 / 偶性等存有狀態。從屬性內容言，一事物含有的屬性越多，其真實性越大，其等級也越高<sup>3</sup>，而我們是從這意義而說神之無限性是最高等級之實在，因無限性是從最多屬性這方面言的。至於從存有狀態這方面言時，無論此時是從知性抑作為實體（substance）這一類概念言時，所言的，其實都與一事物其存在樣態或狀態有關：知性（如本質性）與實體性都其實是從一事物其永恆性或持存性這一方面言，因而存在得越久，是較短暫或只片刻存在更真實的，換言之，此時之存有等級或實在性等級，是從存在或存在狀態言<sup>4</sup>的。<sup>5</sup>構成一事物其真實性之存有等級或實在性等級，因而只有兩種可能：或從其所具有屬性之多少言，或從其存在狀態言。兩者構成一事物從形上等級言之存有或實在性。圖示如下：

---

<sup>1</sup> 康德說：「當我們單純考慮一自在及自為之事物之設定時，『是』（或『存有』）實等同『存在』。」（“...sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.”）〈上帝存在的證明〉第一章考察一第二節。II,73。

<sup>2</sup> 即康德所謂的材料（data）。

<sup>3</sup> 史賓諾莎《倫理學》第一部份命題九：「一物所具有的實在性或存在（存有）愈多，它所具有的屬性也就愈多。」史賓諾莎是從反過來這一方面說的。但意思仍然相同。

<sup>4</sup> 知性感性、實體偶性等因而實為一事物之存在狀態而已。

<sup>5</sup> 因而史賓諾莎說：「永恆，我理解為存在本身，當此時之存在是被理解為只能從一永恆事物之界說中必然地推出而言。」《倫理學》第一部份界說八。

實在性或存有等級

「屬性」之多少

從時態言之「存在狀態」

(知性 / 感性、實體 / 偶性等等)

康德論旨所反對的，也就是後者。即無論是怎樣的存在狀態，無論一事物其存在是從本體抑從現象言、從知性抑從感性言，無論一事物是作為實體抑只作為偶性，這一切形上學所區分之物之存在狀態，都無改於一事物之概念，無改於其概念內容，換言之，不增加其所是，亦無改於其存有或實在性。請注意：康德此時只針對「存在」<sup>1</sup>而言，但並沒有針對屬性內容之多少而言。從屬性作推論，仍是可有另一種形上學之可能的。而此即康德以屬性<sup>2</sup>之總集為神所作的推論。從這點而觀，康德此時只承認從屬性內容之多少言一事物之存有，而不願接受其存在狀態作為此事物之存有。換言之，完全不從「完美性」或「存有等級」而觀。而傳統形上學對他而言，正正是基於這存在狀態<sup>3</sup>而論述事物之真偽的。把「存在」不再視為實在性的謂詞，其意義因而是，若連「存在」本身都不是一事物之實在性內容的話，一切其他的、與存在相關的存有狀態，都同樣不能是一事物其實在性內容。而若存有狀態構成一事物之存有等級，那麼，這是說，存有等級（或完美

<sup>1</sup> 因而即只針對存在狀態。

<sup>2</sup> 康德所言之材料 data。

<sup>3</sup> 完美性之等級。

性)並非一事物之實在性內容。這等於,康德已對傳統形上學「存有」這一概念之徹底摒棄,較笛卡爾為甚。而摒棄「存有」這一概念,等於摒棄傳統客體性形上學之核心了。若把「存在」理解為康德義毫無等級性之「存在」,那麼,康德這一語:「[是]」(或「[存有]」)實等同「[存在]」<sup>1</sup>,已總結了全部康德之立場了。而「存有」之根本意思,非從事物屬性之內容言,而實是從一事物之存在狀態言,因而實是從一事物之存在狀態,決定其形上之真偽。而相反,有關一事物,康德只接受其屬性內容是什麼,而不接受形上學有關這些事物之存在狀態所加諸在這些事物身上而以之為此事物之是其所是者。若連「存在」都不能是實在的謂詞,那一切與存在狀態有關之概念<sup>2</sup>,都因而並非實在謂詞,不能加諸在一事物之概念上,以為有增其實在性或真實性者。康德這否定「存在」為實在謂詞,因而實等於否定一切存有等級或實在性等級,除非這時之等級,是從多少言,是從部份與整體言。也因為事物之實在性再無存有等級,其一切屬性內容,因而都同落為材料(data)而已,即後來《純粹理性批判》所言之「經驗雜多」這類事物。

康德這有關「實在性」概念之轉變,與形上學觀法上根深蒂固的「思想與事物」或「思想與存在」這二分有關。表面上當柏拉圖劃分知性與感性、或笛卡爾判分開心與物時,思想與事物存在已被分割開來。事實其實不然。思想與事物存在之真正分割開,只在康德中始真正完成。當笛卡爾提出心物二分時,心靈對他而言,仍是另一存在著的事物,一作為實體而存在的事物。相反,

---

<sup>1</sup> 〈上帝存在的證明〉第一章考察—第二節。II,73。

<sup>2</sup> 如實體、偶性、知性、感性等。

物體之所以為物體，非只是存在的材料而已，而是一種與心靈思惟有關之事物，因事物一旦具有本質或作為實體存在時，這事物之本質性或實體性，其實只是思惟獨有之對象，是唯有思想始能認知者。這樣的事物，已非單純存在的材料，非感官對象，而已是一心靈對象，一心靈物了。這時之本質性或實體性事物，是透過心靈始顯露的。換言之，直至康德，雖表面上已有心物之判分，但事實上，兩者仍是結合著的，心與物沒有完全分割開來：心是一存在事物，而事物其存在或存有狀態又是思惟性質的。如此而心靈仍是一存在事物，一實體，一靈魂，而事物各由其本質及實體性，仍是思想性、心靈性質的，非純然物質性或材料性之存在。直至康德，這心物性質始首次完全分開：心靈只是純然思想而已，心靈中之觀念也只是純然可能性而已，而心靈自身並非實體，也非靈魂。同樣，事物從存在言，也只是純然的材料，甚至只是種種毫無本質性的「某物」(etwas)而已，即在《純粹理性批判》中稱為「雜多」者。<sup>1</sup>所謂雜多，指的是無本質、無實體性的純然給予物，一種單純存在的某物。康德「存在並非實在的謂詞」這一論旨，與其對思想與存在之絕然分割，因而是一體之兩面。從這點言，康德實對立了形上學之基本論旨：巴門尼德之「…思想與(思)存有，這是同一之事情」及笛卡爾的「我思故我在」。二者都試圖把思想與存在結合起來。<sup>2</sup>當康德在〈上帝存在的證明〉提出「可能性」及「材料之給予」等概念時，康德實已不自覺地完成或假設了這思想與事物存在之完全分割了。故因而若沒有任

---

<sup>1</sup> 事物仍有「標誌」或「特性」(Merkmale)，但沒有本質或本性。此後者是從知性言，非如標誌或特性，仍是從事物之經驗特性言的。這「標誌」或「特性」概念，與「某物」(etwas)這概念，同見於〈上帝存在的證明〉及《純粹理性批判》。

<sup>2</sup> 正因結合起來，故事物與存在均有真實性等級。

何材料之給予或存在，思想及一切可能性<sup>1</sup>即等於零。如此，一切可能性不復可能。思想非一有其自身之存在者，非一實體，故若沒有存在事物，思想由得不到內容，是無從發生的、不存在的。「事物存在非思想性的」，與「思想非一存在的事物」這兩論旨，貫徹著康德之全部哲學並為其所首創。而傳統形上學之所以可能，正在於沒有這思想與存在事物之徹底劃分；甚至相反，實內裡肯定這二者之結合。因而所謂事物之存有等級，實即把思想高於物體這一等級事實，投射在事物身上所形成的等級：越是知性的事物，則越是真實的，其存有等級亦相對地越高。這西方真理傳統，實是建立在思想之優位性的；無論是存有、本質抑真實性，都只是思想性質的，用康德之說法，即只是思想之範疇，非事物作為事物本有的。而若還原事物作為無等級之材料時，事物本身是無所謂真理性，事物本身無本質、實體、存有等真實性之等級故。同樣，此時之思想本身，在材料之外而言之思想本身，也相應地失去其在傳統中所有之真理性，思想再無直觀真理之能力，而只是基於材料之給予時形式上的思惟功能，如後來在《純粹理性批判》中所言之分析與綜合功能等等。在這思想與事物兩者同時失去其真理性之向度時，或在真實性失去其存有向度而落為單純的存在與否那樣的真實性時，傳統形上學不得不告終結，因形上學正只在探求從事物方面言，其思想素質所體現的真理性。不過，這形上學之告終，仍非單能在這〈上帝存在的證明〉一階段中完成。這一階段仍在證明上帝存在，仍試圖提供這證明之基礎。甚至，這形上學之告終，也非能在下一階段達成；《論感性世界與知性世

---

<sup>1</sup> 可能性是從可被思想思及這方面而言的。

界之形式及原則》這論文仍在討論「知性世界之形式及原則」故。至於《純粹理性批判》能怎樣達成此徹底改變，我們下面再作討論。這裡的思想與存在之絕然分割開來，是問題之開始而已。若我們返回康德前期這〈上帝存在的證明〉論文，康德之所以仍論証神存在，原因在於，此時康德仍未能解釋為何材料存在。即康德仍困囿於未能說明這給予如何可能。故神正是這給予之實在性之總集而已，即「一切可能性或可思性之最終實在基礎」<sup>1</sup>。從這一結論，我們可以看到，此時康德仍未能分辨現象與本體界二者之獨立性，因而縱然事物世界已是一存在世界而非存有界，然康德仍把這存在世界視為本體界，或最低限度，現象與本體仍然接續著，非分別開來。之所以未能作這樣的區分，原因就在康德此時仍未能發現思惟之主動性、未能明白此思惟所思之對象，只能是現象而非物自身故。

康德這思惟與存在之絕然分割，視思惟非自身存在事物，及事物存在非思想性的，其實是整個問題的一半而已。另一半，其完全完成，必須同時論說以下兩點：一、思想非單只非自身存在，它更不能認知任何在其自身存在之事物；同樣，二、事物存在不只是非思想性而已，其存在是不能為物自身而只能為現象的。換言之，「存在與存有」，這只是問題之前一半；「存在與現象」，<sup>2</sup>這則是問題之另一半。這與現象有關之問題，是《純粹理性批判》之問題，是在「現象」被確立後之問題。而現象能被確立之可能

---

<sup>1</sup> 見〈上帝存在的證明〉第一章考察三。這「一切可能性或可思性之最終實在基礎」（“...der letzte Realgrund alles Denklichen...”，“...den letzten Realgrund aller Möglichkeit”），亦稱為「主要」或「第一基礎」：“Hauptgrund”〈上帝存在的證明〉第一章考察三第一節。

<sup>2</sup> 或「存在與物自身」。



性，至 1770 年《論感性世界與知性世界之形式及原則》這升等論文始被發現。現讓我們討論這第二階段。

## 1770 年之《論感性世界與知性世界之形式及原則》

這在批判期前有關形上學之最後一篇論文，第一次在哲學思想史上對「現象」作獨立的肯定。在這論文中，康德已提出了下列新的觀點：現象界（感性界）與本體界之分、感性能力與知性能力之分、感性知識與知性或理性知識之分、事物對象之雙重根源<sup>1</sup>、直觀、純粹直觀及智的直觀等概念之分別、「質料」作為提供雜多與「形式」作為組合功能之分別，因而繼之而有之分析與綜合活動之分別，前者為分解至最簡單者，後者為形成所謂「世界」者等等。這些觀點，都是《純粹理性批判》全部繼承的。但在這論文中，最重要的，莫過於現象界之構成這一理論。從論文之標題可看出，康德所處理之問題，正是感性界與知性界其構成時背後之形式與原則這一問題。在這論文中，康德已提出在《純粹理性批判》中「超驗感性論」有關時空之全部論證<sup>2</sup>，及時空作為現象之形式這理論了。我們都知道，康德這一時空作為感性界或現象界構成之形式這一理論，在形上學史中，是前所未有之創舉。原因在於，在康德前，現象界或表象界，只能以本體界或實體世界作為其唯一依據，現象與表象只能是本體或實體之現象與表象而已，是不可能在本體界外之獨立性的。正因如此，傳統

---

<sup>1</sup> 即心靈一方面只是「接受」事物之「質料」，但另一方面，心靈亦主動「提供」其組合之「形式」。

<sup>2</sup> 《純粹理性批判》除述說空間與時間之順序互換及論證更精簡外，其他幾近全沒有改變。

哲學都否定現象界其真確知識之可能。康德之發現正好相反。康德指出，現象界之形成，是完全獨立於本體界的；現象界之形成，其背後是有另一獨立根據的。這篇論文分為五個部份<sup>1</sup>，有關現象界或感性界之形式這第三部份開首便說：「宇宙形式的原則，是含有一普遍連結的根據，憑借它，所有實體及其狀態從屬於一個被稱為世界的整體。感性世界形式的原則，則是一包含著所有作為現象的東西其普遍連結的根據者。知性世界的形式承認一個客體的原則，也就是說某個原因，憑借它，一切在其自身存在的事物被連結起來。但是世界，若被視為現象界時，也就是說，是與人精神中之感性有關時，除一種主體性形式原則外，它不承認其他的形式原則：這主體性原則是心靈的一種法則，憑借它，所有能為感官對象的事物（透過它們的性質），顯現為必然地從屬於同一個整體。（…）現象宇宙的這些形式性原則——絕對第一及普遍的原則，那同時構成在人類知識中所有感性事物之模式與條件者，一共有兩個：時間與空間。這正是我現在要說明的。」<sup>2</sup>從這引文中，我們可清楚看到，一方面這構成現象之形式原則是在主體身上，非在客體上；但另一方面，這樣的原則是作為「根據」出現的，換言之，現象界是有其自身根據的，其根據非在本體界上。這現象的根據，即時空這兩形式性原則。視現象有其自身之根據與原則，這在哲學史中是史無前例的。由於現象是立於主體時空這兩形式或原則之上，而非立於本體界上，故現象界之形成，可說是完全獨立於本體界的，其形式之根據，在人類主體之心靈上，

---

<sup>1</sup> 題目如下：一、論一般世界這概念。二、論感性事物和知性事物的一般區別。三、論感性世界形式的原則。四、論知性世界形式的原則。五、論在形上學中感性與知性知識之方法。

<sup>2</sup> 《論感性世界與知性世界之形式及原則》第三章第一節（§13）。II,398。

非在本體界中。是人心靈之時空形式促成現象之為現象，非現象相關於本體而言為現象。現象這獨立性，使有關現象之知識亦相應地獨立開來。在知性理性真理外，首次出現另一種真確之知識：成官對象之知識。康德在這論文第二章 § 12 中，用斜體字體著重地說：「因而有一感性事物之科學」<sup>1</sup>。強調「科學」一詞是說，傳統認為感性事物（現象）是不可能具有真確知識之可能的，康德相反，由現象之擺脫本體之依附關係，感性知識亦獨立開來，成為一種具有科學真確性之知識。康德甚至說，這種直觀的知識，由於其直觀是源始的（*originarius*），非依附於他物的，故「它提供了一極為真確的知識，且同時是一切其他知識（或科學）的最高確實性之模範。」<sup>2</sup>康德替現象尋得一本體界外之獨立真實性，與他在人類心靈中替感性能力提供一別於知性之獨立真實性，是一體之兩面。我們可以理解，《純粹理性批判》之有「超驗感性論」，實顯示這一現象論在康德思想及哲學史中之重要性與原創性。一方面，由現象之獨立成就，事物可單純作為經驗事物而真實，因而以探究本體事物為本之形上學之真實性，便失去其獨有的地位，其真實性甚至可被懷疑，這是後來《純粹理性批判》所致力。而另一方面，在人心靈中，感性能力亦獨立出來，除有其自身建構之主動性外<sup>3</sup>，在以後知識單純回歸現象知識時，亦同時為心靈其他認知能力必須回歸之基礎，否則這些能力便沒有

---

<sup>1</sup> *Sensualium itaque datur scientia*。第二章 § 12。II,398。

<sup>2</sup> 《論感性世界與知性世界之形式及原則》第二章 § 12。II,398。康德甚至嘲諷地說：「從這裡我們可看到，在什麼意義下，那些從愛利亞學派得到啟發的思想家們，會認為應當否認現象之科學知識之可能。」

<sup>3</sup> 即時空作為感性形式對現象作為現象之建構，因而現象之所以可能及其基礎，由物自身轉移在心靈主體自身身上。這是現象之所以真正獨立地形成之唯一基礎。「超驗感性論」之主要意義，正在此。

真實的對象之可能，因在現象中之一切真實對象、一切直觀，對人而言，只由感性能力接受進來而已。傳統以感性為虛假，並必須依附於較高之知性能力，在康德中，一轉而為相反：感性對象始是唯一真確之認知對象，因而一切其他認知能力，最終仍必須回歸於感性之中，始具有其真實意義。

這 1770 年論文之所以能確立現象，其原因明顯在於康德發現時空作為現象形式之主體性基礎。這是說，康德已發現其獨有有關「形式」這一概念。「形式」<sup>1</sup>這一概念，在古代中，亦是作為希臘文 *eidos*, *morphe*, 甚至 *ousia* 等詞之翻譯。這時，「形式」一概念並非指認事物之外表時之形式，而是指一內在原則，藉著這本質性原則，一物質事物得以實現其確定之本質者。從這本質性原則言，決定一事物之本質者即為其「實體性形式」，而非決定一事物其本質者則為一「偶性形式」。「形式」一詞作為「模式」(*schema*) 解，是在後來之事，特別是在機械學及十七世紀邏輯學出現之後。此時，「形式」一詞始用以形容外表形狀及物體之構造與結構。康德把「形式」視為一種連結關係，使事物形成一整體性，亦是從這後一種意思而來。而之所以能以此形式概念取代傳統把形式等同一事物之本質或實體性原則，原因在於，此時之事物，只是作為材料出現，其本身是毫無實體性或內在本質性決定原則的。正因如此，這些事物才必須以形式使它們成形，成為確定的事物。而我們也說過，事物之作為無內在原則之單純材料，是〈上帝存在的證明〉所提出的。差別只在於，在〈上帝存在的證明〉一文中，康德確實仍未能從認知能力見任何連結之可能，

---

<sup>1</sup> 拉丁文之“*forma*”。

仍未能成就其「形式」這一概念。面對作為材料之「質料」，故必須神作為其總集，類同客體實體性之總集。此時之形式，也只是在思惟中之可能性而已，非具有主動性或連結功能之形式。這總集義之整體性，直至 1770 年才被「形式」與「整體性」兩概念所取代。

之所以能確立現象之獨立性其另一條件，在主體之感性能力上。我們說過，在這 1770 年論文中，康德亦同時區分後來在《純粹理性批判》中感性與知性能力這二分。這感性與知性能力之二分，亦回應我們上面所討論過有關思想與存在之二分之問題。當思想不再具有存在性或實體性，而存在事物不再具有思想之素質<sup>1</sup>時，此時之思想與存在事物，一者即為純然之組織性形式功能，而另一者即為有待組織之質料。思想作為思想，與材料作為材料存在，是與這形式與質料之二分有關的。形式非自身為實體性之存在，而材料自身亦無任何形式。形式非心靈實體，而材料亦非在其自身之物體。但問題是，雖然康德此時已清楚知道，作為質料而言之材料是沒有存有等級的，但始終，在〈上帝存在的證明〉中之神，與在 1770 年論文中之知性世界，仍都是本體性的存有事物。這是說，縱然康德已把現象或感性界與本體界分割開來，雖然康德已成就了現象與感性界之完全獨立性，甚至已去除了存在事物之存有等級，然康德沒有因為這些發現而限制知性能力，如後來對純粹理性作批判那樣，使知性能力限定在感性範圍內，從而完全否定知性世界或本體界之可能。對 1770 年之康德來說，感性能力所對的是現象界，而知性或理性能力所對的，是知性世界

---

<sup>1</sup> 實體性、本質性等完美等級。

或本體界。這說明一點：在後來《純粹理性批判》中達成對本體界、物自身等之摒棄，非從現象之確立便以為足夠。現象確立是現象自身之事，與本體界是否可能毫無關係。就算證明了現象之根據，就算說明了存在之無等級性，都不代表知性界不可能<sup>1</sup>。相互獨立不代表相互取代之可能。現象之問題始終歸現象所有，而知性之問題始終必須在知性中解決。因而始有《純粹理性批判》。除非對理性及知性能力有所限制，否則是無以摒棄形上學及其世界的。換言之，現象與知性之位置必須互換：傳統現象必須依附在本體界上，今現象獨立開來；相反，傳統知性能力是一獨立於現象之外之真理能力，今知性能力縱然仍有其在知識中之種種主動性，但其真理性必須依附於現象上，並以此作為其唯一範圍。在現象界成為獨立的世界後，現象界更必須成為唯一的真理世界。現象界之完全朗現，其獨一無二之真理性，因而只有在《純粹理性批判》中始完成。現讓我們討論這過轉。

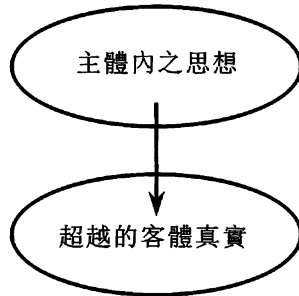
## 過轉至《純粹理性批判》

形上學所探求之真理，都單純由思想所達至。除透過純粹思想外，沒有其他方法或途徑。而在未有主體出現前，思想仍無它的限制與定位，而能隨著對象而自由地進行。一旦有主體，思想只落為主體之思想，因而亦有它所源自的範圍與限制。我們說過，就算在笛卡爾中，由於思想是在主體這範圍內的思想，故必然面

---

<sup>1</sup> 換言之，現象界之確立、存有作為存在、思想與存在終極地二分、感性能力之主動性、時空作為感性形式與原則等等之發現，是仍未足以去除傳統形上學中之本體界的。

臨思想之極限這樣的問題。此時假若仍有形上學之可能，換言之，在主體內之思想有能達至在主體外之客體事物之認知，無論這一推論過程怎樣，我們是可把這過程簡單地圖示如下的：



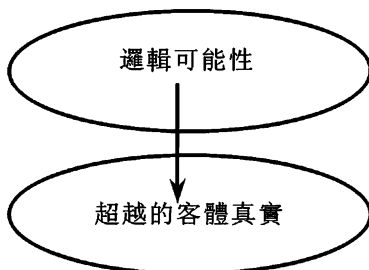
形上學是否可能，就在以上這一推論關係上。康德在〈上帝存在的證明〉一論文把這思想視為在觀念中所思內容之可能性，而說，要使這思想所思之可能性能作為客體真實之推論，除非此時之思想可能性，是從其總體而言的，非從任何一個別之觀念而言。這條件是針對傳統形上學推論言的。因傳統單從「神」一觀念便試圖推論至其存在之真實。傳統這一種從單一觀念而作之推論，我們稱為「有限觀點」，即從有限的、只是一部份的思惟內容而作的推論。康德那時的推論相反，是從全部思惟內容作為前提而作之推論。這全部觀念內容，我們稱為「全體觀點」。之所以康德認為全體觀點始能推論出客體真體，原因也單純在於，若從全體觀點而言，外在客體任何真實都不存在的話，我們主體內之觀念或思想可能性根本不可能發生。那麼，傳統又怎樣能基於單一觀念或單一可能性而推論？原因在於，此時所作之推論，除了是

有限觀點這條件外，還用了另一條件：即其推論是靠邏輯可能性而作的推論。舉例說，假若把「神」定義為「最完美的事物」，而「最完美的事物」必涵蘊存在的話，說神不存在這是矛盾的。換言之，這一推論一方面從有限觀點推論，而另一方面運用邏輯可能性而作推論，推論是藉著矛盾而進行的。同樣，在笛卡爾的論証中，神作為「無限實體」若只根源於我們作為有限實體，這是邏輯上不可能的。因而這些傳統論証，都是基於單一觀念（有限觀點），並從這觀念之邏輯可能性而作的推論，而非從這些可能性所代表之內容之全體而作的推論。康德的推論與此相反。康德依據全部內容之總集（全體觀點），不需理會這些內容實際上是什麼，以此內容作為可能性，必然涵蘊客體之存在。正因是全體實在內容，故可推斷為神，若只是任何某些內容，就算是「神」這一觀念，就如「飛馬」這一觀念內容一樣，都無法就此而結論其必然存在。任何單一或某些觀念都無法涵蘊其存在之必然性，唯全部觀念之內容則可，因全部觀念內容，終究必來自一實在基礎，否則根本不可能發生。對這傳統與康德各別之推論法，我們分別圖示如下：



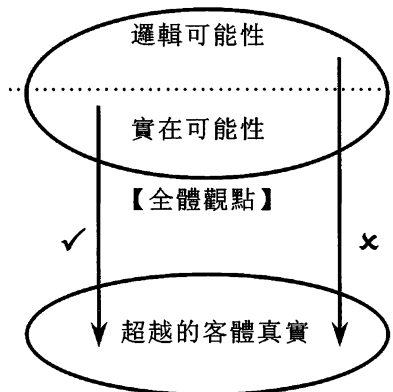
傳統存有論論證：

【有限觀點】



康德前期 1763 年之存有論論證：

【有限觀點】



我們之所以對這問題再加以論述，因這是《純粹理性批判》問題之關鍵。我們說過，在把存有轉化為存在、因而去掉了事物

實在性之存有等級時，康德仍可有客體形上學之推論可能，這代表，康德《純粹理性批判》所作的，就是對這一康德自身的形上學可能性的最後反駁。若 1770 年論文所成就的，只是現象界之獨立性，從其仍有本體界之可能，因而沒有完成對客體形上學之推翻，那麼，這工作只有在《純粹理性批判》中始可能完成。而其方法就正在於，對康德自身前期所提出之形上學可能性之反駁。而這關鍵就在於：如何說明全體觀點下之思惟狀態，不可能達至對客體形上學之推論可能。這樣地陳述，只是問題之一部份而已。若返回《純粹理性批判》自身所提問的方式，問題實不只於此。原因在於，康德前期仍未成就其主體性哲學；1770 年論文已見這主體性哲學之開始，但沒有認為這認知主體之思惟，不能達至客體形上學之可能。此時甚至相反地試圖指出：「形上學有關感性和知性（知識）的所有方法，都首先涉及這一根本性原則：必須審慎地提防，不要讓感性知識特殊具有的原則越過自己的界限，並且影響到知性的知識。」<sup>1</sup>那麼，1770 年論文與《純粹理性批判》之差異在於，1770 年時康德仍未有「超驗」（transzendental）這概念。換言之，康德此時之主體能力，仍如傳統一樣，如笛卡爾之主體一樣，是一客體地存在者。感性與理解力這些能力之分，是作為這樣的主體其能力之劃分，因而像時空或純粹理解力<sup>2</sup>的概念，如：可能性、存在、必然性、實體、原因等等<sup>3</sup>，雖已被視為非「天賦」或與生俱來的，然仍只是「獲得的」。「天賦」與「獲取」這些詞彙，反映此時之主體仍是客體性的，如一精神實體之

---

<sup>1</sup> 《論感性世界與知性世界之形式及原則》第五章 § 24. II,411.

<sup>2</sup> 康德此時把形上學建立於純粹理解力這一能力上。從理解力之仍有純粹之可能，可見此時康德仍是為形上學之可能而思的。

<sup>3</sup> 見第二章 § 8. II,395. 康德此時明顯未對這些概念作如範疇表系統的分析。

存在那樣。概念之為天賦的，表示其仍有客體地真實之可能。但又因康德已略有主體之真實之可能，最低限度，從時空與現象之確立而言，主體確實有其獨立真實性，故康德在不欲把這些概念視為「天賦」時<sup>1</sup>，只能稱之為「獲取的」。唯此時之獲取，非從經驗或任何客體抽取出來，而是精神對其自身在運作時之內在規律之一種抽取。因而是由自身反省而得之一種獲取。若是由精神自身對自身之活動之反省而獲得，這已暗指一種從功能作用而言之主體性之出現，唯這樣的超驗主體，此時仍是作為一精神體地存在之主體，是這樣作為精神體地存在的主體之活動而已。明白這些後，那麼回到我們的問題。康德《純粹理性批判》與〈上帝存在的證明〉一論文在主體問題中之差別，怎樣影響對形上學知識之摒棄這一問題？在〈上帝存在的證明〉一文中，作為代表思想可能性這一方面，因仍未劃分為理解力的概念與理性的概念，故問題只在是有限觀點抑是全體觀點這差異上。但在《純粹理性批判》中，一旦觀點（概念）之有限性與全體性依據主體之能力而分為範疇與理念時，此時對等於全體觀點的是理性之理念<sup>2</sup>，因而我們很容易明白，康德《純粹理性批判》中之「超驗辯証論」部份，必然是以解決此全體觀點下之形上學為目的的。但問題是，對等概念之有限觀點之「超驗分析論」這有關範疇之部份，難道就只因是概念之有限觀點因而便無形上學之可能錯誤嗎？在〈上帝存在的證明〉中固然已說明在有限觀點下，形上學之推論是不可能達成的<sup>3</sup>。但換到《純粹理性批判》中之範疇這情形時，範疇

---

<sup>1</sup> 即客體地真實。

<sup>2</sup> 理念是從作為條件之總體而言全體性（Allheit）或總體性（Totalität）的。見《純粹理性批判》A 322 / B 379。

<sup>3</sup> 再一次簡單述說其原因：在任何單一概念中，除非此時其內容之實在性等級成立，

作為非條件之總體因而對等有限或有定限內容之概念時，是否就因此而無形上學問題？明顯不是這樣。原因在於，在〈上帝存在的證明〉時期，康德仍未有主體這理論，因而亦未有範疇這一種概念。在〈上帝存在的證明〉中之概念，仍未分為主體內之先驗概念與從經驗而來之後驗概念這類分別，因而概念中之實在性，也沒有作類似劃分。這時概念中之實在性內容，都只單純視為外來的，非思想所有，故實在性有賴給予的質料或材料基礎，換言之，有賴神。康德故也從此而證明神必需存在。但問題是，當康德後來分別出思想中之屬主體之概念<sup>1</sup>與來自經驗之概念後，並且，這屬主體本有之概念真正就是傳統形上學之存有概念時<sup>2</sup>，這些存有概念之範疇，當它們是作為對象之可能性甚至是建構經驗界之必需基礎時<sup>3</sup>，依據道理言，是應建構出一對應其概念內容之對象的，換言之，像「實體」這範疇所使可能的對象，應就是實體作為對象，就算此時之觀點是一有限觀點。我們意思是說，一方面作為全體觀點之理念自必然有其形上學問題，但另一方面，連本只是有限觀點之範疇同樣亦有其形上學之問題，因縱然是有限觀點故表面上不應推論出客體真實，然此時作為有限觀點的概念，是使對象可能時之範疇，這概念之建構性功能，加上此時其內容之存有性，故仍是會造成存有上之真實的。問題因而出在範

---

否則是不可能涵蘊任何形上真實的。形上真實正是這樣的等級中之最上者故。

<sup>1</sup> 先驗概念，範疇。

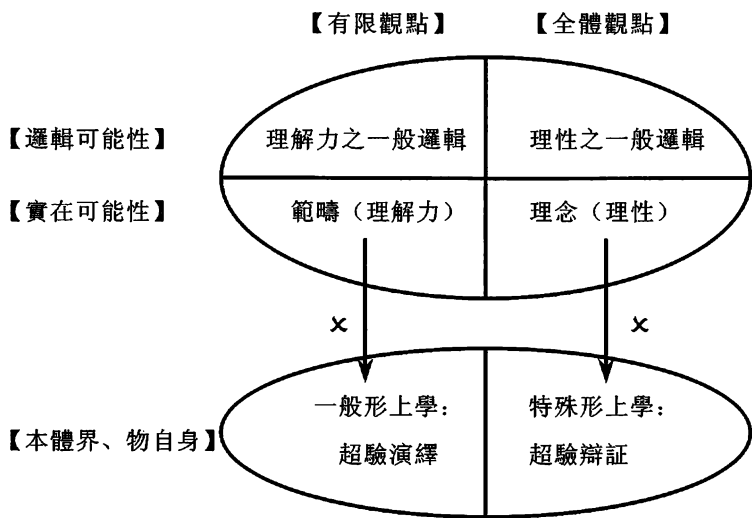
<sup>2</sup> 範疇即為傳統形上學之主要有關存有之概念，換言之，存有論之基礎概念，如下：統一性、多樣性、全體性；實在性、否定性、限定性；實體性與偶性、因果性與隸屬性、共體或交互作用性；可能與不可能、存在與不存在、必然與偶然。存有因而有四面相：量、質、關係，與模態。

<sup>3</sup> 使經驗可能，這正是範疇之功能。

疇這種概念之形態上<sup>1</sup>，非因其觀點之有限性。而在〈上帝存在的證明〉一文中，康德是仍未有範疇這理論的。

有關一切客體性形上學推論之摒棄，在《純粹理性批判》這階段，因而有二，而這對應概念之有限觀點與全體觀點：一者為使一般形上學（存有論）不可能，而另一者為使特殊形上學（理性自然學、理性宇宙論、理性神學）不可能<sup>2</sup>。我們把《純粹理性批判》這立場圖示如下，而這是對應前述兩圖的：

康德《純粹理性批判》對形上學之觀點：



這是說，《純粹理性批判》中之「超驗分析論」這一部份，是

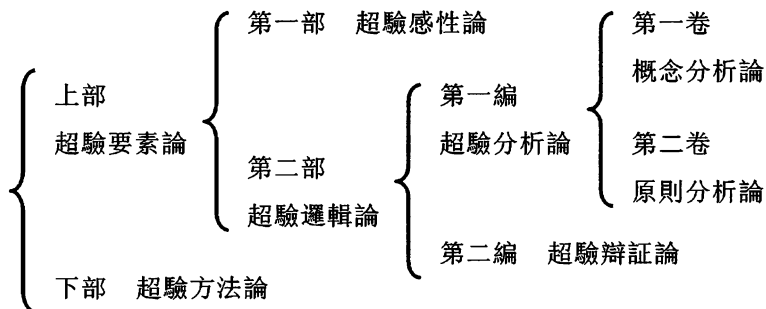
<sup>1</sup> 即其建構性功能與其存有內容。

<sup>2</sup> 有關康德對形上學之劃分，見《純粹理性批判》A 846 / B 874。

揆負著兩個功能的。一方面它必須說明超驗主體是什麼、其構造是怎樣的，因而從這主體性之構設中，怎樣說明經驗界之可能。但另一方面，這使經驗可能之主體性，怎樣不會因其建構而建構出一本體世界。換言之，怎樣說明這建構只是與現象有關，而非與本體界或物自身有關，因此時所運用之範疇，是種種原本與本體有關之存有概念，或就是原先傳統本體性概念之主體化。對這問題之回答，即著名之「模式論」<sup>1</sup>這部份，也就是我們以上所述說有關有限觀點與形上學之問題。「超驗分析論」這反面功能，因而是對理解力之限制，如同「超驗辯証論」是對理性的限制一樣。

那麼，《純粹理性批判》的整體結構是怎樣的？

在討論前，我們先把《純粹理性批判》之結構簡略圖示如下：



《純粹理性批判》之勾勒如下：

若撇開「超驗方法論」不談，《純粹理性批判》主要由「超驗要素論」所構成。「超驗要素論」即從認知角度言主體與其可知對

<sup>1</sup> Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

象之全部層面與關係。因在西方思想中，存在首先是從知識角度而言之存在，故康德這裡有關認知主體與其對象關係之研究，實即存有論<sup>1</sup>。即從存在或存有言，對一切「有」之分析。這裡所謂的「有」，對康德而言，也只是現象之「有」。雖理論上康德無法說本體不存在，但如同我們也無法證明神不存在那樣，本體界之「有」，雖非對康德而言理論地無，然是事實地無，即從其體系內部之理論需要言，是不存在的。而有關現象界之基礎之說明，即論空間與時間之「超驗感性論」這部份。在這部份中，一方面說明空間與時間乃心靈主體之感性先驗形式，因而實同時首次確立主體之存有論位置，即一「超驗主體」之意義及其位置；而另一方面，藉著這主體之超驗性<sup>2</sup>，首次確立現象之獨立實在性<sup>3</sup>。這一點，康德已在 1770 年論文基本完成，《純粹理性批判》只是更完整及更準確地重論而已。在「超驗感性論」之後，即進入《純粹理性批判》最主要部份：「超驗邏輯論」。在傳統，心靈之認知能力主要與感性及知性這兩能力有關，康德也不例外。若「超驗感性論」為康德對感性能力之論述，論述一在歷史中，首次具有超驗功能之感性，那麼，對等地，在「超驗邏輯論」中所論述的，即為廣義的理解力或知性，而這是由理解力（狹義的）、判斷力，與理性這三知性能力構成的。這三知性能力，是狹義的思惟能力，即透過概念而作之理解，透過判斷而對概念及其原則進行運用，

---

<sup>1</sup> 「我們從狹義言之形上學，是由超驗哲學（Transzendentalphilosophie）及純粹理性的自然學（Physiologie der reinen Vernunft）構成。前者只考察相關乎一般對象而非（特殊）被給予客體之所有概念及所有原則體系下之理解力與理性（即存有論）；而後者（……）」A 845/B 873。

<sup>2</sup> 主體之「超驗性」正是本體界其「超越性」之反面。

<sup>3</sup> 而這，我們說過，是以空間與時間（感性之先驗形式）為基礎而達至的。

及透過理性由條件至無條件者之推論過程。理解、判斷及推理這三種思惟過程，即理解力、判斷力，與理性這三種知性能力之基本作用。由於人類思惟都是藉著概念而進行，是一種概念化之思惟狀態，概念故可說為是構成思想之為思想之本質，其核心。故從概念這一角度而觀，理解力便是相關於概念本身之能力，判斷力則是對概念及由概念而成之原則之應用能力，而理性則是把概念尋求其至無條件、至整全狀態（因而成理念）之能力。在《純粹理性批判》中相關於這三個知性能力的部份分別為：「概念分析論」、「原則分析論」<sup>1</sup>及「超驗辯證論」。問題是，在這「超驗邏輯論」部份所討論的概念，並非一般概念，如同在「超驗感性論」部份所討論的，也並非一般的形式。這兩部份所討論的，都是先驗的形式與概念。這是什麼意思？康德的哲學，也就是主體性哲學。笛卡爾《沉思集》中之主體，是從一客體與主體並置時之一種主體，一作為客體而言之主體；而笛卡爾前期《指導心靈探求真理的原則》之主體，雖非與客體有關，但正因與客體無關，故此時之主體，也只是求在種種直觀自明之虛構構設中之真理而已，這真理不能視為客體本身之真理。《沉思集》所追求的，仍只是客體義之真；而《原則》所能達至的，只是主體義之真。主體與客體在真理上始終仍未融合為一。這融合，至康德始成就。康德把本是超越或本體義之客體轉化為作為現象之客體，此時之現象，是具有客體真理性的。與此同時，主體非對立於客體而言之主體，而是完成客體之為客體時之一種主體。客體之為一在其自身獨立之客體，在傳統中，都是從兩方面言的。一從其在時空中

---

<sup>1</sup> 以上兩部份合成「超驗分析論」。



之獨立性言，而另一從其作為實體言。從其在時空中之獨立性言，因所謂另一者，基本上是從在時空中之另一者而言的；時空實構成我與另一者存在之媒介，構成我與另一者各自獨立存在的條件與事實，特別當時間與空間本身也都是獨立在其自身存在的事物時。因而存在之有限性，往往也是從在時空中之有限性而言的。從這點言，時空確實構成客體之為在其自身客體之第一種條件。除時空外，客體之為獨立的客體亦是由其作為實體性事物所致。事物是作為實體，並具有作為實體的一切關係時<sup>1</sup>，始被視為是客體地獨立的。作為實體的客體，是本體的，是在其自身的，是超越的（transzendent）。總括而言，構成客體事物之超越性或本體性，故一在時空，一在「實體」等存有狀態上。若時空本身是客體地、在其自身地存在，那麼，在時空中之事物也必然是本體地、在其自身地存在的。同樣，若「實體」等確實是事物之存有狀態，那這些事物也就是在其自身或本體的。若不欲承認如此客體之在其自身或本體性，若不欲承認客體性形上學之可能，康德因而必須證明兩點：一、時間與空間是主體的，非客體的；換言之，只是「形式」，非客體地存在的真實事物。二、「實體」等只是主體的「概念」，非客體對象本有之存有狀態。能證明這兩點，事物作為物自身這樣的客體真實便不再可能。於此，把時空與實體性等視為是主體心靈自身的是說，這些事物，是先驗的（a priori）。「先驗」字面上意指先於經驗。因對康德而言，一旦沒有作為物自身之超越真實的話，餘下作為客體方面的，也只是現象而已，即經驗事物作為客體對象而已。此時，作為客體而相對於主體的，也

---

<sup>1</sup> 如因果性、共體之交互作用性等等。

即此經驗現象而已，非作為物自身之客體。而任何事物，若對主體而言是外來的話，那也只能從經驗而來，別此而無他。相對而言，若一事物非從經驗而來，那也只能從主體自身而來，即源自心靈本身，而這樣的事物，故為「先驗」的<sup>1</sup>。時空作為感性事物之形式，因是源自主體而非來自客體，故為先驗的。其之所以為「形式」，我們已說過，因時空對康德而言，非在其自身之事物，故為「形式」。同樣，像「實體」等概念，之所以為概念，因實非事物本身之存有樣態，而是來源於主體的，故為概念。這些概念，如時空一樣，非來自客體經驗，故亦是先驗的。這些先驗概念，因其源自主體心靈自身，而我們又說過，一切概念基本上均是理解力之事，以理解力為基礎，故這些先驗概念，亦稱為理解力之先驗概念。這些理解力之先驗概念，因非只是與某些特定事物有關，而是與一切事物之存有樣態有關，故亦簡稱為「範疇」（Kategorien）。構成事物之存有樣態之「時空」與「實體」等二者，從其均為先驗形式與範疇（先驗概念）言，表示，構成任何事物之存有樣態，是主體之事情，非客體對象自身之事，故事物只是現象物，非物自身。康德之所謂主體性哲學就在這裡了。主體所指為人之心靈。然之所以稱為主體，因這時之心靈，無論其內部是怎樣組成、具有怎樣的能力，這樣的心靈都基本上是確立在「我」或「我思」這作為一切最高及最終根據之「自我意識」

---

<sup>1</sup> 康德對「先驗」解說為是「普遍」及「必然」者，這只是從相對於經驗事物之「偶然性」而言而已。不過，這「普遍」與「必然」之目的是為取代以往本體存有上之客觀性的，是為提供給現象事物在其經驗之偶然性下其真理性之可能的。這真理性之可能，就在主體種種先驗之要素上。若主體這些要素確實是對象構成的條件，而作為源於主體而非源於經驗，因而有其「普遍性」與「必然性」，事物縱然是現象事物，仍是真實的，仍可為知識之對象，因具有「普遍性」與「必然性」故。

上者。是從這「我思」之作為一切最高根據而言主體或主體性。但問題在於，當我們說笛卡爾之「我思」仍未能達至康德「我思」之主體性時，這是因為，笛卡爾未能如康德那樣，明白這樣的「我思」能為一切事物其存有之最終根據。笛卡爾之「我」只能對自身或自身真理言而為根據，但不能對非我之客體世界言而為根據，因而非主體性哲學之完成。但問題是，康德從什麼意義言能以主體為一切事物其存有之根據？這是因為，康德看到所謂「我思」實非只是一對立客體而言特殊的「我」，其「思」也非只是在意識中之特殊活動，如笛卡爾所說的：在此時此刻之「在懷疑、在理解、在肯定、在否定、在願意、在不願意、也在想像、及在感覺」等之種種具體意識活動<sup>1</sup>；康德之「我」，是一最高連結（Verbindung）者，在我之意識下所能達至之一種最高統一<sup>2</sup>。而「思」更非只是具體的意識活動，而是在這「我」之統一下，思惟在其運用中，層層連結之功能與作用：無論是概念之連結，抑事物在時空形式下之整合關係。事物都處處體現「思」之作用、「思」之存在，都是在層層連結關係與狀態或樣態中，因而在其作為現象中之客體事物之同時，實已直接體現此作為思想本身本質活動之連結性或綜合性主體。主體故非言是我抑是你之主體，這樣的我與你之主體，也只是在經驗中之我與你而已，一種在經驗中之自我意識而已。康德所言之主體或主體性，是從對象事物或現象世界而言的，即現象事物所體現之層層（在「我思」下之）思惟連結作用、與從屬於我性這最高統一而言的。換言之，事物非作

---

<sup>1</sup> 《沉思集·二》，AT VII，28。

<sup>2</sup> 源始的綜合統一的超驗統覺（Apperception）。

為物自身之事物，而是作為在主體下之事物<sup>1</sup>而存在；是一主體「我思」樣式下之存有，非一在其自身存在樣式下之存有。存在非一存有義之存在，而是一主體義之存在、一主體義之事物世界。《純粹理性批判》所述說的，就是這樣的一種世界。而所謂主體性，即指此「我思」及由思惟作為心靈時之種種能力與作用所構成的要素，即康德稱為「超驗要素」者。這些主體之超驗要素，正是現象世界之所以構成者。故一切存在，是主體性的，此康德主體性哲學之所以完成。

## 超驗感性論

我們說過，「超驗感性論」之目的就在替現象提供其獨立於物自身時之基礎<sup>2</sup>。而為達成此點，康德直從現象之與時間空間這兩者之關係討論。為何是這樣？原因在於，我們眼前事物之所以被以為是來源於物自身，是因為它們從時空而言，是外於我們的。時空是事物之外於我們之原因，亦同時是事物其呈現於我們之前之媒介與方式。事物呈現在我們眼前（因而現象之為現象），是以時空這樣的方式呈現的。時空因而是現象之為現象之原因與形式。當然，這時只是說，時空只是現象作為現象之方式而已，非現象作為現象之基礎。但問題是，把時空只視為現象其呈現之方式而非其基礎，這是在假定事物之基礎在物自身上這前提始可能的。假若物自身確實是事物之基礎，此時時空也必然只是現象其呈現時之方式而已，非其基礎。但若物自身不是事物之基礎，假

---

<sup>1</sup> 「我」之事物，「我」之表象。

<sup>2</sup> 康德在論證中常用「基礎」(Grund)一詞。

若現象是獨立於物自身的話，此時若尋找現象之基礎的話，這基礎應在那裡？有兩種可能，或就在時空上，因時空就是事物其呈現之方式，是現象作為現象之形式，或可能在其他我們不知道之原因上，如在神上等等。但問題是，如若能證明時空是源於我們心靈的話，這將直接表示，時空此時不應只是事物其呈現之方式而已，而應就是事物作為現象時之基礎。原因在於，時空若是我們心靈之事物時，時空這方式，便不能再被視為只是事物（物自身）其呈現之方式而已，因就算沒有事物存在，時空仍存在。<sup>1</sup>時空是我們心靈所本有的，就算其中沒有事物，仍可被我們所表象，因而不應把時空只視為「事物呈現時」之方式而已，而應是我們自身本有之形式。即從我們這方面而言，必然決定著一切在現象中所表象者之形式，換言之，現象之基礎。而現象若已有其基礎在我們心靈身上，那現象從理論言，是再無需從其他原因來解釋其為現象的。因而問題只是，究竟時空是否是源自我們心靈自身的？所謂源於我們自身是說，時空是先驗的，非外來的。「超驗感性論」之所以主要在證明時空之先驗性，因這先驗性，也就是全部問題之關鍵所在。時空若是先驗的，即是來自我們的，亦即非只是事物其呈現時之方式而已，而是現象作為現象時之形式基礎。這一結論，同時涵蘊另一結論，即此時之「我們」，並非只是對立事物而言之主體，並非只是事物中之另一事物，如實體中之一實體那樣，而是與事物之為事物有關之主體，更正確些，是與事物之為現象、或現象之為現象有關之主體，因而是一構成客體真實之要素之一，非只是面對客體時之主體而已。主體作為客體

---

<sup>1</sup> 見「超驗感性論」時空論証二。

其形式之主體，因而是一超驗主體，非只是一面對地對立客體之主體而已。這是「超驗感性論」所涵蘊的重要發現。有關時空之論證有四<sup>1</sup>，其目的可從三方面而觀。最主要目的，如我們所說，為證明時空之先驗性。至第二版時，康德幾近以這一目的為唯一目的，因而命名這些論證為「形上闡明」<sup>2</sup>。時空論證之另一目的為指出感性能力所具有的直觀真理性，因而前所未有地對感性之建構功能予以肯定。這些論證最後還有一目的，取代傳統神作為現象之基礎或創造者。現讓我們從第一種目的重讀這四個論證：

1. 時空並非為一經驗概念，因一切經驗（之外在性），包括感覺之外在性在內，已假設了時空始可能（是外在的），因而時空不能從經驗（之外在性）而來，反而是（外在）經驗（其外在性）之所以可能之基礎。時空是一切經驗之（外在性之）基礎，非本身從經驗（之外在性）而得。時空這非從經驗（之外在性）而來，故是先驗的。
2. 我們可表象一無事物對象之時空，但無法表象沒有時空。因而對我們之表象而言，時空是必然的，非如對事物之表象那樣，

---

<sup>1</sup> 空間論證有四，而時間論證有五，但基本上仍是完全相同的。差別只在，空間只言外在經驗或現象，而時間則言一切經驗與現象。我們在這裡暫以空間之四論證為準。

<sup>2</sup> 「空間與時間是什麼呢？它們是實在的存在物嗎？它們只是事物的規定性或者關係嗎？若是事物之關係，是事物就算不被直觀也仍然於其自身所具有之關係嗎？抑還是說，它們僅僅是直觀的形式，因而是依附於我們心靈的主體構造，沒有這心靈的主體構造，這些謂詞就根本不能被賦予於任何事物上？為了澄清這一點，我們首先要闡明空間的概念。但是，我把闡明（*expositio*）理解為清晰地（儘管並非詳盡地）表象那屬於一個概念者；而一形上的闡明，則包含一對此概念作為一先驗地給予者之一種陳展。」A23 / B37。「為了澄清這一點，（…）則包含一對此概念作為一先驗地給予者之一種陳展。」為第二版所加。但從這第二版所加處，更能清楚地看到，這些論證的主要目的，為證明時空乃先驗地給予的。引文中之著重字體，為康德所強調。

只是偶然的。從這時空表象之必然性而言，時空故為先驗的，非經驗地偶然的。

3. 時空是表象為一獨一無二的時空，是唯一的。多個時空只是這唯一之時空之部份，非先於這一時空整體而有。這一整一之時空，也非從任何事物作為部份所構成，而是先於一切事物概念之先驗直觀。從其非從在其下所包含之事物（部份時空）所構成，時空故是先驗的。若可以是由其他部份組成，則可以是經驗的。
4. 時空之無限是一種從其自身而言之無限，非如概念那樣，只是在其下含有無限多個個體之可能而言無限而已。沒有經驗事物本身是無限的，而若時空又非如含有無限多個個體於其下之概念之無限性那樣，而是在自身之表象中而無限，這代表，時空非如概念那樣從外來無限個體而得，而是時空自身先驗的一種無限。時空因而而是先驗的。

以上為時空之所以為先驗之原因。至於這些論証之第二個目的，從論証一與論証二<sup>1</sup>可以看到，這兩論証說明時空非從經驗或現象而來，而反而是經驗與現象其可能之條件與基礎。論証三與四則說明時空非概念，而是直觀。時空之既非經驗事物，又非概念，而是兩者中間之感性之先驗形式，表示：感性是具有主動建構性功能者、既是現象之基礎，又具有直觀之真理性，其真理因從自身先驗之形式而有，故又是數學般地自明的（明白而清晰之直觀真理）。這感性直觀之崛起，這感性真理其直觀性之崛起，是

---

<sup>1</sup> 康德原有之論証。

前所未有的。

最後，若笛卡爾是透過神之「無限性」而論證神作為形上客體之存在，康德相反。康德甚至指出這無限性本為我們心靈所有，為我們這感性兩形式之無限，非任何客體事物的，故更無必須從客體而來。從這些論證對時空特性之描述中，我們甚至可察覺，這作為現象之基礎之時空，其所具有之特性一如神之屬性一樣，故從屬性言，已取代神之位置。論證一說明時空之先驗性及非經驗性；論證二說明這不從經驗而來之先驗性是必然的，並且我們是無法表象時空之不存在；論證三說明時空是獨一無二的，它是直觀而非是概念；論證四最後說明時空是無限的，是從其自身而言是無限的，非只如概念那樣，包含無限個體於其下。先驗性而非從經驗而來、存在上之必然性、其獨一無二、其自體無限，以上這些特性，在傳統中，唯神及「神」之概念所獨有。這些特性今都在時空中而證明出來，縱然時空並非神，但實已取代了神之功能與位置了。故既是現象世界之基礎，而其自身又是先於經驗地必然、獨一與無限的。

有關「超驗感性論」，我們討論至此。

## 超驗主體之知性結構

在《純粹理性批判》正文開始時，康德已清楚指出，心靈主體主要由感性與思想所構成。感性接受對象，其與對象之關係，為提供對象作為現象時之形式（時空）基礎。從這感性之主動作用言，心靈主體已是一超驗主體了。但超驗主體更重要及更複雜的地方，非在「超驗感性論」，而是在思惟這方面之超驗主體性



上<sup>1</sup>。這從思惟方面言之超驗主體是怎樣的？

構成我們心靈的，撇開感性不談，從認知這方面言時，也就是思想而已。這裡所謂的認知或思想，並非從狹義而言之思想或知識認知，而是舉凡一切在意識知覺下者，均已為知識對象，而此時之心靈狀態，縱然沒有推理思辨，也已是一種思想狀態了。這樣的思想，主要由理解構成。所謂理解，即對我們眼前事物有一種確定性的定斷，雖非知其所以然，然最低限度，是知其然之一種明白，並由此知，故可以以名言之。理解因是以概念而理解，故能名言。而這，亦即語言之本。所謂思想，廣義而言，即此藉概念之理解而已。我們可以說，心靈主要由理解力構成。而其他心靈能力，如想像力、理性之推理能力、記憶力等等，都是基於或環繞理解力之其他輔助性功能，或理解力之進一步狀態而已。心靈除了作為理解力外<sup>2</sup>，同時亦是作為一具有「我性」或自我意識之心靈或思想。故在任何思想中，一方面有由對象構成之理解，而另一方面亦有自我意識這一種覺識。思想故含有「我」與「事物對象」這兩端。正因有這自我意識之一面，故心靈中之一切，均可以一主體之姿態出現。所謂主體，即基於「我」性而言之心靈或思想狀態。即在任何思想或意識中，都伴隨一「我」之自我意識者。而所謂「超驗主體」，則是進一步指一具有形成其對象之能力之主體。這主體心靈，非只單純認知其對象而已，甚至非只是具有主觀地改變其對象的一面而已，而是具有構成其對象之能力者。改變已假設對象之已成，始然後有所改變，但構成對象不同，若沒有主體這些構成素，對象是不會形成的。若思想有這概

---

<sup>1</sup> 「超驗邏輯論」這部份。特別是「概念分析論」這有關理解力範疇之部份。

<sup>2</sup> 理解往往是從對象這方面言的。

念理解及自我意識這兩面，那麼，說思想參與形成其對象，也可能有兩方面：即藉著理解力而有之作用，及藉著自我意識而有之作用。理解力可單純只是進行理解事物，而非形構對象；自我意識也可單純為自我意識，非對象形構性的。就如同思想及感性可只為思考對象及感覺（接受）對象那樣。但這些能力也可不只是自身能力而亦是參與於形構其對象的，而若從這形構對象方面言時，我們稱之為「超驗的」。感性提供事物作為現象事物之形式，因而稱為「超驗感性論」。同樣，若理解力與自我意識均參與於對象之形構，此時之理解力之形構，因是形構而非只是理解，故形變為想像力，因想像更近於形構，理解似只是對已給予之事物之理解而已，非形構。這形構性之理解（想像力），由其對象形構功能，故稱為「超驗想像力」。同樣，自我意識從其對象形構性這方面言，故稱為「超驗統覺」。若感性從形構方面言，提供事物之直觀或呈現形式（時空），因而使事物成為現象中事物，那麼，這思想兩面之形構功能，形構對象之什麼？我們先從結論說起：理解力中之先驗概念形構對象事物之實體性及因果性等，而超驗統覺形構對象之對象性，並使一切對象統一在一（對我而言之）整體內。這兩者共同形成「經驗界」而非只是「現象界」。後者是感性能力之事，而前者是思想或知性能力之事。

有關對象之構成，讓我們先從對象之構成素說起。對象分為經驗對象與純粹對象兩類。純粹對象主要由如數學等對象構成，這些對象是沒有經驗內容（如感覺質料）的。相反，經驗對象是由種種感覺質料組成的。經驗事物之間之差異，主要就在這些質料之差異上。一事物之質料，非我們所造，而是從對象提供給我們的。在認知過程中，我們只接受這些質料內容而已，而接受這

些質料之能力，也即感性<sup>1</sup>。質料是最原始的給予物，最原始的「有」；正因只是作為質料而「有」，故不能從此而推斷在質料這原始給予外，必須有物自身作為根據。原始給予因而是層層雜多之事物。這是唯一從客體方面言，原始地存在的事物。若經驗事物之為經驗的，正在其種種感覺質料上，那麼，若一對象沒有任何感覺質料，這樣的對象便非經驗對象，亦即非作為經驗事物出現，換言之，非在經驗界或現象中存在的。這樣的事物，也只能是在單純時空中之數學對象而已，換言之，在以時空為對象之純粹直觀中之對象而已。之所以只有時空能作為這樣的對象，因只有時空既是感性的、又是純粹的，即既可以是直觀中之對象、但又無需經驗質料。數學對象，故為我們依據概念而在時空中先驗地構造出來者，非經驗地給予的、非存在在經驗中的。除了這經驗質料及時空這兩形式外，換言之，除了感性之質料與形式這兩面外，構成一對象的，仍有兩方面：一為這對象作為事物時之實體性、屬性、因果性、交互作用性等方面，我們總稱這為一事物之實體性，即一事物之成為一持存的個體自身時之種種存有與存在樣態。此時，因果與交互作用等，是這樣作為實體的事物其相互之間所有之關係。我們無法直觀到事物這實體性或因果性等種種方面，反而，我們是從一事物在經驗中之持久性而視之為一實體、從事物與事物之接著發生而言其為因果等等。因而這些事物之面相，非從一事物在現象中所直觀到的一面言，而是從這些事物構成一「經驗界」這方面言。而構成一經驗界者，非只是感性之形式與質料，而更是需要思惟參與其中的。無論是一事物之

---

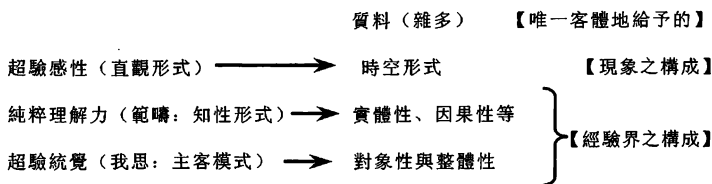
<sup>1</sup> 感性只是總稱，作為具體能力，包括身體之五官。

作為實體，抑其相互之間之關係，這些屬於經驗層面而不只是現象層面之事情，都是思想本身之作用，非感性直觀之作用。在經驗界中，事物是如實體個體地產生種種因果關係與互為作用的。傳統哲學是從這樣的世界作為給予的根本，始以為有實體等存在的。我們說過，實體性、因果性等內容源自理解力之純粹概念，因而這些純粹概念（範疇），都是經驗界構成時之形式因素。此時之形式，是思惟之形式，非直觀之形式。直觀之形式（時空）使現象界可能，而思惟之形式（範疇）使經驗界可能。若時空是事物之感性先驗形式，那範疇即事物之知性先驗形式。但除這範疇作為事物其在經驗中之存有樣態外，構成一對象事物的，仍有另一方面，即其「對象性」這一方面。很明顯，事物非只是具有感覺質料、非只是在時空形式與作為實體等樣態出現，一切事物，都同是作為「對象」，並在一意識之整體性下呈現的。這事物之作為在意識整體下之「對象」之呈現，明顯是由於我們之思想是一具有自我意識或自我性者，因而相對於這樣的自我，事物既呈現為「對象」，為「我」的「對象」，亦在這「我」意識之統一下呈現為一整體。這使事物呈現為在「整體」下之「對象」，因而是超驗統覺（「我思」）之事。從這「對象性」與「整體性」言，「我思」亦參與於對象之形構的。

在繼續進行前，讓我們先把客體事物之形構這幾個方面列表如下：

超驗主體之形構能力

客體事物構成素



若有關對象形構之基本結構如上，那麼，這主體結構是怎樣運作的？這問題是複雜的。在準確地解釋前，讓我們先作一簡化的說明。這一簡化的說明，主要為《純粹理性批判》「超驗演繹」第一版所述說。

在「超驗演繹」第一版中，超驗主體在形構對象之過程，是透過三重綜合達成的。換言之，超驗主體之形構其對象，雖然有層層相應對象之結構，但所有這些結構之運作模式，只為「綜合」這一種活動而已，因而由結構之幾種層次，對應地亦有幾種層次之綜合活動或作用。而此主要有三：在直觀中之攝取綜合、在想像中再生之綜合、在概念中確認之綜合。讓我們舉任何一事物為例，以說明這三重綜合之意思。在任何一事物之認知中，直觀必須先接受其雜多始能構成對象。這直觀之接受雜多之活動，康德稱為「攝取」。因這攝取是一綜合活動，故名為「在直觀中之攝取綜合」。這一攝取雖然接受了所給予的雜多，但在這攝取過程中，若邊攝取邊遺忘掉所曾攝取的，如此始終仍無法構成一對象，無法保留其內容故。故在直觀之攝取綜合進行同時，這些曾被攝取之雜多必須保留著。康德稱這保留為一種「再生」(Reproduktion)之綜合活動。因是一再生或重現之活動，故屬想像力之事，因想

像力正是一再生之能力，即把已不在眼前之事物重現在眼前之一種能力。康德故稱這一種綜合活動為「在想像中再生之綜合」。至此，給予我們的雜多已接受並保持著，但仍未算形成一對象事物。一對我們而言之事物對象，必須為概念所確定，換言之，必須被概念所綜合。這被概念所綜合之雜多，由這樣的綜合而成為對象，而這一綜合活動，康德名之為「在概念中確認之綜合」。任何對我們而言之對象事物之形成，必須有這樣的層層綜合活動始可能，因而可說，事物對象是重重綜合之結果，非原本就是一事物對象，如在其自身之事物對象那樣。於此，有幾點是需要注意的。一、在概念中確認之綜合中，所用的概念，不必只是一，除範疇外，在所綜合者為經驗事物時，經驗概念也必須運用於其中。二、以上這些綜合，無論在經驗雜多抑在先驗雜多<sup>1</sup>上，都是必需的，差別只在於，所成就的是經驗內容的事物對象，抑是純粹直觀中之對象這差異而已。三、我們不應誤會，這三重綜合有提及想像力而超驗主體結構只有感性與理解力而無想像力，因而以為兩處不對應，事實並非如此的。原因在於，心靈之能力，其實是隨著其功能與作用而劃分及命名，這些能力並非因有其身體器官上之差異而區分的。思想之心靈是一整一的心靈，只隨著其作用而分別命名而已，是為區分其作用而區分，非由其具體官能而區分。從這點言，作為提供理解力其概念所運作之「感性直觀」，想像力屬於感性這一面；但作為依據範疇而對感官進行確定，這理解力對感性所進行之綜合，康德稱為想像力之超驗綜合。心靈於其對象之形構中，本只是層層感性與知性之綜合活動而已，而特別提出

---

<sup>1</sup> 時空作為直觀時本身所含有之雜多。這直觀因是純粹的，其所提供之雜多因而亦是純粹的，故是「先驗雜多」。

想像力之原因，非視之為在感性直觀與知性概念外另一獨立能力之出現，而只是為指出，在具體運作中知性與感性之關連而已。

四、從意識結果言，所有層面之綜合一體達至一最後結果，而非在我們意識中各綜合先有其結果，如先有感性接受之對象之完成，始開始有知性之綜合等等，故就連感性與知性之分，也應只是事後，由整一最終對象之分解而致，非因各各構成獨立完成的事物而分。因此之故，這心靈潛在之層層綜合，是從最終完成的對象事物反推其過程而得，是從所需之綜合過程而描述的；心靈結構之構成素，只是一功能本質之最終歸納而已。從結構言，故分為感性與知性之先驗要素（時空、範疇、「我思」），但從任何一事物其形成過程之綜合作用言，則有三：攝取之綜合、再生之綜合，與確認之綜合。

從理論言，攝取綜合與再生綜合所形成的，是現象中之表象，是仍未有概念在其中的。若用心靈結構表示，只是感性這層面之表象而已，未及知性作用的。康德在 A102 前後多次用「現象」一詞，及舉時空之再生為例，是其證明。正因如此，故一事物之真正完成，在確認之綜合上。這「在概念中確認之綜合」一節，分為兩部份，各對應範疇之綜合，與統覺之綜合：從 A 103 至 A 106 之第一段落為第一部份，而第二部份從接著的「所有必然性在任何時候都有一超驗條件作為基礎」一句始，至 A 110 之結束。這兩部份的差異在那裡？在前一部份中，康德指出，一再生綜合之可能，是建立於此再生是在意識中呈現這事實的，因而任何再生必然假設一使再生可能及必然的在意識中的「概念」。這概念提供再生綜合之「統一」。問題是，這裡所說的概念，是什麼概念？我們認為，因至此仍未離開直觀形構之問題，故此時之概念，撇開

經驗概念不談<sup>1</sup>，應是範疇組一（量）<sup>2</sup>與範疇組二（質）<sup>3</sup>。<sup>4</sup>原因在於，在 A 105 康德清楚地說，這裡的概念之統一功能，只是作為使再生綜合具有必然性者，因而這類概念，仍是在一作為對象的直觀形構過程中之條件，換言之，這只能是那功能本是形構直觀的數學性範疇。故康德所接著舉出的例子，是三角形之作為一對象。在接著的 A 106 中，康德再一次重複這點，不過這次是以「物體」為例子。在這例子中所言之「規則」，是「直觀之規則」，因而其概念，也只能是範疇組一與二。我們故可說，至此「在概念中確認之綜合」一節之第一部份，康德所成就的，是那使再生綜合可能的概念<sup>5</sup>的必要性。而這些概念，是為使再生具有必然性者。在「在概念中確認之綜合」一節之第二部份中，所探討的，是直觀<sup>6</sup>之形構完成後，範疇組三進一步對這些事物作連結<sup>7</sup>，從而形構一經驗界或可能經驗。也只有在这一階段中，超驗統覺之真正功能才被突顯。這一階段之重點如下：一、在 A 106 第二段始，康德開始提出「經驗」及「經驗對象」之問題。而這基本上是建立在範疇組三的。有關這點，見「經驗的類比」。二、在 A 108 中，康德提出了「必然再生」與「必然聯系」這一劃分。前者依據範疇組一與二，而後者依據範疇組三。三、在 A 108 最後幾句中，當康德劃分了「必然再生」與「必然聯系」所依據之概念之

---

<sup>1</sup> 因在經驗直觀之形構中，亦是需要經驗概念的。

<sup>2</sup> 當涉及的是純粹直觀時。

<sup>3</sup> 當涉及的是經驗直觀時。此時當然亦有範疇組一之參與。

<sup>4</sup> 在 A 104 中所討論的「對象」，很明顯是指廣義的對象，即直觀之作為對象；而「超驗對象=X」於此也只是相對於範疇組一與二而言的。

<sup>5</sup> 範疇組一與二。

<sup>6</sup> 廣義對象。

<sup>7</sup> 現象之必然「聯系」(Zusammenhang)。



不同後，他進一步再次討論「超驗對象=X」這問題。康德說：「我們現在可以更正確地確定我們關於一般對象的概念。」（A 108）為什麼在這裡這樣說？若對象問題在 A 104-5 已提出，為何至此始更正確地研究這一問題？原因在於，這裡提出的對象，是嚴格意義的對象，非廣義的對象。康德說：「一切表象作為表象都有其對象，且自身又能是其他表象之對象。」（A 108）這句顯示，康德一直討論的對象，是表象之作為對象，因而是廣義的對象。故康德想進一步討論的對象，則是由範疇組三作為法則所使可能之嚴格義的對象，即在一切表象及現象以外之對象。康德說：「現象是唯一能被直接給予我們的對象，而那在現象中直接關連於對象者，稱為直觀。但這些現象並非物自身，而本身只是表象而已，這些表象又有其對象，這些對象因而不再能夠被我們直觀，故而被稱為非經驗性的對象，換言之，超驗對象=X。」（A 109）這裡所說的對象，是外於表象的，因而不能是指廣義的對象，而只能是表象所指認的超驗對象。這一超驗對象不直接等同物自身，因只有這對象才能使一切先驗概念或知識有其「客觀實在性」<sup>1</sup>，而物自身是不能作為我們這樣的先驗概念其「客觀實在性」之根據的。相反，物自身作為一「思想物」，是建立於我們的先驗概念的。物自身（本體界）與「超驗對象=X」因而在意義上是不同的：「那我使一般現象與之關連的客體，是超驗的對象，亦即，那有關某物一般（Etwas überhaupt）之完全未確定的思想。這超驗對象不能叫作本體，…」（A 253）。

從這一討論，我們可以看到，在任何一事物之構成中，其過

---

<sup>1</sup> 「……與一超驗對象之關連，換言之，我們經驗知識之客觀實在性……」 A 109。

程是怎樣的。直觀攝取種種雜多，而範疇組一與二形成種種在現象中之對象。這些對象是廣義言的，它們也只是現象中之直觀事物而已。要成為嚴格義之對象，必須範疇組三之作用。而此亦即構成經驗與經驗對象者。此時所對應之能力，為超驗統覺。亦正由於這統覺之統一，故始有一與「我」這主體相對之超驗對象=X，及由「我」之統一而致之經驗整體。其中之事物，因而始有一聯系而成一經驗界。我們今把這些範疇組與其相應之能力與作用先列表如下：

範疇組	量	質	關係
認知能力	超驗想像力	經驗想像力	超驗統覺
綜合模式	純粹攝取與再生：併合 <sup>1</sup>	經驗攝取與再生：併合	聯系 <sup>2</sup> / 聯結 <sup>3</sup> / 統一
被綜合雜多類型	純粹雜多	經驗雜多（感覺）	經驗直觀 / 知覺
所成之事物	純粹直觀對象	經驗直觀對象 / 知覺	經驗界 / 經驗對象 / 自然

範疇組因而是一科層結構。對應著不同的主體能力，及產生不同的綜合作用。範疇組一只形成純粹直觀，範疇組二更進一步形成經驗直觀（知覺），而唯獨在範疇組三中，始有經驗及經驗對象之產生。而此是透過超驗統覺而成就的。至於範疇組四之作用，已非單純在客體中進行之連結，因經驗界基本上已由前三組範疇所形成。在這第四組範疇之連結中，我們把事物對象與我們之理

---

1 Zusammensetzung.

2 Zusammenhang.

3 Verknüpfung.

解力之關係連結起來；因而在這第四組中之原則，全是其前三組綜合作為條件之一種重複。在這重複中，表象了一對以上三組範疇之整體統一（綜合）。甚至，更反映了以上三組範疇之科層結構。康德說：「同樣的東西也將適用於一般經驗性思惟的公則，這些公則是一起地與單純之直觀之綜合（現象的形式）、知覺之綜合（現象的質料）和經驗之綜合（這些知覺的關係）有關，……」（A 180 / B 223）又：「一般經驗性思惟之公則：1. 凡是與經驗的形式條件（按照直觀和概念）一致的，就是可能的。2. 凡是與經驗的質料條件（感覺）相聯系的，就是實在的。3. 那與實在者聯系並依據經驗的普遍條件而被確定的，就是必然的（必然地存在的）。」（A 218 / B 265-6）事實上，在「原則分析論」這四組原則的標題中<sup>1</sup>，範疇這科層結構已很明顯地標示出來。此四組之標題為：1.直覺之公則，2.知覺之預定，3.經驗之類比，4.一般經驗思惟之公設。「直覺」、「知覺」、「經驗」、「經驗思惟」，這已清楚指出了範疇於其應用時之科層結構了。

## 第二版「超驗演繹」中超驗主體之知性結構

我們曾說，以上有關超驗主體之知性結構是簡化的，原因在於，我們以上只考慮這些主體構成素在其對象形構關係中之作用，但沒有從這超驗主體本身之存有問題考慮。而這後一問題是會左右前一問題的。這超驗主體之存有問題，主要來源於兩點：一，超驗主體之作用，不能是形構出物自身或本體事物的，因而

---

<sup>1</sup> 康德指出他是很謹慎地選擇這四個標題的：「我謹慎地選擇了這些稱謂」（A 161 / B 200）。

超驗主體之一切功能，在形構其對象同時，必須同是自身限定的。從這考慮言，上述的三重綜合及範疇之運用，是明顯有問題的。另一問題是，這超驗主體是一自發的思惟主體，因而有其從根源而言之獨立性。思惟之獨立性意味一事：以往，思惟主要是附屬在存在事物上，雖然也有種種心靈能力之劃分，但嚴格而言，思惟是沒有一存有結構的。心靈主體在笛卡爾中雖然是一獨立的實體主體，但仍沒有如世界般之存有結構。康德之超驗主體不同，它是客體事物之構成素，本身亦提供種種客體之形式，從這點言，世界或存有之全部結構均落在主體上，客體只提供毫無形式之雜多而已。特別當這些存有結構是思惟性質時，思惟與存在本然之差異，加上思惟之自發獨立性，使我們有關思惟之問題，不能只是站在一客體位置而觀，而必須站在主體內之位置而觀，從思惟本身之角度而觀，從思惟對其自身結構之角度而觀，非從存在事物或存在事物之結構這樣的角度而觀。因而上述所討論之超驗主體之知性結構，於其只是從客體對象這角度而觀時，是明顯不足夠甚至錯誤的。我們必須從主體獨立性這角度而觀，從這角度重新認識超驗主體，而不只是把它視為形構客體對象時之功能與作用而已。從這樣的角度對超驗主體作論述，是「超驗演繹」第二版所作的。現讓我們深入地討論這問題。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 在進入這問題之討論前，我希望讀者再三清楚我們的問題。一般視康德之超驗主體性之結構為對現象界及其對象之建構時所必須有之構成素言，因而都只對這超驗主體作一對象客體義之分析。在現象對象及其分析外，以為是沒有超驗主體自身之存有。固然，康德之超驗主體並非如笛卡爾之實體主體，非一在其自身存在之存有。但這不代表說，康德之「我思」不是一獨立存在的「我思」。雖然非一實體我，然康德仍是以其為一源始自發者，即無需再在現象給予前，「我思」及其純然思惟內在之世界已先在獨立地存在。這由「我思」而起的純然思惟內在之世界或世界結構【這兩者是同一事。因在思惟內在之世界，並非一具有具體內容之世界，

從超驗主體之角度而言，「我思」是最根本的。但這「我思」之根本性，不能是如笛卡爾「我思」那樣，是作為實體而言根本。若不能作為實體而言根本，那也只能作為「表象」而言其根本性。這是為何康德在第二版<sup>1</sup>之 § 16 中，就先論及這樣的「我思」。<sup>2</sup>這「我思」有以下之特點：一、「我思」必須伴隨一切表象，否則不能為我之表象。從直觀而給予之一切雜多，因而亦必然關連於「我思」，否則便不能為我所直觀之雜多。二、這「我思」本身只是一表象，非一實體。但作為最源始者<sup>3</sup>（最根源者）而言，這一「我思」之特殊表象是一自發之行動，因而並非源自感性，而是純然知性的。作為表象雖似假設被表象之（實體）事物，然「我思」不同。「我思」作為表象並不表象我之自身作為一實體事物，「我思」雖為表象，然不假設「我」作為物自身之存在。這「我思」之表象，因而只表象自身、表象自身作為一表象。從這點言，「我

---

故只能是一內在地自發而起之世界結構】，我們稱為超驗主體之「知性結構」。因而在康德哲學中，在主體這方面，實仍然保存有一如理形般之知性世界，只是內化於主體之內，而成一獨立自存的「知性結構」或「知性世界結構」而已。這由「我思」而起之知性結構是「超驗演繹」之第二版之主要問題所在，亦是我們這幾節分析之核心。這「知性結構」或「知性世界結構」之內容如下：「我思」及範疇知性地綜合（*synthesis intellectualis*）「一般雜多」而成一「一般對象」。給予這樣的雜多的是在思惟中所思之「可能直觀」。因而純然在思惟內，在「我思」自身作為純粹思惟內，已有一完整世界（知性世界）之呈現。既有雜多之給予，也有對這雜多之綜合，因而亦有所成之對象。只不過，一切都只是在純粹思惟內進行而已，一切只在未被確定的「一般」或「可能」狀態而已。這即為一切世界之「知性結構」。

<sup>1</sup> 以下之「第二版」一詞，指《純粹理性批判》「超驗演繹」之第二版。

<sup>2</sup> 第二版始於 §15，非始於 §16。而這是因為，在超驗主體內之一切活動，都只是種種「連結」（*Verbindung*）活動而已，故在進入超驗主體之結構前，康德先論述「連結」這概念。而「連結」這概念包含三個部份：雜多（被連結者）、對這雜多之綜合，及這綜合所以可能之統一。「連結」這一活動，因而即是「對雜多之綜合統一」。

<sup>3</sup> *ursprünglich*。

思」為源始的表象；其自發性因而在直接自身產生自身為一表象者，即「我」自身源始自發地，產生自身為一表象者<sup>1</sup>。三、這「我思」是一統一切者，其自身也只能是單一及自身同一的。因其為對象形構性的<sup>2</sup>，故是超驗的。

在笛卡爾中「我思」之根源性，與在康德「我思」中之根源性是不同的。笛卡爾之「我思」縱然是獨立的，然只是起點而已，因笛卡爾完全沒有、亦不準備否定一本體之客體世界，因而始終仍保留客體事物之獨立性，換言之，「我思」之根源性非代表一切之根源性，故是起點而已。康德的「我思」不同。康德不承認任何客體之獨立性，不接受任何本體之真實，因而其「我思」之根源性，非只是單就「我思」而言而已。「我思」於其自身生產自身為一表象時，這是說，「表象」這一存有形態，是源自「我思」之為一自發表象的。換言之，表象再非從被表象者而得其意義，相反，表象作為表象，是從其相對於「我思」而言的，非相對於物自身而言。從這點言，「表象」之意思完全不同於「現象」；二者所指可能為同一事物，但存有意義完全不同：「表象」之意義從「我思」而得，是相對於「我思」而言，而「現象」則是從客體事物之呈現言，是相對於客體本體，故始有康德立現象之根據於時空這先驗形式上之創舉。康德始於言「我思」作為表象之自發性與源始性，目的也只為確立表象之獨立性而已。這有關表象其獨立性之確立，與確立現象界之獨立性是不同的。原因在於，現象只從客體之給予言，故只限定在感性接受性及其事物上。但表象不

---

<sup>1</sup> 這自發之表象，是對反自因之實體而言的。前者是純然之主體性，後者是客體的。

<sup>2</sup> 一切事物必須為我之對象始可能，從這點言，「我思」已是一切對象之條件，因而對對象形構性的。

同。表象包含一切，上自「我思」下至現象，無一不是作為表象而存在。現象必然是表象，但表象不必然是現象。從（超驗）主體之角度言，表象概念是更根本的，其意義是更獨立的，單純建立在「我思」而已。若時空是現象之為現象之形式，那麼，「我思」即為表象作為表象之形式<sup>1</sup>，兩者（現象與表象）之根據因而是不同的。若現象界假設事物之給予性，表象界並不。表象若必須等同現象，除非「超驗主體=X」等同「超驗對象=X」，即把這「我」進行一非主體化過程，使「我思」轉化為「他思」、「這物在思」等等，否則表象等同現象是不可能的。<sup>2</sup>

那麼，康德「我思」之根源性，從存有論言，其最根本之意義與改變在於：「表象界」在康德哲學中，並不根源於客體，而是源起於主體，源起於「我思」。研究超驗主體之問題時，故不能只是研究其形構其對象時心靈能力之種種作用，更必須研究由「我思」所使可能的表象界，是怎樣的一種知性世界，換言之，從「我思」這主體所觀、所表象的世界（表象界）是怎樣的。事實上，若知性是一自發而獨立之存在，我們是不應以為這樣的知性是自然且必然地關連於所給予之感性事物的。知性之表象界必須關連於感性始成就真確的知識，這是我們一直說之知性自限之問題，但無論是否自限，這知性之自發根源性，使我們不得不研究這知性原初之結構，其從知性自身而言之表象界之結構。

---

<sup>1</sup> 「…意識自身並不是一區分出一個特殊的對象（指「我思」作為一特殊對象）的表象，而是表象之一般形式；（…）」A 346 / B 404。

<sup>2</sup> 康德曾說：「透過這個能思惟的我，或者他（Er），或者它（物）（Es（das Ding）），所表象出來的，不是別的，而只是思想的一超驗主體=X，（…）」A 346 / B 404。康德用意是說，人之以為「我思」為一存在實體，如作為「他思」、「它思」那樣，其實也只能是一超驗主體=X而已。我們上面所說的，故是倒轉說法，非康德本義。我們是說，除非這我亦是一他或它，否則表象是不能從結構上等同現象的。

康德這知性結構或表象界結構是怎樣的？我們必須由康德「我思」說起。原因在於，這自發知性之獨立性，並非只是成就一內部結構，而是成就一表象界之結構。因表象之意思是向外的，是從表象他事他物而言為表象，故縱然我們說表象並非現象，非與客體有關，然表象之意思始終是指向他物，如由他物而來，故從意思上言時，始終是對立於事物之在其自身。若如我們所說，表象界源於「我思」，那麼，問題即將是，為何這形構表象界之「我思」，於其自發地形構其世界結構時，會形構出一如「表象界」之世界結構？為何「我思」之世界結構，是以一向外性或外來性（表象）之姿態出現者？「我思」自發之形構，形構出一似從外而來之表象界，原因先出於「我思」為一自限之「我思」。故在討論知性表象界之結構前，我們必需先討論康德「我思」自限之問題。

所謂「我思」之自限，一方面指「我思」自限為純粹思惟、單純思惟自身，另一方面指「我思」之自限為「表象」。康德在 § 25 節<sup>1</sup>中劃分三種「我」之樣態：在其自身之「我」、在現象中之「我」，及作為自我意識或「我思」之「我」。這「我思」之「我」，非在其自身，亦非在現象直觀中之「我」，而單純是作為一思想之「我」。這三種「我」之樣態，亦即「我」作為能確定者（das Bestimmende）、被確定者（das Bestimmbare），及不能被確定者，此後者即一確定性行動（Aktus des Bestimmens）。這確定性行動雖然能作為我存在之確定，但既不能確定我為一自在之存在者，亦不能確定我為一在現象中之存有，我只能確定自身為一自發之思惟而已。換言之，從「我思」這純粹思惟狀態言，我根本無法確說那從事實給

---

<sup>1</sup> 亦參考 B 428-430, A 346 / B 404, 及 B 422 之註。



予而言之我，即那具有時空這樣感性形式的我。從「我思」之純粹思惟狀態言，從「我思」之角度而觀，我是無法必然地推導出任何感性性質的，既沒有（不知）現象，亦不知我之感性存有。從純粹思惟之角度言，我眼前只是從純粹思惟而言之表象界而已，在任何具體的給予發生前，是沒有任何感性之具體性的。

若「我思」既非在現象中，又非在其自身，「我思」之自限因而是說，「我思」只是思惟形式之在其自身之狀態而已，因而「我思」源始地與任何感性對象或感性對象其可能性之形構無直接關係。「我思」既不相對於任何具體對象而為「我思」，亦不創造或轉化自身為一對象，如後來德國觀念論之辯證思想那樣。康德「我思」只是一「我自身表象」之「我思」，非一「我自身對象化」之「我思」。這「我思」之單純思惟狀態，因而是不確定或未被確定的。這未被確定狀態，即康德用語中之「一般」一詞之所指。「我思」中之「思」，因而首次對立「我直觀」、「我知覺」或「我知性地直觀」<sup>1</sup>，思惟單純只為思惟而已，再非如笛卡爾「我思」那樣，思惟即「懷疑、理解、肯定、否定、願意、不願意、想像、感覺」<sup>2</sup>等等。若笛卡爾「我思」在意識自身而意識到自身為「懷疑、理解、肯定、否定、願意、不願意、想像、感覺」等等時，康德之「我思」不同。康德「我思」於其自身意識時，所意識到的，只為一負面的「我思」。康德說：「……我意識我自身，非如我對我顯現那樣，亦非如我在我自身那樣，而只是（意識到）我在。」（B 157）<sup>3</sup>康德「我思」於其自我意識或自身表象時，所表

<sup>1</sup> 知性直觀， *intellektuelle Anschauung*。

<sup>2</sup> 《沉思集·二》AT, VII, 28。亦參考笛卡爾《哲學原理》I, 9; 《沉思集》第二組反駁答辯，定義一。

<sup>3</sup> “……bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur

象到的，是一既非是這、亦非是那的負面狀態。這樣的「我思」，我們稱為負面的「我思」。在這樣一種負面「我思」中所能意識到的，也只能是一「我」作為不確定者：「但我們能夠作為這門科學基礎的，卻無非是單純的、自身在內容上完全空洞的表象：『我』；關於這個表象，人們就連說它是一個概念也不能，它只不過是一個伴隨著一切概念的意識。」（A 346 / B 404）又：「一個不確定的知覺在這裡意味著某種實在的東西，它被給予，而且僅僅是為了一般的思惟而被給予的，因而不是作為現象，也不是作為事物自身（本體），而是作為事實上存在的某物，並在『我思』這命題中被表示為這樣一個某物。」（B 423）

若笛卡爾之「我思」從否定（懷疑）世界之真實性而達至一對「我思」之確實性之肯定，康德之「我思」正相反：透過對自身任何確定性之否定，透過對自身任何『知識』可能性之否定，這樣的「我思」反而肯定了另一事實：一切知識之可能必然依賴於一在「我」作為「我思」以外之根源，而只有在這純粹思惟外給予實在確定性之根源，始有知識之可能。這在「我思」之外之知識根源，從主體方面而言，即具有接受性的感性直觀能力，而從客體方面而言，即經驗雜多。一切知識之確定性與真實性，都源於此。我們故不得不說，思惟一旦被貶為純粹思惟時，在康德中，是同時失去其一切確定的內容與真實性可能的。在未進入對純粹理性作批判前，這思惟之純粹狀態，已使其失去一切知識真理性之可能了。這是從純粹知性之真理性至純粹知性之非真理性

---

daß ich bin.”同樣參考：「我表象我自身，非如我是，亦非如我對我顯現……」（B 429）。“Dadurch stelle ich mich selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere.”

之歷史轉變，一種真理與純粹思惟狀態兩者之極端。我們在前面說過，這是思想與存在絕然分割開之後果。而這分割，是貫穿康德思想全部時期的。

康德這思想與存在、或形式與內容之絕然分割，使得真理本身之價值也隨著真理之經驗性而下降。若非第二及第三《批判》之出現，一者重立主體之價值，而另一者重立客體現象之價值，那哲學所向往之真理形態，一種存有義之真理而非只是現實存在上（ontical）的真理，是無以建立的。

回到第一《批判》之問題。康德這表象源始之獨立性與根源性，使現象亦必須建立在、及根源於表象，因而也即根源於「我思」。更進一步說，使表象可能之對象，也是根源於表象的。<sup>1</sup>我們於此必須分別清楚，現象及經驗對象固然不可能在「我思」本身給出，否則這一「我思」便已是一知性直觀，故實在地言時，現象與經驗事物是在表象外另有其根源的。故我們在前面說，一切知識真理之可能，必然依賴於一在「我」作為「我思」以外之根源。但我們在這裡所說的是，由於「表象」這存有形態是由「我思」之自發性而起，而一切事物，最終均必須作為表象始能呈現，故一切事物，從存有形式而言，必須根源於「我思」。但同樣相反，表象界雖源起於「我思」，因而如「我思」一樣，是自存、自足且一貫的<sup>2</sup>，但正作為「表象」，其意義是涵蘊一在其外、在其背後被表象之事物的。從表象之作為表象言，它涵蘊在它之外之事物自身。從事實言，表象界源起於「我思」，但從表象之意義言，表象是在「我思」之外，指向「我思」之外之事物，因而是作為「我

---

<sup>1</sup> 見 A 92 / B 124-125。

<sup>2</sup> 理解力（知性體系）之自存、自足與一貫性，見 A 65 / B 89-90。

思」之另一面、「我思」之「補面」<sup>1</sup>而呈現的。對「我思」而言，這在其前呈現的表象界，雖如是在其外給予，但是是「我思」必然涵蘊的。「我思」與其補面是一分析關係，「我思」作為綜合統一必然涵蘊被綜合之事物之給予<sup>2</sup>。

問題是，我們說過，「我思」作為純粹知性是無確定內容於其自身的，純粹思惟是空洞無物的，因而因「我思」而起之表象界，儘管似指向外，儘管作為表象有所指向之對象，然由於「我思」本然之無確定內容，故只能是一不確定的、以「一般」樣態呈現的一種存有。這時之表象，是「一般表象」；而這時之對象，是「一般對象」，換言之，超驗對象=X。用一累贅的方式表達，即：透過這不確定的「我思」所綜合的不確定的一般表象而關連於不確定的對象——「一般對象」。超驗對象=X 只能對應一不確定之「我思」對不確定的一般表象所進行之綜合活動始有意義。超驗對象=X 因而是相對於（「我思」之）表象言<sup>3</sup>，非相對於現象言。若一本體界有正面的意義，這已代表，我們此時之「我思」，已非一自限之我自身表象之「我思」，而同時是一具有直接表象物之在其自身之直觀能力者，即一具有知性直觀之「我思」。除非表象非源於「我思」，否則其相應的對象只能為超驗對象=X，換言之，非本體對象。

從以上之討論，我們可以看到，對康德而言，若言人之有限性，非如傳統那樣，從人感性存在之有限性這方面言的。感性之接受者固然是一有限之能力，但在這有限性之前，更先是「我思」自限之有限性。也只由這樣的自限，也只由「我思」之自限自身於表象界，

---

<sup>1</sup> 相關物 *Correlatum*。見 A 250。

<sup>2</sup> 見《純粹理性批判》§16 與 §17。

<sup>3</sup> 我們甚至可說，從事實言，不是對象（超驗對象=X）使表象可能，而是表象使超驗對象=X 可能。超驗對象=X 因而也只是被思物而已。

故始有物自身之不可能。否則，像在 1770 年論文那樣，縱然已確立了現象界，但始終，知性之獨立性仍有本體知識之可能。關鍵故全非在現象界及感性接受性上，而在知性是否一自限之知性。

若如我們所說，當「我思」自限為一「表象」存有時，縱然因此而使表象界可能，但此時，表象界是作為補面浮現在「我思」之前的。縱然在人中真實之接受性在感性直觀上，但「我思」面對表象界而有之接受性，是在一切感性具體接受性之先的。這樣的接受性因只在純粹思惟內發生，故實非如感性接受能力那樣真實，但畢竟，在面對或在表象一表象時，這純粹思惟內之接受性已被確立。「我思」之自限因而亦是接受性其意義之源始。給予性，換言之，直觀性因而源始地也根源於「我思」。非「我思」同時具有直觀能力，而只是，「我思」給出此直觀之意義，為直觀其「可能性」之基礎<sup>1</sup>。在感性直觀提供雜多之前，由「我思」之自限而起之補面之被給予性，是直觀之給予性其意義之本。這「我思」中之被給予性，非假設真實對象之存在始有的被給予性，而是在「我思」之自限中，由「我思」之自發性成就的在思惟中所思之被給予性。康德稱此為「一般直觀」或「可能直觀」。正如表象使現象可能而非現象使表象可能，同樣，是表象中之給予性使現象中之給予性可能，而非現象中之給予性使表象中之給予性可能。這「一般直觀」或「可能直觀」，作為只是「我思」把在思惟中所思之給予性關連於直觀，只是一不確定的一般直觀或可能直觀。但縱然只是一在思惟中所思之不確定直觀，始終，表象界由此而完成。雖然可能只是純粹思惟中之「表象遊戲」(Spiel der

---

<sup>1</sup> 非直觀之真實性之基礎，而只是其可能性之基礎而已。

Vorstellungen)<sup>1</sup>，雖完全發生在純粹思惟內，但已是作為一表象世界之完整結構而呈現。這表象界之結構含藏一切可能世界之思想性結構，其結構如下：「可能直觀」提供對「超驗對象=X」之直觀之雜多——「一般雜多」或「一般直觀之雜多」；思惟之「純粹概念」透過在這些概念中所思之「知性綜合」(synthesis intellectualis)，把這些「一般直觀之雜多」關連於「我思」而構成一「一般對象」。以上這三個行動：「可能直觀」對「一般直觀之雜多」之提供、在「純粹概念」中所思之「知性綜合」，及透過關連於「我思」而構成的「一般對象」，此三者構成一種『在純粹思惟中』之「三重綜合」。<sup>2</sup>由這一在純粹思惟中之三重綜合所構成之可能世界(表象界)，不單只具有其自身作為純粹思惟之狀態之獨立存在，由它構成之理念體系，更是一切確定事物可能之根據。而這一理念體系，只能是一思惟主體或純粹思惟自身所創造的一種體系，在康德《遺著》(Opus Postumum)中，這將被稱為「超驗哲學」。

在進行有關這超驗主體之知性結構之討論前，讓我們先把知性之全部結構述說出來。首先，在使經驗可能之主體性結構中，即在一般所言之三重綜合中，我們很容易理解，其中實由兩層結構構成。這兩層結構之差異源於兩種根本不相同的雜多，一為純粹雜多，即時空本身作為雜多，及另一為經驗雜多，即感覺質料。從內容言，這兩種雜多似只是純粹與經驗之差別，因而所成之對象，一為時空作為純粹直觀對象，另一為經驗對象。但問題是，

---

<sup>1</sup> 見 A 155 / B 195，或 A 122 等。

<sup>2</sup> 這裡所言之三重綜合，非「超驗演繹」第一版所言之三重綜合，而是單純在純粹思惟內發生的。「超驗演繹」第一版所言之三重綜合，是在純粹思惟外真實地發生的。此在純粹思惟內發生的三重綜合，是真實發生的三重綜合之先行知性結構，如表象界是現象界之先行知性結構那樣。

若從從事綜合的知性能力之角度言，對時空所作之綜合，縱然只是純粹的，但其中三重綜合之運作必然是齊備的，換言之，必須先有對純粹雜多之攝取，然後有對這純粹雜多之再生，然後最後有對這純粹雜多在概念中之確認，如此始完成一（純粹）對象。當雜多為經驗時，同樣的三重綜合必須同樣運作，因而在這兩種雜多之綜合中，實存在兩組三重綜合，非同組。特別當時空乃經驗雜多之形式時<sup>1</sup>，在任何經驗對象呈現前，最低限度，這兩層三重綜合必須同時存在於其中，如一層重疊在另一層上那樣。在經驗事物身上，不可能只有一層三重綜合，因一切經驗對象，都必然是在時空這形式之內，並從這點言，已假設時空作為純粹雜多這一層綜合。用簡約說法言，一切經驗的必假設純粹的，並以此後者為條件，而純粹的，反而是獨立於經驗的，從形構過程言，是先行於經驗的，因而對此而言，為普遍與必然的。若經驗的三重綜合所成就的是「經驗」或「經驗對象」這一層次，那麼，單純從純粹的三重綜合所成就的層次，康德稱為「可能經驗」。即其本身並非就是經驗，但是是一切經驗可能之條件。在經驗雜多仍未給予前，從知性角度言，由「我思」及至純粹的三重綜合這全部過程與階段為止，從客體這方面言，只是「可能經驗」及其結構而已。這一結構，我們稱為「可能經驗結構」。這可能經驗結構如下：純粹感性直觀（時空）提供純粹雜多<sup>2</sup>；超驗想像力依據範疇對這些雜多所進行之綜合為「形象綜合」（*synthesis speciosa*）；由這一依從「我思」及範疇之綜合統一所形成的對象為「可能經

---

<sup>1</sup> 而這是普遍於一切經驗雜多或對象上的。

<sup>2</sup> 這純粹雜多之其他名詞有：先驗之純粹直觀之雜多、先驗地給予之雜多、純粹直觀之雜多。

驗之對象」(Gegenstände möglicher Erfahrung)<sup>1</sup>；而最後，由這一結構所構成的，是「可能經驗」。這一可能經驗之成就，給予範疇其客觀有效性，因而正為「超驗演繹」之目的。

很明顯，如我們一直說，純粹的三重綜合可重疊於經驗雜多上，這「可能經驗結構」若運用在「經驗雜多」或「經驗直觀雜多」這給予之內容時，所形成的，是「經驗對象」；因而這「經驗結構」最終所成的，是「經驗界」或「自然界」。這經驗界是「可能經驗結構」運用在現象上之結果。「可能經驗結構」因而是使現象轉化為經驗界者，因而稱為「可能經驗」之結構。故「可能經驗」之結構若加上經驗雜多，即成對我們而言、具體眼前的「經驗界」。

這兩層結構都不構成大問題，因無論所給予的雜多是純粹雜多抑經驗雜多，最低限度，兩者都是感性的具體雜多，因而各別都形成具體的對象事物。我們上面一直所欲指出的，都非這兩者，而是更根源的、在純粹知性內之知性結構，換言之，在仍未關連於任何感性直觀前，純粹在「我思」內之知性結構。這一純粹知性結構，其結構項目與其他兩層結構基本相同，三者之差異只在：一者是從純粹感性言，另一者則從經驗性言，而我們在這裡將要討論的純粹知性結構，則是從純粹知性言。這純粹知性結構如下：在理解力中所思之直觀為「可能直觀」；這可能直觀所給予的雜多為「一般直觀之雜多」(Mannigfaltigen einer (gegebenen) Anschauung überhaupt)或「可能直觀之雜多」(Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung)，我們稱這一種雜多為「一般雜多」；這一般雜多作為純粹思惟內之雜多，並非由任何感性直觀所給予，而

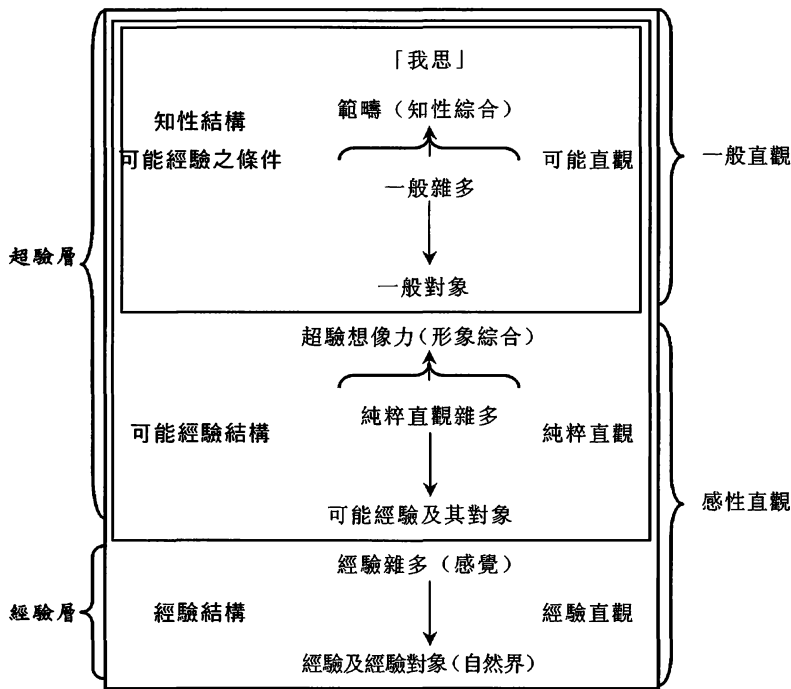
---

<sup>1</sup> 亦同為「可能直觀之對象」(Gegenstände möglicher Anschauung)。



只是在範疇內所思之雜多。依據範疇而對這些（純粹思惟中所思之）雜多所作之綜合為「知性綜合」（*synthesis intellectualis*）。由知性綜合於其關連於「我思」而形成之對象，為在思惟中所思之對象：「一般對象」或「一般直觀對象」（*Gegenstände der Anschauung überhaupt*）。由這純粹知性結構所完成者，為「可能經驗之條件」或「（一般）經驗可能性之條件」（*die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt*），而非可能經驗本身。

現讓我們把這三層結構圖示如下：



以上這三層結構是同構的 (isomorphe)。最上之「知性結構」或「純粹知性結構」是最獨立的，因它單純由「我思」自發地源起者。其他兩結構，都有待直觀之給予始可能，故非單純在其自身源起。這三層結構，從其同構關係言，實以最上層之純粹知性結構中之結構構造為本，因而都為一種對雜多之綜合統一而形構對象這一種活動而已。其差別故先在雜多之差別上，然後在綜合統一性質之差異上，最後則在對象之差異上。因純粹知性結構為本，故其他兩層均可視為這純粹知性結構之「應用」。「應用」(Anwendung) 一詞是康德的。於此我們故應特別注意，若「應用」一詞是指純粹知性結構之應用於具體給予之直觀內容上時<sup>1</sup>，這「應用」並非指在純粹知性結構內之綜合統一這一行動。這在知性結構內之由對一「一般雜多」之收集而進行之綜合統一，康德用「從屬」(stehen unter) 及「歸併」(bringen unter) 兩詞，以對反「應用」(anwenden) 及「規定」(vorschreiben) 兩詞。這些，我們在下面再作討論。

## 知性結構文獻上之證明

現讓我們從《純粹理性批判》第二版「超驗演繹」中證明這知性結構之存在。第二版「超驗演繹」主要分為十五節，即由 § 13 至 § 27。§ 13 與 § 14 為導言，故一般而言，「超驗演繹」始於 § 15。§ 15 論一般連結。§ 16 論源始統覺之綜合統一（「我思」）。§ 17、§ 18、§ 19 三節進一步發展統覺之綜合統一之問題，像綜合統一

---

<sup>1</sup> 無論是純粹直觀抑經驗直觀。

與對象之問題、統覺之綜合統一與理解力之使用問題、主觀統一與客觀統一之問題，及統覺之統一與判斷之邏輯形式之問題等等。我們必須注意，雖然在這幾節中，理解力之純粹綜合已被提出，但「範疇」一概念及其確定的關連於直觀雜多之可能性仍未提出，因此，若「超驗演繹」之主要對象為範疇，那麼，儘管表面上好像已成立了統覺與直觀雜多之關係，我們仍可說，「超驗演繹」仍未正式進行。首次明確地提出範疇及其功能的，是在 § 20，其標題為：「一切感性直觀都從屬於範疇，而範疇乃唯一能使感性直觀雜多聚集在一個意識下之條件」。而這節之結論因而亦為：「因此，就連一在給予直觀中之雜多也必然從屬於範疇。」（B 143）這一結論表面上已達成「超驗演繹」所欲達到的結論，但事實上不然。在緊接著 § 20 之「§ 21 備注」（Anmerkung）中，在以一更明確的方式重複以上一結論後，康德接著說了以下一段話：「上述命題因而構成理解力之純粹概念之一種演繹之開始，在其中，因範疇獨立於感性而純然在理解力中產生，我就還必須抽掉如雜多在一經驗直觀中被給予時的那種方式，以便僅僅著眼於那由理解力透過範疇加到直觀中的統一。後面（§ 26）將會指出，從在感性中經驗直觀被給予的方式中，這經驗直觀的統一無非就是那範疇按照前面 § 20 為一個被給予的一般直觀雜多所規定的統一，而因而，由此得以解釋範疇相對於我們感官的一切對象的先驗有效性，演繹的目的才完滿達成。」（B 144-145）

備注中的這一段文字引發出一些很重要的問題：

- 一、一般認為，「超驗演繹」若不始於 § 15，其終結也可在 § 20 完成，因在 § 20 中，康德已證明了範疇與直觀雜多之關係。

但為什麼康德說在這一結論中，即在 § 20 之結論中，超驗演繹才開始？而其終結必須待 § 26 始「完滿達成」？事實上，康德的動機也是如此的，因在 § 15 至 § 25 各節之標題中，我們都找不到「超驗演繹」一詞，而只有在 § 26 中，即在康德所言之「超驗演繹」之「完滿達成」中，其標題才明確地被指認為「超驗演繹」。這 § 26 之標題為：「純粹理解力概念之普遍可能的經驗使用之超驗演繹」(Transzendente Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe)。

- 二、更嚴重的問題是：若「超驗演繹」是研究範疇如何關連於感性直觀雜多，在 § 20 所成立的結論，應是這「超驗演繹」之目的與終結，但康德說其所以只構成「超驗演繹」之開始而非其終結之原因在於：在 § 20 中所成就的，只是範疇與「一般」被給予直觀之雜多之關係，而非範疇與「經驗」直觀之關係。這一原因，在 § 26 的開首再一次被提出來。在 § 26 的開始，康德說：「(…) 在超驗演繹中，則闡明了這些範疇作為一般直觀對象的先驗知識這可能性 (§ § 20、21)。現在應當解說，透過範疇，對那些永只能在我們感官出現——而且不是按照它們直觀的形式、而是按照它們連結的法則——的對象的先驗知識的可能性，因此也就仿佛是給自然規定法則，甚至是使自然成為可能者。」(B 159) 若依據 § 21 及 § 26 所指出，§ 20 所完成的，因其只是範疇與「一般直觀對象」之關係，而非「超驗演繹」所希望達成的範疇與「感性」對象之關係，故只能被視為「超驗演繹」之開始而非其完成。但奇怪的是，在 § 21 及 § 26 所指出的，表面上好像與 § 20 的

結論矛盾，因 § 20 的結論已好像是範疇與「感性」對象及感性直觀之關係，而不只是與「一般」對象及「一般」被給予直觀之雜多之關係。我們如何才能解決這矛盾？再者，若真的像康德所說，§ 20 所成就的，只是範疇與「一般」對象之關係的話，那麼，§ 26 與 § 20 之結論，無論如何相似，應根本不是同一結論；即 § 26 根本不是 § 20 的重複，像很多康德學者所認為的。

- 三、若如康德所說，§ 20 是「超驗演繹」之開始而 § 26 是其終結，那麼，為何在這開始與終結之間，插入了 § 22 至 § 25 這四節如此長的討論？這四節（特別最長的 § 24）對「超驗演繹」之論証有何影響？對自 § 15 至 § 20 之語彙又有何本質上的形變？這四節若位於「超驗演繹」之開始與完全成就之間，那麼，這是說，這四節所討論的，是「超驗演繹」不可或缺之核心，即沒有這四節之討論，「超驗演繹」根本不能完全完成。若如是，我們可進一步說，由這四節所提出之語彙上之轉變，將會使我們看清楚，為何自 § 15 至 § 20 的「超驗演繹」只是似是而非的，及為何「超驗演繹」確實只能在 § 26 始完全成就。換言之，要重新估計 § 15 至 § 20 的似是而非的「超驗演繹」所成就的，及其在「真正的」超驗演繹中之位置，我們必須重新研究這自 § 22 至 § 25 之四節。這一研究將會使我們看到 § 26 並非其前任何一節之重複，也在這一研究中，我們才能揭示純粹知性結構之存在及其本質。

在繼續討論前，讓我們先把最後結論說出來，好使討論能更簡明地進行。一般康德學者認為「超驗演繹」之證明有兩路，自

下而上，及自上而下。証法雖有二，然實質相同一，均為証範疇與經驗雜多或感性雜多之關係。我們上面所說的不同。不單只沒有這兩路證明，甚至範疇作為先驗概念，根本是無法直接關連於經驗直觀雜多的。康德學者們有關「超驗演繹」第二版所以為之兩路論証如下：§ 16 至 § 20 為下至上之推論，§ 21 為備注，而 § 22 至 § 26 則為自上而下之論証，二者方向不同，然結果實同一。我們將指出，§ 16 至 § 20 所討論的，為我們上面一直試圖指出的「純粹知性結構」，而這結構，因純然在純粹思惟內，並在任何感性直觀出現之前，故表面上雖有綜合統一，但實非範疇之超驗演繹。而範疇之超驗演繹，故實如康德所說，始於 § 22 或上述 § 21 之言，其真正完成在 § 26。而所謂超驗演繹，實即此純粹知性結構於感性直觀雜多之「應用」。康德在備注所指出的，因而是正確的。問題因而是，如何正確理解這在備注（§ 21）前後之兩部份，各代表什麼綜合，各反映知性之什麼結構，其間之詞彙有何差異，與超驗演繹在理論上有何關係？等等。

首先讓我們說明純粹知性結構在文獻上的存在。我們從「超驗演繹」之 § 24 說起。康德在 § 24 中劃分了兩種不同的綜合：知性綜合與形象綜合。知性綜合是對「一般」直觀雜多之綜合，而形象綜合則是對「感性」直觀雜多之綜合。前者是理解力作為純粹知性能力「所思」之綜合<sup>1</sup>，而後者是理解力作為超驗想像力對感性直觀雜多之綜合。<sup>2</sup>在知性綜合中所思之「一般直觀雜多」指的是什麼？明顯非經驗雜多，也不可能是時空之作為先驗雜多，

---

<sup>1</sup> 即在純粹思惟中所進行之綜合。

<sup>2</sup> 見 B 151。

因兩者都同樣是感性的。<sup>1</sup>但理解力又不能自身給予雜多，因而這在純粹思惟中所思之雜多，非從給予言真實的雜多（感性雜多），而是從「我思」作為一「綜合統一」而言，在綜合統一中所涵蘊的雜多，一種相對於「綜合」、相對於「統一」而言之雜多。如同相對於「我思」而言之『對象』非真實地給予的對象，而只是在思惟中所思之超驗對象=X 那樣。在任何感性給予真實之直觀與雜多前，「我思」作為一自發的、源始的表象，表象出「我思」之綜合統一，而這在「我思」中之綜合統一所綜合與統一的，從概念而言，必為一雜多，而其結果，亦必為一對象。只在，因此時一切只發生在純粹思惟內，故只為「一般雜多」或「一般直觀雜多」及「一般對象」<sup>2</sup>。「一般」一詞，故是單純就純粹知性結構之項目而言的。而這純粹知性結構之項目，繼有：「我思」、範疇、知性綜合、一般對象、一般直觀或可能直觀、一般直觀雜多或一般雜多等等。這純粹知性結構之項目，因而是把可能經驗結構中之項目<sup>3</sup>知性化了。「超驗演繹」中之§ 22 至 § 25 這四節之意義，因而一為對此兩層結構作劃分，二為研究兩者之關係，這純粹知性結構與可能經驗結構二者之關係，即為「超驗演繹」。可能經驗結構是具體事物之形構，是客體事物世界之構造，而純粹知性結構則是我們主體之結構，從「我思」作為一自發之存有而起之思惟在其主體狀態之結構，「超驗演繹」故為研究這兩者之關係。這 § 15 至 § 20，及 § 22 至 § 27，無論表面上內容與結論多麼相似，然實是完全不同的，既非只是解說上之重複，亦非上下論證之兩路。

---

<sup>1</sup> 見 B 147。

<sup>2</sup> 有關「一般對象」，請參閱 A 52 / B 75, B 128, B 148, B 150, B 158, A 247 / B 304, 及 A 79 / B 105, A 93 / B 125-6, B 159, A 254 / B 309 等等。

<sup>3</sup> 如形象綜合、超驗想像力、感性對象、感性直觀、感性雜多等等。

那麼，在 § 16 討論「我思」時，康德不是明白地說，「我思」是『一切』直觀雜多之綜合統一，為何我們說，這「我思」之綜合統一，只關連於一般雜多而不關連於感性雜多？這仍算是『一切』雜多嗎？首先，康德明白否定「我思」關連於感性直觀雜多之文獻有：§ 21, B 144-5；§ 24, B 153-4；§ 25, B 157 兩處；§ 25, B 158；§ 26, B 161；§ 26, B 162 注解。<sup>1</sup>請特別注意，康德在上列之 § 24 (B 153-4) 中，對「一般直觀」加上斜體，同樣，在 § 25 (B 158) 中，對「一般對象」加上斜體。§ 26 (B 161) 更清楚，「一般直觀」與「感性直觀」均加上斜體以作區分。

從以上引文中，我們可看到，基本上，康德把統覺之綜合統一理解為純粹知性統一，而非一實在的綜合統一行動。若 § 15 至 § 20 確實只是對純粹知性結構之論述，那其中之主要論旨及結論如何解釋？這論旨與結論分別為：「一切直觀的可能性相關於理解力時之最高原則為：直觀的一切雜多都從屬於源始綜合的統覺之統一這條件。」(§ 17, B 136)「因此，就連一在給予直觀中之雜多也必然從屬於範疇。」(§ 20, B 143) 怎樣解決這「一切直觀」或「一切雜多」都從屬於統覺之統一這樣的問題？這不是與「感性直觀」或「感性雜多」不從屬於統覺這說法相互矛盾嗎？讓我們分兩點說明：

一、在康德的詞彙中，形容這統覺與雜多之關係之最一般用詞為「關連於」(beziehen, Beziehung) 這一詞。除這較一般之關係用語外，康德很嚴格地把純粹知性結構內之關連關係與在

---

<sup>1</sup> 亦可參考：B 163, B 164, A 156 / B 195 等等。



可能經驗結構內之關連關係清楚地劃分開，前者用「從屬於」(stehen unter) 及「歸併於」(bringen unter) 兩詞，而後者只用「應用」(anwenden, Anwendung) 一詞。所謂「從屬關係」是指一般雜多或一般直觀雜多從屬於統覺之綜合統一或從屬於範疇這一種關係，而從不能解釋為經驗雜多從屬於統覺之綜合統一。至於「應用」這關係，則已不是指在純粹知性結構內之關係，而是純粹知性結構應用於感性雜多之關係，即形成可能經驗結構者。簡化而言，即理解力應用於感性這一關係(超驗想像力問題)<sup>1</sup>。翻開「超驗演繹」之 § 15 至 § 20 六節可發現，其中所討論的，全是「從屬關係」，而 § 21 這備注是分界線，之後之 § 22 至 § 25 四節所研究的，則是「應用關係」。故始康德才特別強調這兩種關係之差別。而只有在 § 26 這完全完成之階段，康德才合併這兩種關係而討論。上引的 § 17 之論旨及 § 20 之結論都清楚在言「從屬關係」，且這關係至 § 20 時更明確地在標題顯示出來：「一切感性直觀都從屬於範疇(…)」(B 143)。而在 § 22 至 § 25 中，唯一具有標題之兩節(§ 22 及 § 24)，都清楚指明是「應用關係」，§ 22 之標題為：「範疇除了應用於經驗對象外，對於事物之知識別無所用」(B 146)，而 § 24 之標題為：「論範疇在一般感官對象上之應用」(B 150)。

- 二、若從關係言明顯分為兩層關係，那麼，對「一切感性直觀都從屬於範疇(…)」(B 143)中之「一切」直觀雜多或「一切」感性直觀雜多中「一切」一詞所構成之矛盾如何解開？這是

---

<sup>1</sup> 這即為超驗之演繹。

全部問題之關鍵。在 § 16 至 § 20 有關雜多在意識中之綜合中，此時之直觀雜多，往往加上這「一切」之泛指代詞，這「一切」一詞，其反面或所對反的「某些」，不是作為在我們感性直觀下之「某些」雜多，「一切」的反面，是那些在「我們的」感性直觀下之雜多。「一切」直觀雜多所對反的，是「我們的」感性直觀雜多。更清楚些，「一切」感性直觀雜多所對反的，是「我們的」感性直觀雜多。換言之，「一切」感性直觀雜多所對反的，是那一以「我們的」感性直觀樣態所提供之雜多。在開始討論純粹知性結構之應用問題時，為了區別「應用」與「從屬」這兩種不同關係所涉及的雜多之不同，康德自 § 22 始便明確地提出「我們的感性直觀」或類同的區分以作區別。舉例說：「純粹理解力的概念則沒有這種限制，而且擴及到一般直觀的對象，不管這直觀是不是與我們的直觀相似，只要它是感性的而不是知性的。但概念這超出我們的感性直觀之進一步擴展，對於我們來說是沒有任何助益的。因這只是空洞的概念，其對象之有曾可能與否，是我們無法透過它們而下判斷的，故它們只是沒有客觀實在性之純粹思想形式而已，因為我們沒有擁有任何直觀，能作為統覺之綜合統一——這是這些概念所惟獨含有者——能應用於其上，並如此確定一對象者。惟有我們感性的和經驗性的直觀才能給這些概念以意義和含義。」(B 148-9)「純粹理解力的概念僅僅透過理解力關連於一般直觀對象，而不確定這直觀是我們的還是其他的，只需它是感性的；但正因如此，它們僅僅是思想形式，透過它們仍沒有確定對象被認知。」(B 150)在這些引文中，我們所討論的問題完全被聚焦下來了。我們

可明顯地看到，在 § 16 至 § 20 中所運用的「一切直觀雜多」，其作用在於指涉一切『可能的』直觀雜多，而不是在『我們的』直觀下之一切雜多。因而「一切直觀雜多」這一用語，實等同「可能直觀雜多」或「一般直觀雜多」。也正因如此，故康德把由對這些雜多之（知性）綜合所得之對象視為一般直觀對象，即那不確定的、不能構成知識的、及只是作為思惟形式的對象。因而若沒有『我們的』感性直觀，在統覺中之綜合統一，也終無法有任何『應用』之可能，即無法有任何有關對象之（具體）確定作用。這顯示出，在 § 16 至 § 20 中所討論之從屬關係，根本仍未涉及『我們的』感性直觀中之雜多，因而在這幾節中所討論的任何關係或結構，只是作為純粹知性結構被討論。也正因為如此，當『我們的』感性直觀雜多成為問題之焦點時，其與統覺之綜合統一之關係，再不是作為『從屬關係』被提出或討論，而是作為『應用關係』了。『應用』，這已假設純粹知性結構之自發獨立性了。因而當康德在 § 16 至 § 20 中提出「一切感性直觀雜多」時，我們不能把這一雜多視為『一切經驗直觀雜多』或『我們（特有）的感性直觀雜多』看待；「感性的」與「經驗的」根本具有不同意義，前者泛指一切『接受性』的直觀能力或樣態，而後者則直接指認『我們的』感性直觀。而『我們的』感性直觀，是透過時空這兩感性形式對由感覺而來之雜多（經驗雜多）之一種直觀。這時空之形式相對於這些雜多，由於是來自我們這超驗主體本身，故是先驗的，即既必然亦普遍的，但若問何以我們這主體必然只有這兩形式，而不是其他的形式或直觀方式，這則完全是偶然的，最低限度，我們是無從

解釋何以必然如此。換言之，『我們的』感性直觀形式，只是我們的而已，是不必然如此的。<sup>1</sup>從以上之討論，我們可看到，從屬關係所討論的，只是作為『一切感性直觀』而言之一般雜多，而應用關係所言的，則是『我們的』感性直觀雜多，其最純粹者，即內感之雜多。一切有關範疇之應用問題，因而全是關注於內感而討論，而也正因為這原因，故康德不得不嚴格地區分內感與統覺。<sup>2</sup>

若「一切感性直觀雜多」這類用語是用以對反「我們的感性直觀雜多」而非包含此後者的話，這是說，康德在備注 § 21 中所作的判斷，是沒有矛盾的。換言之，從應用關係言之「超驗演繹」，確實是始於 § 21 之後，其完成因而在 § 26。而 § 26 之標題因而為：「純粹理解力概念之普遍可能的經驗使用之超驗演繹」。其開始故說：「(…) 在超驗演繹中，則闡明了這些範疇作為一般直觀對象的先驗知識這可能性 ( § § 20、21)。現在應當解說，透過範疇，對那些永只能在我們感官出現——而且不是按照它們直觀的形式、而是按照它們連結的法則——的對象的先驗知識的可能性，因此也就仿佛是給自然規定法則，甚至是使自然成為可能者。」

(B 159) 把「範疇作為一般直觀對象的先驗知識這可能性」視為 § § 20、21 之結論，而把 § 26 之演繹工作視為相關於「我們感官出現的對象」<sup>3</sup>，這對比是再清楚不過了。因而我們可斷然說，§ 21 之前後非重複，其間之詞彙項目是不同的。§ 16 至 § 20 所

---

<sup>1</sup> 請參閱 § 21, B146; § 17, B139 及 B155。

<sup>2</sup> 這兩問題，同見於 § 24。

<sup>3</sup> 斜體字為康德自己的。

體現的，是上述之純粹知性結構，而自 § 22 以後，所討論的超驗演繹，是這結構之應用於『我們的』感性直觀下之雜多。此「超驗演繹」本身之結構。

## 康德純粹知性結構之存有論問題

康德這把傳統之知性轉化為以上這樣的一種純粹知性結構，在形上學史中，代表或開啟出怎樣的意義？我們分三點討論：

一、如我們上面指出，在康德中，「一切直觀雜多」之對反為「我們的直觀雜多」，從這樣的對反，我們可看到在哲學思想史中一驚人的事情。以往「一切」這詞確實包含或意指包含一切，但從康德中，這「一切」萎縮為一毫無包含力量之泛指代詞，其所以為「一切」，並非由於事實上包含一切，而只是因其為完全不確定狀態而為抽象的「一切」，而此時之個別特殊，所含有的反而較此「一切」為多，就如同從表象狀態言，在單純思惟中所表象者，由於毫無確定內容，故必然為「一切」，唯在確實給予下，由事物之具體性，「一切」始轉化為一單一與個別，非更少，而是更具體地真實。這「一切」所反映的，故只為思惟之純粹狀態而已，非反映任何整全性。這同時意味著，整體性在康德哲學中已完全瓦解。事實上，無論從存在之整體性抑從存有或本質所涵蘊之整體性言，形上之真實都離不開整體性而有。從這點言，康德是從極力解消整體性中解消形上學真實之可能的。縱然我們不能說，康德的超驗主體性並非形上學，但仍很明顯，康德這一超驗主體性是致

力於瓦解傳統形上學之真實的。假若暫時撇開這超驗主體性之形上學不談，我們應該怎樣詮釋康德在這裡之「統一」？應把這樣的絕對統一視為一形上學之舉，抑應把這已萎縮為只是純粹思惟而非任何實在之「統一性」視為康德反形上學之舉？當萊維納斯以笛卡爾之「無限」為突破具有壓迫性之「整體性」時，若這整體性確實代表某一意義之形上學傳統，那麼，萊維納斯也只是以一種形上取代另一種形上而已，以「無限」之形上取代「整體」之形上而已，問題可能在形上性上，非單只在「整體性」上，因康德實已證明，「整體性」實已萎縮了，或「整體性」已不再代表整體了，換言之，這「整體性」原先擁有的形上力量，可能已轉化為其他樣態出現，非再作為整體，而是作為個別地具體，在現象內，如雜多之微分那樣，甚或以萊維納斯所言之「無限」之姿態出現，正如在笛卡爾中，「無限」在突破主體之「有限性」時，其實仍是以一整體姿態出現那樣：「無限」非無無限或只是一有限性之否定，而是一「實在無限」(actu infinitum)<sup>1</sup>，如同神之全知、全能等，都是對神而言，種種實在的整體屬性那樣。「整體性」之萎縮與否定固然代表某種形上學之消失，但不代表形上學之全然消滅。而問題在後者，非只在前者。在康德中，雖然整體性之萎縮表徵出傳統形上學之瓦解，但超驗主體性本身之形上學，則體現在這超驗性上。固然主體再非實體性主體，而對象亦非實體性客體，但這主體性，始終仍是超驗的，即內在地、潛在地、作為構成素地，深入於客體世界本

---

<sup>1</sup> 《沉思集·三》AT VII, 47。

身的。縱然沒有一絕對的客體性整體，而整體性只萎縮為「我思」在純粹思惟中無確定性之泛指一般性，但無論是時空作為形式，抑範疇作為概念之統一性，都其實是層層的整體化或歸整體化之作用。換言之，形上性由超越性轉化為超驗性，由作為外在之真實轉化為內在潛在作用之真實，由實體轉化為作用，形成我們所說的種種微分性力量。「超驗」這內在、潛在形構性之形上性，取代了傳統如物自身般地各自獨立之形上性，故為後來黑格爾辯証法之形上性之前身，前者是無變化（形變）力量之綜合連結活動，而後者是具有形變力量之概念生命內在之昇進。無論是康德超驗之形上性抑黑格爾概念辯証之形上性，因而都是從現象本身所有之形態而言的，或為在現象中之共在性與相互性（空間），或為在現象中之死生與形變（時間）。但都是現象姿態之形上而非物自身形態之形上。縱然形上者非如盧梭哲學那樣，直落於現象之中，雖形上仍可說為是在現象之上之超驗主體性或絕對精神上，然此時之形上，已是現象模態的、現象化的，現象而非物自身之形上了。而從此之後，形上學全轉化為現象之形上學，康德黑格爾是從此義言，現象形上學之先行者。

- 二、我們前面說過，康德在前期中以實在性之整體性証神之存在；我們亦說，縱然康德在 1770 年論文中已證明現象有其獨立的基礎，但除非對知性本身有所限制，及同時解消一切從實在性或實在作用而言之整體性（全體觀點），否則是無法使一客體義之形上真實不可能。這對整體性之解消，並不在「超驗演繹」或甚至「超驗分析論」這部份完成，而在「超驗辯証論」。原因在於，在這裡所應解消之整體性，必須是一在實在

運作中之整體性，如一在理性條件之總體性（無條件性）下之整體性那樣，是一具體運作之整體性（理性之推論過程），是一成就客體真實之整體性（全體觀點）。在純粹知性結構中，把整體性（那泛指無確定性的「一切」）化約為一無實在包含力量的一種純思惟形式，雖然在心意上與這知性在其實在運作上整全性之限制意圖相同，但始終不能取代後者。不過，縱然這對整體性之真實解消必須留待「超驗辯證論」始能完成，在「超驗演繹」中這「一切」（整體性）之萎縮，已清楚地標示了純粹思惟其在真理中地位之轉變。康德雖達成思惟與存在之絕然二分，但亦正在這絕然二分中，思想與存在同時下降，客體實在性下降為經驗雜多（材料），而思想下降為純粹空洞無確定性之抽象思惟形式或狀態，二者同失去其在傳統中原有之真理地位。我們前面曾說，哲學至康德、黑格爾時始首次達到哲學本身之最高真理理想，即主體與客體這存有之兩極同時具有真理性，並且兩者之真理是相一致，這樣的理想確實首次在康德中實現了，但是以嚴重的代價始達至的。而這是，無論是主體抑客體，都再非以形上真理之姿態出現，而只是作為經驗知識意義之真理出現而已。客體不但只是現象義之真實性，這現象不但絲毫不指涉物自身，它甚至只是經驗完全磨平的材料，只是無真理性的雜多，雖然使思惟具有知識之客觀有效性，但這樣的知識，只是經驗知識而已，再非任何使心靈精神與存在有所昇進可能的真理。主體亦然。主體既非在其自身之「我」，亦非具有具體確定內容之在現象中之「我」，換言之，既非物自身或本體之「我」，亦非現象中之「我」，而是在任何存在真實性外之純



粹思惟形式，只是客體之構成結構，種種純然形式性結構，本身雖為知識之條件，但並不具有真理性與存在性。從知識真理這角度言，除了經驗主義外，我想，從哲學史立場言，至黑格爾為止，從知識真理之角度言，康德是哲學中之最低微者。若非第二及第三《批判》之出現，一者從道德立主體之真理性，而另一者從美學立客體之真理性，康德哲學，從知識之角度言，是未能成就任何意義之「真理」的。黑格爾哲學可一言蔽之，正為彌補康德哲學，從知識真理這方面言，之全部缺陷者。黑格爾之《邏輯學》<sup>1</sup>重建超驗主體性其邏輯（超驗邏輯）之真理性，而《精神現象學》或《精神哲學》<sup>2</sup>重建現象之真理性，兩種真理都從最空洞無真理之狀態重新上昇至真理狀態。而此時之真理，既非單純現象知識之真理，又非物自身超越之真理，而是在思惟過程或歷程中所顯示之事物及其概念之真理性，換言之，現象中事物概念相互超越時所有之真理。既是現象中事物的，又是有所超越而真理性的。這種自身對自身限制與缺陷（非真理狀態）之超越，從其既與自身矛盾，又是自身之提昇，即為「辯証」。不過，黑格爾哲學雖然從事物概念存有之真理性言，挽救了康德之缺陷，但這種從精神建立起來之超越性，從單純現象真理之角度言，是無法從現象角度言為真的。意思是說，在《邏輯學》與《精神現象學》所達到之思惟史無前例存有上之真理性（絕對真理性），一旦從現象本身之真理而言時，即從道德倫理<sup>3</sup>、

---

<sup>1</sup> 《大邏輯》與《小邏輯》。

<sup>2</sup> 與《自然哲學》。

<sup>3</sup> 見於黑格爾之《法哲學原理》。

美學與藝術<sup>1</sup>、人類歷史<sup>2</sup>與哲學思想史<sup>3</sup>等其特殊之（片面）角度而言時，頓然見其非真理性，因精神（存有）之絕對真理是無以能從現象經驗層次立屬這層次之觀點性真理的。而我們確實是活在觀點中，活在現象與現實有限性所成之觀點中，活在種種道德倫理（從人言）、科學知識與美學創作（從物言）、經濟活動與宗教信仰（從生存言），以及歷史變化等種種存在有限性之觀點之下，而絕對精神之真理，對我們這具體存在而言，其真理雖高而終極，然仍只能是無濟於事的。從存有之真理性言，康德第一《批判》是低於黑格爾的《邏輯學》與《精神現象學》，但從存在之真理性言，黑格爾在道德倫理、美學藝術、歷史與哲學史所成就之真理意義，無疑是低於康德第二及第三《批判》及其他相關論著的。未能從存在之具體行動性言真實故。

三、康德於低貶思想為空洞形式性之純粹思想時，實同時低貶了心靈真實。心靈只落為一種前所未有之機械式運作，只進行種種綜合統一之連結活動，只是種種攝取、再生、確認之活動，如我們今日電腦運作一樣。這樣的機械性行動，為主體心靈內在之真實。不過，以往心靈之崇高性，是源自其對象之崇高性的，今康德之對象一旦落為雜多或材料（data），此時心靈之活動自必然隨之下降。不過，也正因如此，康德是歷史中唯獨一人能描述出心靈（作為機能時）之運作的。其他人之心靈，或是靈魂，或是意識，或是精神，換言之，都

---

1 《美學》。

2 《歷史哲學》。

3 《哲學史講演錄》。

是心靈之種種超越姿態，非如康德心靈那樣，是如此經驗性的。從這點言，康德的「超驗」亦只是經驗性而已，「超驗」作為「經驗」之條件，實是經驗性的而已。康德是深好經驗的人，其超驗故仍是經驗性質的。

## 康德對一般形上學之瓦解：模式論

明白以上對純粹知性在歷史中地位之降低後，我們現在回答在討論康德前期時，一直仍未回答之問題，即康德如何限制理解力與理性這兩知性能力，從而使傳統形上學不再可能。我們說過，縱然從一有限之思惟觀點，我們無法推論至客體之形上真實，那麼，從整全性或全體觀點，這一有關形上本體性客體之推論是可能的。我們亦說過，縱然已證明現象有其獨立的基礎而無需建立在物自身上，然 1770 年論文顯示，這時知性仍可獨立地以本體為對象；因而知性是否能去此本體知識，非在現象真理之確立，而在知性本身之自限上，我們說，這即《純粹理性批判》之工作。我們在這節中欲討論的，正是這一問題。

若撇開超驗主體性本身之作為形上學，康德之《純粹理性批判》可說是在形上學史中，一對形上學採取完全負面之姿態與觀法者。若我們視超驗為經驗之一種形變，那康德在第一《批判》中確實是對立一切形上學的。非以懷疑論之姿態，也非以經驗主義片面之立場<sup>1</sup>，而是在承認知性與心靈這前提下，並藉之而解釋形上學形成之機制，從而摒棄形上學之可能。經驗主義之否定形

---

<sup>1</sup> 這兩者已非只是對立形上學，而是對立一切知識，或對立心靈之知識了。

上學，是從否定心靈及知性之真理性而達至的，因而在心靈與經驗界之間，只偏倒於一方。康德非是。康德的批判其更正面之地方在於，他在心靈與經驗對象兩者之間，不選取單一之立場。而之所以能致此，一方面在於，康德轉化知性為一經驗義之知性——超驗主體性，而另一方面，康德限制這使形上學可能之知性，因而在接受知性與知識之前提下，使形上學不再可能。這對知性之限制，有兩方面，一為對理解力之限制，另一為對理性之限制。而這正針對形上學之兩部份：存有論與特殊形上學。《純粹理性批判》故一方面透過超驗主體性之分析，解釋經驗與先驗知識<sup>1</sup>之可能性，從而以一最不形上學之方式<sup>2</sup>，解釋現象之構成及其與心靈結構之關係。而另一方面，同時史無前例地，對形上學之全部（一般形上學與特殊形上學）進行批判。整本《純粹理性批判》，本身就可被視為就是這樣的一對形上學整體批判之龐大著述。「超驗分析論」瓦解了一般形上學（存有論），而「超驗辯証論」則批判了特殊形上學之三門：超驗心靈論<sup>3</sup>、超驗宇宙論<sup>4</sup>，及超驗神學<sup>5</sup>：我、物體世界、神。

讓我們先討論康德對一般形上學（存有論）之瓦解。在談論《純粹理性批判》時，康德這一對存有論之批判很少為人所注意，因而對「模式論」難以理解。康德若把現象之分解二分為形式與內容兩面，這時之內容面，也只是原始地給予的經驗雜多這唯一之材料，而形式面則只是主體所提供之種種連結形式，這些形式，

---

<sup>1</sup> 如數學。

<sup>2</sup> 即再不假設任何形上之實有，單純從經驗現象之要素中作解釋。

<sup>3</sup> 以別於經驗之心理學。「超驗心靈論」一詞，康德用「理性心理學」。

<sup>4</sup> 以別於經驗科學之宇宙論。

<sup>5</sup> 以別於教義下之神學。

絲毫與客體本身無關，非來源於客體本身。主體這些形式，主要有三：「我思」作為表象之形式、範疇及概念作為對象之形式，及時空作為現象之形式。這三種形式都是以連結之方式進行的。作為被連結之事物，事物雜多最終必然有所統一，而此實有二：一為在範疇及概念之綜合中所達至之統一，即雜多之成一對象者時之統一；另一為全體事物作為表象而從屬於「我思」之下而成一體之表象界或世界時之統一<sup>1</sup>。一般認為，以上的主體功能，如「我思」與範疇等知性要素，只是種種在形構對象世界時之實在功能而已，因而作為實在功能，都以作用在純粹雜多及經驗雜多這兩種真實的或實在的雜多為唯一目的。因從客體面言，確實只有經驗及純粹雜多這二類實在的雜多而已；而主體知性面之「我思」、範疇等實在功能，此時也只如超驗想像力與時空等感性面之實在功能一樣，以這些純粹雜多及經驗雜多為直接之連結對象。我們上面所論証的，則相反地想指出，這些在主體中之知性功能，單純作為知性時，並非進行實在功能之要素，作為知性結構，它們既不直接對感性雜多進行實在性之連結（綜合統一），其本身亦可以是在任何感性外完全獨立地存在者。這樣的一種知性狀態，從其獨立性言，與傳統哲學對知性之看法一致。這看法在於，知性與感性是完全分割開的，相互間是完全獨立的，因而不能視知性為一感性地實在的能力，或知性只能實在地作用於感性上而已。固然，我們人類是從「我們的」感性而定位，但若單純從知性本身言，是不必涵蘊此感性或任何其他感性之存在的，條件只

---

<sup>1</sup> 在對象成為對象之統一中，「我思」是以「概念」之姿態進行綜合統一的。而單純作為「我思」本身之綜合統一時，此時在客體方面所呈現者，即為世界性之表象界。一切綜合統一，無論是對象作為對象抑世界作為世界，歸根究柢因而在「我思」上。

是，我們這時的知性，因本身無直觀之能力，故若從直觀言，是需要一接受事物之直觀能力的，即需要一感性直觀的。我們的知性，是沒有於其自身涵蘊任何直觀之可能；我們的知性，非一直觀性知性故。知性這一種完全獨立於感性之外之事實，一方面構成「超驗演繹」之必需<sup>1</sup>，但另一方面，也間接對存有論之瓦解提供了可能<sup>2</sup>。我們說過，所謂「超驗演繹」，實即指這純粹知性之應用於感性上之問題。之所以有這樣的問題，因知性與感性之間，由其相互之異質性，是不可能有任何『實在的』作用與關連的。這一點，始終是必須確認及承認的。知性之不能實在地作用於感性是說，知性是無以作用於任何經驗的實在內容上而進行連結功能的。若能，這樣的知性已非一純粹知性而是一具有實在作用的知性了。我們說，這是不可能的，亦不應如是的。不可能，因知性只是純粹知性，無論其怎樣試圖接近經驗，始終是無法碰觸到任何經驗實在中之個體事物的<sup>3</sup>，亦無法碰觸到任何雜多。知性亦不應如是，因知性中之任何功能若能直接作用於經驗實在性上時，這些在知性中之功能，就會『實在地』在經驗中出現，舉如範疇中之「實體性」、「因果性」等等功能為例，這些功能就會實在地在經驗現象中呈現，因而呈現在我們眼前的，將會是種種「實體」及其「因果」，而非只是現象與其雜多而已。知性這些功能是

---

<sup>1</sup> 若知性與感性同為一種實在能力，「超驗演繹」是無需存在的。因此時知性必然作用於感性雜多上，而無其他存在之方式。

<sup>2</sup> 這一點是奇異的。在傳統哲學中，形上學之所以可能，正由於知性是獨立於感性之能力，其認知不必然限定在感性範圍內。康德也肯定這一事實，只是他認為若知性用於感性之外時，是空洞而無確定內容之對象的。但奇怪的是，在康德中，這知性之獨立性，正亦是使存有論不再可能之原因，否則，若知性只能是一相關於感性之實在能力的話，這時，存有論又再次可能了。討論見下。

<sup>3</sup> 見 A 655 / B 683, A 656 / B 684, A 658 / B 686。

絕對不可能實在地作用於現象上的，是不應具有任何經驗之實在作用的。正因為這一不可能，故始有「超驗演繹」之問題，即在這一無關係中，如何說明範疇與經驗對象之關連性，並為後者其可能性之條件。「超驗演繹」之解答其關鍵如下：在 § 24 及 § 26 中<sup>1</sup>，我們可以看到，康德都特別提及時空，而這已間接表示，若範疇能（實在地）直接作用在經驗雜多上的話，是不應有提及時空之需要的。之所以必須提及時空，已明白顯示，範疇是無法直接連結經驗雜多的。對「超驗演繹」這問題之解決，因而在指出，範疇只能作用在時空之純粹雜多上，而由於經驗雜多必需依據時空這形式，而時空本身又不只是作為形式而已，它們本身作為具有雜多之直觀對象時，已含有綜合統一於其內；這於時空作為直觀時其內所含有之綜合統一，不能是別的，只能是在範疇中所思之綜合統一，因在同一主體內，也再無其他綜合統一之可能了。故對經驗雜多之綜合統一，使經驗可能之綜合統一，歸根究柢言，只能是範疇之綜合統一，是沒有其他綜合統一之可能的。<sup>2</sup>我們應特別注意，康德在這裡所謂的「超驗演繹」，並非確切證明範疇之綜合統一實在地運用在經驗雜多上，而只是證明，除了範疇這綜合統一外，是沒有其他構成經驗可能之綜合統一之可能的。因而從屬於時空之下之經驗雜多，也只能隨著時空之作為直觀，從屬於範疇之下。從這點言，不只一切雜多<sup>3</sup>理論上或知性上從屬於範疇之綜合統一，連「我們的」經驗雜多<sup>4</sup>，都必然從屬於範疇之綜合統一之下。而這結論，即「超驗演繹」所欲證明者。使經驗可

---

<sup>1</sup> 因在 § 21 之前，我們說過，只是對純粹知性結構之說明，故非「超驗演繹」本身。

<sup>2</sup> 有關這「超驗演繹」之證明，請特別參閱 § 26，因這是「超驗演繹」之圓滿完成。

<sup>3</sup> 一般雜多。

<sup>4</sup> 因而知覺。

能者，故唯範疇之綜合統一而已。此時之從屬關係，是擴大言的，非指一切直觀雜多從屬於「我思」，而是指我們的感性從屬於知性這一事實。「超驗演繹」所證明的，故只是以下這一事實：即使經驗可能之綜合統一，仍只能為範疇之綜合統一而已。而有關知性與範疇是否實在地、具體直接地作用於經驗雜多上<sup>1</sup>，這點是「超驗演繹」從沒有證明的。經驗雜多之從屬於範疇之下，是由於從屬於時空之下而已，故是間接地，非直接地。「超驗演繹」所能證明的，唯此而已。至於怎樣具體地運作，這即「模式論」<sup>2</sup>之問題。

在「模式論」中，因此時必須解決知性『最終』必須實在地作用於經驗雜多上這一問題，故知性與感性之異質性，成為全部問題之焦點。康德的解答是，在這「知性」與「感性」異質性之間，範疇這「知性」概念，若是從作為『感性』之連結這方面言，必須首先形變為模式（Schema）。實在地對經驗雜多作連結活動的，故非範疇本身，而是模式。什麼是模式？模式是範疇進行第一次連結作用時之產物，範疇之第一個產物。但問題是，這時之範疇連結作用，是在感性雜多被給予之前發生的。事實上，當我們說範疇作為純粹知性要素，因其純粹知性之性質，根本是不能直接關連於任何感性雜多時，這範疇之運作，無論怎樣，都是與感性雜多無直接關連的。從這點言，無論感性雜多之是否給予，事實上，是與任何範疇之活動與作用無關的。亦從這點言，範疇之作用必然是獨立於感性雜多的。但問題是，若沒有感性雜多，範疇連結什麼？我們說，正是由於沒有真正的雜多，故此時範疇之綜合統一，始終不會形成確定對象；這範疇之連結，其結果故

---

<sup>1</sup> 如是直接連結經驗雜多那樣。

<sup>2</sup> 「論理解力純粹概念之模式法」A 137 / B 176。



只能是一模式，即一對範疇所含有之連結樣式之體現，一種作為規則體現之範疇之模式。每一模式為範疇其連結方式之體現，非作為對象之體現，而只是作為範疇其連結樣式之（模式之）體現。如此，有一範疇即有一模式，而每一模式亦必然來自一範疇。那麼，這並非作為對象而呈現的模式，是怎樣形成的？

首先，我們應分別清楚，「我思」及範疇等知性要素，固然是現象及經驗可能時之先驗或超驗構成素，但由於這知性結構之獨立存在及其自發性，這些結構可以不只是作為結構要素而看待，而亦是可視為現行存在之事物而看待的。不過，這裡所謂之現行存在事物，非作為在現象中之存在，亦非作為如物自身那樣在自身中之存在，而是單純在意識中之存在，即康德所言之「我思」之那種存在。作為存在而非只是作為結構，這代表著這些知性結構是現實的、在作用行動中的，非只是理論條件性之結構而已。而作為存在，這「我思」及種種知性要素於其作為「行動」被看待時，這一「我思」或理解力之行動，由於純是從知性自身之自發獨立性言<sup>1</sup>，故必然是獨立於感性直觀雜多之給予的。換言之，這時之連結行動，是在任何感性直觀雜多之給予之前進行的，因而是先於一切具體的連結行動的。這一純然知性之連結行動，故是無連結任何具體雜多之連結性行動。康德稱這樣的連結行動為「理解力之行動」（Verstandeshandlung），亦稱為「純粹理解力之行動」（Handeln des reinen Verstandes），他甚至稱這時之主體為行動主體（das handelnde Subjekt）<sup>2</sup>。這一在純粹知性內之連結性

<sup>1</sup> 換言之，非從其關連於感性直觀時言。因我們在這裡所探討的問題，正是知性與感性因其異質性而無法關連時之知性狀態，這狀態必然是從獨立於感性言的。

<sup>2</sup> 這樣的行動明顯是「源始的」（ursprüngliche Handlung）。在 A 544 / B 572 及之後，康德把這一行動從其作為現象之因（causa phaenomenon）理解。

行動，作為純粹知性之連結性行動，雖然無法以感性直觀雜多為連結對象，但畢竟作為一連結「行動」，是必然有所被連結之事物的。但若這知性非一直觀性知性，因而不能同時創造其對象雜多或任何感性直觀雜多，作為純粹知性，它更是不能從外來之感性雜多作為對象地進行連結<sup>1</sup>。那麼，這一純粹知性行動，於其作用時，其唯一之可能是：這連結行動本身於其連結進程中，同時生產這被連結之雜多。這裡所言之生產，非創造任何在自身外之雜多及對象，而是生產這行動本身作為行動時之雜多性，非一真實存在之雜多，而是此行動本身作為雜多。對這樣的一種行動，康德以在思惟中劃一線條這例子來說明。在思惟中劃一線條這樣的一種行動，縱然只是在思想內之動作，但實已是一綜合行動了<sup>2</sup>。這在思惟中理解力之行動，康德稱為理解力之「第一次應用」(B 152)，亦從其行動義，故稱這時之理解力為超驗想像力或生產的想像力。當康德在 § 24 (B 154) 以在思惟中劃線來形容這行動時，這只是單純為解釋理解力作為現實存在時，其行動之意思。這思想內在之行動，作為思想之行動，並非對確定的感性雜多之綜合，而是一在綜合這動作<sup>3</sup>同時，既生產其雜多又確定此雜多之一種行動。而此時所謂生產其雜多，非生產一確實的對象雜多，而是在思惟意識對此行動中，此行動作為一現行存在行動本身所表象之雜多性，即這行動作為一行動時所具有之雜多性。因都在思惟內進行，故無確實對象之形成。所形成的，唯思惟作為行動時，本身所涵蘊之雜多性。而因思惟行動作為一內在意識動作時，這一

---

<sup>1</sup> 知性與感性異質故。

<sup>2</sup> 見 § 24。

<sup>3</sup> 如在思想內劃一直線。

動作作為現行存在時，即在時間下之行動，故此時之行動於其動作中所涵蘊之雜多，亦只為時間這一種雜多。而時間實亦在思惟內狀態中者，非屬外物之存在者。這發生在思惟內狀態之行動，因而也就是時間生產性的：既生產時間，亦綜合及確定時間。而此時時間或此行動所表徵之雜多，非一真實內容之雜多，而是在時間進行中、行動本身之雜多性而已，故仍屬一般雜多這樣態，唯從（思惟內狀態之）存在言，非從範疇概念內容之分析言。而這行動本身，因都在思惟內進行，與任何外在存在無關，故如是思想對自身之刺激（wir innerlich von uns selbst affiziert werden）那樣，作為內感呈現。康德說：「理解力在內感官中所發現的並非雜多的諸如此類已然的連結，而是通過刺激內感官而生產了它。」（B 155）換言之，非先有雜多而作之連結，而是在這行動中自身產生這連結與其雜多性。在「模式論」中，有關此時所產生者為何，康德說得更清楚：「從這一切我們可看到，每一範疇的模式所包含和表象者：作為量的模式，在對一對象的相繼攝取中，就（包含和表象）時間本身的產生（綜合）（…）」（A 145 / B 184）<sup>1</sup>。這在思惟內之綜合行動，既綜合亦產生作為一般雜多之時間，並由此而成模式。之所以為「量」，因這是範疇組中之最基層者，一切其他範疇之作用，必先假設了這一組範疇，這點，我們在討論範疇之科層結構時已述說了。最基層故為時間之生產，而這是最原始的理解力行動所首先達成的。

於此，讓我們對上述之討論作一簡單的總括。「我思」因是一

---

<sup>1</sup> 同樣參考：「量（quantitatis）的純粹模式，作為一個理解力的概念，是數；數是這樣的一個表象，它是對一個又一個（同質的東西）的連續相加的總括。因此，數無非是，一同質的一般直觀雜多之綜合的統一，透過它，我在直觀的攝取中，產生出時間本身。」（A 142 / B 182）亦參考 B 202-3。

現行存在者，故理解力之綜合亦為一現行之行動。這綜合行動作為純粹知性，不能直接對感性直觀雜多進行實在之連結，但純粹知性本身亦不能創造任何確定的雜多，這行動於其綜合進行同時，只生產這行動本身之雜多性，這即在思想內狀態中之行動意識，而在這行動意識中，時間即被產生出來。這一理解力之行動，因而是「時間生產性的」，其綜合故同時是生產性的。非生產感性雜多，只生產時間作為含具一般雜多之形式而已。時間於此，作為內感之形式，仍是與思惟之知性性質同質的，因至此，一切仍在思惟內進行而已，是未有感性直觀之需要的。

那麼，若理解力之綜合行動實即依據範疇而作之行動，範疇之不同亦自然構成種種不同的行動。這些作為規則性<sup>1</sup>的行動，因而為模式，即作為綜合行動之規則者，非只是概念狀態之範疇而已。模式因而是一具有規則意義之綜合行動，一方面它因只是一般雜多而非確定雜多，故是規則性而非是一具體對象，但另一方面，因其是一行動而非只是概念，是一體現為時間之種種確定性之行動，以時間之一般雜多性所體現之範疇內容，雖作為內容非與範疇一樣，而是把範疇所具有之內容形變為時間之確定性或樣式，但這些規則性行動模式，因是時間之樣式，而時間又是我們感性之形式，故這些模式，可替代範疇而為感性甚至經驗雜多之綜合之依據，從而使經驗雜多間接地為範疇所連結，非如範疇之內容，而是如模式之內容，換言之，只是時間樣式的，非範疇之存有或存在樣式的，因而不會形成本體事物，而仍只是現象之事物而已。這為康德的模式論。

---

<sup>1</sup> 因其雜多只是此行動本身之雜多性，只是一般雜多，非確定的雜多，故非對象，而只是規則而已，故為模式。

讓我們舉「實體性」這範疇為例以說明。我們說過，若「實體」這範疇能直接作用在感性所給予的雜多上，由於這時之連結是實在地進行的，因而由這連結所成之對象，即為一「實體」，使此雜多為對象之連結為「實體」這範疇故。範疇若如是運作，範疇若具有實在的作用，其後果將必然會如此。因而知性與感性之異質性，反而是一幸事。此時，範疇因與感性異質，故無法直接對經驗或感性雜多進行實在的連結，其連結作用只能成就模式，即對作為一般雜多之時間之確定。而像「實體」這一範疇，所成的，因而也只是在時間中之「持久性」(die Beharrlichkeit)這一模式，換言之，透過實體之模式在現象中所成就者，只是具有持久性之事物而已，非真有實體的。在現象中之實體性，也只是以持久性這一模式呈現之現象而已，非由範疇而成實體者。如是而範疇間接地產生其作用，而現象縱然以範疇為其可能性之基礎，然始終仍只是現象而非如實體性、因果性這些範疇內容所涵蘊的，為本體性之對象。

至此我們可明白，康德知性結構之深遠意義。一方面，它確實在歷史中第一次試圖對心靈之運作予以描述與分析，知性結構從功能言雖是超驗的，但這超驗性也只具有經驗意義而非傳統心靈之形上意義了。而另一方面，透過知性在傳統中之獨立性，康德反而達至對存有論之瓦解。對康德而言，這存有論之本質在於，從事物之存有或存在樣態，作種種形上學性質對存在之反省與論斷；而康德瓦解這一切存有理論之方法為，相反地指出，這一切存有樣態也只是知性之範疇而已，非實在的。縱然這知性之概念仍是經驗可能之基礎，但始終它仍非實在的功能或能力。相反，存在事物之存有模式或樣式在時間之形式中，是時間之樣式成為事物其

存在之樣式，因而事物之存有，也只能是現象模態的，非本體模態的。時空，特別時間，在康德中，因而具有雙重功能：一為使現象具有其作為現象之獨立基礎；而另一為成就事物其存有樣態之模式；前者主要為空間之意義，而後者則主要為時間之意義。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 時間與空間在形上學中不只是眼前時空這兩事物而已，它們是有著深遠之形上意義的。時間，或從時間而言之永恆，是「存有」本身之模態，而空間則是「物」之模態。柏拉圖之以永恆與變化標示理形之存有狀態與感性世界其存有狀態，笛卡爾之以時間為心物所共同具有之屬性，其以「我思」在時間之持續性中為神之創造性保存，康德之以時間為「一切」表象之形式，並為主體自身其存在時之存有模式，黑格爾之以時間與歷史為精神之真理狀態，馬克思之從勞動時間為價值之根源，等等，都可讓我們看到，時間在哲學中是最高真實者或最終實在者本身之樣態，因而是存有之樣態。相反，空間並非存有本身的，而是「物」之為物之存有樣態。哲學對空間之討論，主要集中在這問題上：即空間是在此世界中，「物體」具體存在或體現之條件或原因。例如在柏拉圖中，空間作為 chora，作為承受體或母體，是用以解釋這感官世界物體之所以為摹擬或假像之原因，是物體事物之存有樣態。物體事物是由理形與空間這兩者形成。而空間在此，亦即「非存有」，為物體事物其虛假性之原因。在笛卡爾中，相反，空間或廣延性乃物體之本質屬性，而這是說，一切有關物體之所有屬性，都必須是廣延或假設廣延性的。這是笛卡爾把我們這物體世界達成量化之方法，物理學是基於這條始可能。從這點言，空間乃物體甚至物質之存有樣態。康德視空間為在主體中感性能力之形式，因而非物體本身作為物自身所具有，如此反而使在感官下之經驗世界與事物，成為現象界之事物而非物自身。在空間下之物體世界，因而並無其自身之存在故。【康德固然時空兩者並用，但若單就現象中之物體事物這方面言，而不考慮主體之形構方面，單空間便足夠讓現象成為現象了：證明物體之存有樣態這空間性為先驗時，這已足夠說明物體世界為現象界而非本體界了。在 1770 年論文中，時空論証以時間先行，因此時仍有本體世界，時間作為包含一切事物關係之一「普遍的及理性的概念」，故先行於空間。但在《純粹理性批判》中，此時再沒有本體界，而現象本身成為唯一問題，故空間先行於時間論証。若單就物體言，空間論証始是物體世界之為現象界之關鍵。】空間故為現象之為現象之條件，並為現象之獨立性之確立。海德格在《存有與時間》中，因重點在 Dasein 及其對世界之關切，而 Dasein 是在面對及承擔其死亡時始能自身超越而本真，故自然地是時間之問題而非空間問題。但在海德格晚期談論物之為物之本質時，他所視為物之為物之本質者，乃如壺之虛空這一空間性。如同柏拉圖一樣，「虛空」是「無」，亦是從承受及保持其他事物這關係而言的。差別只在於，柏拉圖否定此非存有之虛空而海德格予以肯定。在虛空這保持與承受中，聚集了天、地、神、人。虛空作為物之為物，是讓他物在我之內能居留者，空間因而是容納之本。若從虛空言思想，思想

縱然康德自己從不明白地說，「超驗分析論」瓦解了一般形上學（存有論），但從實體與因果性等轉移為範疇這一點言，我們足以明顯看到康德這一立場了。以上這一討論，主要也在指出，「模式論」在這問題中所擔當之不可或缺之位置。若沒有時間作為中介，作為範疇在現象中之代替，及若沒有時間作為現象中物體事物之存有模式，不單只這對傳統一般形上學之瓦解不可能，甚至連康德之超驗主體性也將會不可能，因此時範疇等之綜合統一無以作用在感性事物上，如此或無法使經驗可能，或若仍有作用的話，經驗界已非只是現象而已，而已是物自身或本體界了。時間這存有樣態因而使現象只為現象而非本體。時間若一旦成為事物之普遍與必然之形式<sup>1</sup>的話，必然使存有論對事物求其存有上之真實性這要求不可能，因事物也只是現象事物而已，是無在時間之外或之上之存有真實的。而主體在康德中也只是超驗主體性，是客體之主體（思惟）構成素，非從自身實體性存在言之主體，故也不以範疇反身地作用，如此在歷史中首次使思惟獨立為知性功能，只為事物之純粹知性結構而非本身為實在的存在事物，因而亦使從主體面開放出之本體存有論不可能。

回顧康德前期，康德在 1763 年已試圖宣佈一般形上學不可能，而這是透過說明「『是』不是實在的謂詞」這論旨而達成的。

---

即將是一種後退，而非前進。只有在後退中，其他存有才能如其所如地呈現，在相互映照當中。物這一虛空性，因而在海德格中，是物體事物其真實存有之本。同樣作為承受性之空間，在柏拉圖中，把事物拉離於存有而變得不真實，但在海德格中，正由於這一空間的退讓，事物存有之真實才得以顯現與呈露。但無論是事物之偽或事物之真，無論是事物之量化或事物之只作為現象，事物存在之姿態，都是從空間而成的。從這點言，空間雖非一物，但是是一切物體事物其所是之本，其存有樣態。這是時空形上意義之簡述。

<sup>1</sup> 先驗條件。

我們說，由這一論旨，思想與存在首次絕然劃分開。也由這一劃分，思想（主體）本身再非實在存在物，而存在事物本身也再無思想性，因而再無如「實體」等概念使其具有本體性之可能。如此，康德已否定一切一般形上學之可能了。不過，康德那時沒有關注於現象之真理性，沒有因為了使經驗知識可能而探求知性及其概念之必須性與作用；康德那時也仍只以本體之真理為主而已。直至康德明白本體真理之不真實性時，康德反而始明白一切本體之要素，如範疇與時間等，其在本體意義外，對現象及其知識之構成，具有多麼重要的功能與意義。而是在重見這些知性功能時，始再次遇到傳統一般形上學所有之問題，即如何既給予知性其對客體之決定性，但又不能使這決定性為本體義之決定性，從而只使現象界可能，非使本體界可能。這一知性與存在之關連，甚至其推演（演繹）至存在中，這一「超驗演繹」，因而實是傳統存有論之擴張版本而已，是這知性與其對象更複雜之關係，是一存有論論證而已，差別只在，此時知性所推演至之客體，只是現象之作為客體，非本體之作為客體。換言之，在這演繹中，知性必須同時自限自身而已。康德式的存有論<sup>1</sup>「超驗演繹」，因而是由知性至現象之演繹，而亦由於此，知性之演繹至本體不再可能。客體性存有論因而在歷史中，全盤瓦解。代之為真理的，也只是現象及其內容而已。

## 康德對特殊形上學之瓦解

雖然世間事物已不再可能作為本體事物而存在，但是否仍有

---

<sup>1</sup> 康德說過，這「超驗哲學」實對等傳統之存有論。



其他非世間內容的超越者之可能？就算世界事物之形上學（一般形上學）不可能，其他超越體之形上學（特殊形上學）是否可能？我們在討論康德 1763 年之論文時已指出，康德那時已指出一般形上學是不可能的，因「存在」非一實在的謂詞，但縱然如此，康德仍提出一有關神存在之證明，而這是透過神作為一切實在性之最終基礎而達至的。換言之，縱然一有限觀點無法作為形上學推論之依據，一全體觀點則相反，由整體性所涵蘊之超越性與形上學是很難避免的。雖然《純粹理性批判》仍需重新回答有限觀點所引發之形上學問題，但畢竟，這樣對一般形上學的否定，早在 1763 年已確定了。從整體性而推演之形上學之可能則不同。這不但很難否証，甚至一直為康德所接受，因而這確實是《純粹理性批判》之大困難，從此書之命名為「純粹理性」之批判便可看到。康德在成立一切超驗構成素之分析後，畢竟必須回答這連其自己前期都無法回答之問題：怎樣瓦解整體性，並使特殊形上學不再可能，從而達至對一切可能之形上學之全盤瓦解。

我們知道，理解力與理性之差異在於，前者只成就在可能經驗內之條件化了的知識，而後者則試圖打破這一條件化的限制，成就一無條件者或一無條件化的知識。<sup>1</sup>理解力所可能構成之錯誤（一般形上學）在於：在孤離於感性之給予時，嘗試由純粹理解力自身創造其對象知識<sup>2</sup>。而這點，我們已說過，由把知性視為純粹知性結構，因而與存在絕對劃分開這點而言，康德已否定一切純粹知性之能創造其對象之可能；至於理解力之經驗使用，由於理解力之應用必須以時間作為中介，因而亦使理解力之實在運用

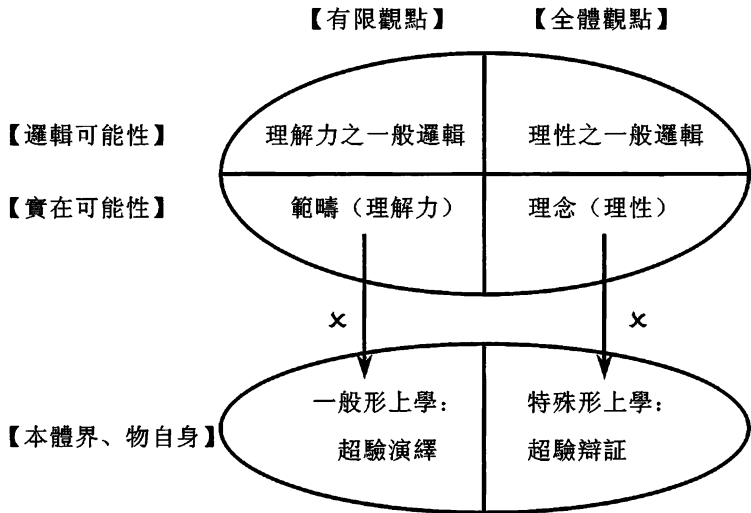
---

<sup>1</sup> 參考 A 643-4 / B 671-2, A 307 / B 364, 及 A 409-10 / B 435-7 等。

<sup>2</sup> 此時之對象為本體事物，即理解力之存有物（Verstandeswesen），B 306。

不可能，從而限制了理解力之一切形上性之可能。但追求無條件者之理性則不然。作為從實在可能性之全體觀點（理念）而言，理性是無理解力那樣的限制的。這點使康德感到「拮据」（Verlegenheit）<sup>1</sup>。康德感到拮据的原因不在理性之邏輯使用上，而在理性之「實在使用」上。理性之邏輯使用已為康德前之邏輯學家所清楚界定過了。但怎樣限制理性這整全無條件性之實在使用不引至特殊形上學之可能，這是困難所在。

在提及理性之「拮据」這引文中（A 298-9 / B 355-6），理性作為邏輯能力與作為超驗能力，再加上理解力之作為邏輯能力與作為超驗能力所構成之四個領域，對等於 1763 年由「有限觀點」及「全體觀點」對「邏輯可能性」與「實在可能性」劃分時之四個領域。我們再一次把這圖圖表如下：



<sup>1</sup> 見 A 299 / B 355。

有關《純粹理性批判》中這四個領域，我們可注意到，其中所涉及的問題，其實全都是「演繹」問題。所謂「演繹」問題，都是針對知性中廣義之概念而言之演繹；因知性由理解力及理性構成，演繹之對象因而自然為理解力之概念及理性之概念這兩者。雖然所必須演繹之對象有二，然演繹本身非只有二。對理解力概念（範疇）之源起之演繹，康德稱為（範疇之）「形上演繹」<sup>1</sup>（B 159）。而相關於範疇之實在應用，則為（範疇之）「超驗演繹」。同樣，理性之概念（理念）也有二演繹：理念的形上演繹及理念的超驗演繹。理念的形上演繹（理念的分類）並非導引回理解力之純粹概念上，也非導引回理解力之邏輯概念上，而是從理性自身之邏輯使用中對理性之概念作分類。<sup>2</sup>但最大的問題是，理念的超驗演繹是怎樣的？就如同範疇之超驗演繹事關一般形上學是否可能一樣，理念之超驗演繹是關係於特殊形上學是否可能之全部關鍵。但問題是，範疇必須有超驗演繹，否則經驗界將不可能，也正因為有此必需，故始有「模式論」這一對範疇實在應用之限制。亦透過一中介性之限制，知性事物才無法直接作用於感性上，始終保持著知性與其對象之分割，使一般形上學不可能。之所以必須有此限制，因此時使一般形上學可能的，是如範疇那樣的概念，這些概念，從內容言，都是對象其存有之樣態，非如一般經驗概念那樣，只是雜多性內容而已。若這些涉及事物存有樣態的範疇，同時亦為事物對象所有，這些事物便會以本體事物之姿態

---

<sup>1</sup> 即把範疇導引回判斷表時之演繹。

<sup>2</sup> 見 A 299 / B 356, 及 A 321 / B 377-8. 亦參考 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* § 43.

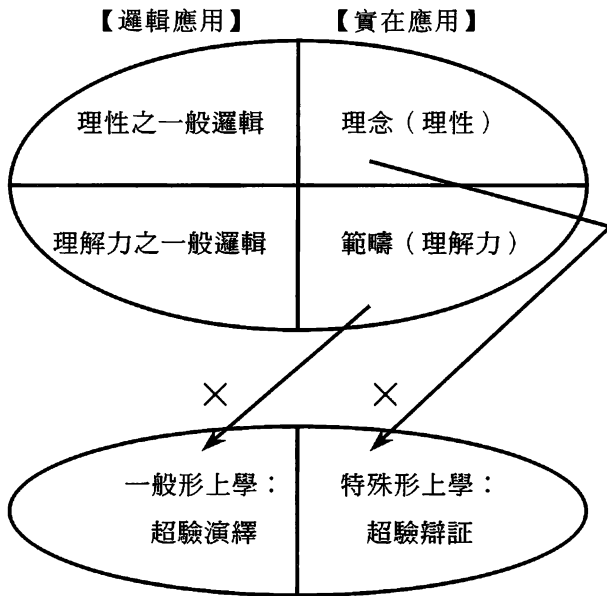
出現。故為了防止這發生，只有限制這些範疇之實在應用，只以它們為規則性基礎，代之而產生作用的，則是範疇之模式，一形變了之範疇模式，或一保有範疇之連結功能但去其本體特性的模式。只有如此，範疇始既有作用但又非如實地作用。也只有如此，範疇作為範疇而非作為模式言時，始終只是知性自身的，本身非對象化的。純粹知性與事物對象，始終是分割開的。這是一般形上學不再可能之唯一途徑。那麼，理念這情形又怎樣？理念之所以可能形成形上學（特殊形上學），非由於這些理性概念作為內容與現象中之事物有任何關連，非由於它們是現象必然之基礎。相反，理性作為一追求整全性之能力，對一切條件項必然求索至其無條件時之狀態而後止。而因在現象中之一切事物都必然是條件化的，一無條件狀態（超越一切條件之狀態）必然是同時超越現象的，在現象之外的，雖然未必作為現象事物其存有之樣態，雖然非作為現象事物之物自身，然始終是從這些現象事物作為條件所推論出來之無條件者，那超越一切現象而無條件地絕對的形上體。所謂條件，指的是事件之一種條件性關係。而從範疇之判斷表中，我們可以看到，事物之關係（「關係範疇」）主要有三：定言的（Kategorische）、假言的（Hypothetische），及選言的（Disjunktive），因而從現象事物作為條件所推至之無條件者也有三種可能，分別以這三種條件方式達至。換言之，理性依據這三種條件樣態所推論至之無條件者有三：從定言關係（如實體性之關係）所推論出之無條件者為一無條件狀態之主語，即一無條件狀態之主體，一作為絕對統一之主體；從假言關係（如因果性之關係）所推論出之無條件者為一從現象言事物序列之無條件狀態，一作為一切現象序列之絕對統一者（世界）；從選言關係（如

共聯性或相互性之關係）所推論出之無條件者為一從一切可思對象（事物）序列言之無條件狀態，即一在思惟中所思之一切對象其序列之無條件狀態，那作為一切可思對象其絕對統一者（上帝）。「我思」從其作為絕對主體言、「世界」作為一切現象事物之絕對總體，及「神」作為一切可思之存有者之最高條件，這三者因而是理性在追求無條件者時所可能達至之三個理念。這三者從其分別以不同方式超越現象之條件性言，因而超越於現象之外而形成三特殊之形上體。「特殊」之意思是從其非作為現象事物之一般存有樣態，而是自身作為特殊之絕對者言。這三者因單純源於理性本身之訴求，非與現象或可能經驗之形成有關，故本身是無需進行一超驗演繹的。超驗演繹是從關連於現象客體之真實性而始有的，而這三者因本來就以超越現象之姿態出現，故本身是無需進行超驗演繹的。<sup>1</sup>不過縱然無需進行超驗演繹，這不代表這三者不會形成形上學。它們之形成形上學，是從理性對無條件者之訴求而形成的，與現象本身之可能性無關連。因而若想使這樣的形上學不可能，只能針對這理性其無條件性訴求之質疑。但怎樣防止理性這訴求生效，康德所提出的解決方法與他針對範疇所提出之「模式論」這解決方法是類同的。關鍵也就在「中介」上。之所以理性能達成此無條件者之形成，因它是從條件推論至無條件者。若理性不能作此推論，若在條件至無條件者之過程中必須有所中介，因而使這推論不成立，這大概就是防止特殊形上學發生之唯一方法了。但在理性之無條件與現象之條件性之間，那有中介之可能？什麼是這兩者之中介？若在現象之條件性與理性之

---

<sup>1</sup> 見 A 336 / B 393, A 663-4 / B 691-2, 及 A 787 / B 815。

間無中介，理性便可由現象之條件性推論至無條件，如是特殊形上學自然可能。這作為理性與現象之間之中介，不是別的，而正是理解力。理解力作為中介限制了理性，如同模式（時間）作為中介限制了範疇（理解力）一樣。若我們把上圖倒立起來，我們便可看到其中之關係。圖示如下：



由於理解力作為中介，理性故不能跨越理解力而直接與現象之條件化狀態有關連，不能直接從現象作為條件推論至無條件者。但理解力作為中介指的是什麼意思？意思其實是很簡單的。問題只是在理性是否能以現象事物為（推論的）對象，若能夠，這代表

理性可由現象作為條件推論至無條件者，而這亦即理念之超驗演繹。相反，若不能，這代表理性如理解力一樣，無法直接關連於現象事物，而此時除非有中介作為限制，否則是不會不可能有此關連的。理解力作為中介是說，理性只能以理解力為對象，如同理解力以時間之雜多為對象（廣義之對象）那樣，因而理性無法以現象為對象，無法從現象作為條件推論至無條件者。康德說得很清楚，理念是無法有適切之對象作為對應的。因而其唯一對象為理解力而已：「理解力對於理性來說構成一個對象，正如感性對於理解力來說構成一個對象一樣。使一切可能經驗性的理解力行動的統一成為系統的，乃是理性的工作，就如理解力通過概念把現象的雜多聯結（verknüpft）起來並歸併於經驗性的法則之下一樣。但是，理解力行動若沒有感性模式，是不確定的；同樣，理性的統一，相對於理解力應當系統地連結其概念時所隸屬的條件，及此理解力之連結所達至之程度而言，就其自身是不確定的。」

（A 664-5 / B 692-3）<sup>1</sup>理性之功能因而只能為：使由理解力所得之眾多知識，帶引至最高統一，從而成就種種原則<sup>2</sup>。理性之能以理解力為唯一對象，因而解決了理性以現象為對象這一困境。在理性與理解力之間，因而是一科層結構，非平排的兩個能力。

理性之只能以理解力為對象，固然解決了其超驗演繹之困難，亦自然使這樣的演繹不再需要存在，亦因而終極地否定了一切特殊形上學之可能，但雖然特殊形上學事實上不再可能，然由理性如此地形成的假像是難於避免的<sup>3</sup>。為揭示理性這樣的一種假

---

<sup>1</sup> 同樣參考：A 302 / B 359, A 306-7 / B 363, A 326 / B 382-3 等等。

<sup>2</sup> 見 A 305 / B 361。

<sup>3</sup> 見 A 297-8 / B 353-4。

像如何形成，在否定理性之客觀演繹（理性之超驗演繹）外，仍需對理性的純粹使用進行一「主觀演繹」。這一主觀演繹，於其取替理念之超驗演繹（客觀演繹）時，不能被視為就是理念之形上演繹，即那處理理念之分類來源者。一取代理念之客觀演繹之主觀演繹，是瓦解理性在其純粹使用時對一切條件化之整全性要求一無條件之絕對者這一訴求。主觀演繹所作的，正是把這一對無條件者之訴求導引回理性自身之邏輯使用上，及透過對這一邏輯根源的剖解，支解開這理性的整全性或無條件性，換言之，支解一全體觀點之整體性。透過這一支解，我們可看到，理性的全體性或整體性實是根源於一有限觀點的。也由全體性之還原於一有限觀點，對特殊形上學所由可能之整體性，始算終極地瓦解。這理性之主觀演繹是怎樣的？

在「超驗辯証論」之開始，康德首先討論什麼是超驗假像（「論超驗假像」）。接著他分別討論什麼是一般而言之理性（「論一般理性」），及理性的邏輯使用（「論理性的邏輯使用」）。在這幾節之後，康德立即進入對理性的純粹使用之討論（A 304 / B 362）。而就在這一節中，即構成我們以上提出的問題的核心環節。這主要從 A 306 / B 363 至 A 308 / B364 這幾段，即從「理性在其推理中的形式和邏輯的程序已經給我們提供了充份的指引，透過純粹理性綜合知識的理性之超驗原則，應安立在怎樣的基礎上。」一段起，至「但這一邏輯準則要成為純粹理性的一條原則，不能以別的方式，只能透過人們所假定的：若條件者被給予時，則相互從屬條件的整個序列也被給予（這是說，包含在對象及其聯結中），而因而，這個序列本身是無條件的。」這幾段。

在這幾段之開始中，康德指出，純粹理性之超驗原則之基礎



或根源可透過其邏輯使用（即理性之推理）尋找到。這並非理性的形上演繹，因在這裡將討論的，與理念之分類無關。其所討論的，是希望透過對理性其邏輯使用之分解，揭示純粹理性其超驗原則之功能。這幾段故為取替超驗演繹（客觀演繹）的主觀演繹。這主觀演繹主要分兩階段進行，康德以「首先」及「其次」兩詞標示出來。在第一階段中，康德再一次把理性與理解力之科層關係提出來討論。這一重複<sup>1</sup>只表示，這理性與理解力之層疊關係，是解決理性之假象與特殊形上學之瓦解不可或缺之方法，故再次列為一獨立階段提出來。而由「其次」一詞始之第二階段，康德透過對理性的邏輯使用之支解，揭示「無條件者」及一在全體觀點下之整全性如何出現。在這支解中，康德發現理性在其邏輯使用中兩個不同功能：一為「理性在其邏輯使用中尋找其判斷（結論）之普遍條件」；二為「必須（憑借一個上溯推理<sup>2</sup>）尋找條件的條件，無論多遠」（A 307 / B 364）。在第一種功能中，理性所探求的，只是在理性推論（三段論）中大前提其條件之普遍性，而這一普遍條件之普遍性，因其只是在某一特定三段論中其大前提條件之普遍性，故只能是一具有限制性的普遍性，如「所有人」，而不能是一無條件之絕對普遍性。這一理性功能，康德在「論超驗理念」時再一次以類同詞彙提出來，見 A 321-2 / B 378-9。在這 A 321-2 / B 378-9 中，康德區分普遍性（Allgemeinheit / Universalitas）與整全性（Allheit / Universitas），前者只為一具有限制之普遍性，而後者始是那無條件者之整全性——條件之整體性（Totalität der Bedingungen）。這條件之整體性很明顯等同那無

---

<sup>1</sup> 因 A 302 / B 359 已大略說了相同的話。

<sup>2</sup> Prosylogismus。

條件者。問題是，如何由一普遍的條件或一條件化的普遍性形變為一條件之整體？康德在這裡只指出，此一普遍性在直觀的綜合中對應這一條件之整體，但為何這一對應是可能的？如何能由一普遍之條件形變為一條件之整體，如何由一特定條件的普遍性形變為那包含一切條件之整體性？這形變即為上述理性邏輯使用中之第二功能：在這功能中，透過一「上溯推理」(Prosylogismus)之進程，我們把大前提視為結論，進一步尋找大前提（普遍規則）這普遍條件之條件。<sup>1</sup>換言之，在理性的邏輯使用之第二功能中，我們把一條件形變為一被條件項，從而進一步找尋其條件。這一上溯進程是無終止的，且亦是一分析的進程、一邏輯的原則。<sup>2</sup>若把這理性兩種功能重疊在一起，我們可得一「無條件者」之概念，因若把一條件之限制普遍性透過一由條件至條件的上溯進程，我們必然要求一包含一切具有限制普遍性之條件<sup>3</sup>之普遍性，即一包含一切條件之整全性，或簡言之，一無條件者。不過，這一無條件者不能是一當下被給予的無條件，因使這無條件可能的，只是一上溯推理的進程而已，而透過這一進程所使可能之無條件者，因而只能是對這無條件之探索，而不是這無條件者之當下給予。由這理性之邏輯使用之兩種功能所形構成的邏輯的原則，因而只是：「為理解力有條件的知識，尋找那無條件者，藉著這無條件者，理解力的統一得以完成。」(A 307 / B 364)至此，透過一對理性之邏輯使用之支解，康德重構了一無條件者或一整全性（全體觀點）之形成。把無條件者之構成支解為兩個因素表示：一無條件

---

<sup>1</sup> 見 A 307 / B 364 及 A 331 / B 387-8。

<sup>2</sup> 見 A 498 / B 526。

<sup>3</sup> 這些條件在此一上溯進程中被形變為被條件項。

者之整全性實源始地建立於一具限制之普遍性上，因而一全體觀點亦源始地根源於一有限觀點。一無條件者因而不可能作為對象而給予，它只是理性邏輯使用時之訴求而已，非理性在其純粹使用時之實在真實。特殊形上學因而不再可能。

除了對純粹思惟予以限制外<sup>1</sup>，康德亦是在歷史中第一個試圖瓦解整體性之哲學家。若從哲學真理這人類歷史訴求言，我們無法把康德那只單純肯定及建立經驗知識視為一哲學真理上之正面成就的話，《純粹理性批判》前所未有地對形上學真理作全盤之瓦解。對一切可能構成形上學的要素，如實體或整全性等概念，都在康德手中萎縮為純粹知性內之因素而已，而純粹知性或純粹思惟本身亦萎縮於存在之外，因而不能作為純粹知性本身而具有其真理性。這對純粹知性之瓦解，本身雖非一正面真理之探索，然其試圖是歷史性地創舉的。

有關康德《純粹理性批判》，我們討論至此。

## 第二《批判》與倫理道德之形上學問題

我們前面提及過，若非第二及第三《批判》，康德的哲學體系將沒有對等形上學的真理，第二及第三《批判》雖非回歸傳統義之形上學真理，但確實試圖作另一方向上之真理之嘗試，第二《批判》從人作為主體立其真理性，而第三《批判》則從現象物<sup>2</sup>立其真理性，而這非從知識方面言，而是從美學方面言<sup>3</sup>。我們亦可把

---

<sup>1</sup> 即透過對思想與存在絕然分割開，使思想再無法直接與任何事物存在有關，因而更不可能成就事物之本體存在樣態。

<sup>2</sup> 因在第一《批判》之後，除了現象之感性事物之外，再沒有任何其他事物之可能了。

<sup>3</sup> 知識只是事物本身之真理，但美學是事物對人而言的。前者由形上學之不可能故

這兩種真理視為一為人對其自身之真理，及另一為人對感性事物之真理；前者為人其意志之真理性，而後者為人其情感感受之真理性。不過，此中所謂之「人」，是作為主體而言之而非作為人性而言之。作為人性之人，在西方是從不可能具有真理性的。那麼，讓我們先討論康德之倫理道德<sup>1</sup>之形上學問題。

若康德第一《批判》後，所剩下的主要也只是現象事物與主體這兩者，而現象事物作為知識外之真理性主要在美學問題上，那麼，主體本身之真理，只能從其作為行動主體言，因在行為中之主體，是單純主體自身，是不涉及對象本身之問題的。在前面討論理解力時，理解力之純粹概念因只為對象事物之存有樣態，其形上性亦隨著事物只為現象事物而不可能。相反，理性本非單純對象事物之能力，而是一對無條件者訴求之能力，雖然從現象方面言，這理性無條件化訴求無法實在地在現象中產生作用，使現象全面條件化，但畢竟，這理性能力及其訴求，作為一本是獨立於現象之能力，與理解力及感性不同，其意義與作用是無需限制於現象對象的，即無必須限制在知識問題上的。若作為形構從存在言之無條件者（對象上之無條件者），理性之特殊形上學只是一種假像的話，求索主體方面之無條件性，若非從主體作為一存在者這方面言，而是從其作為行動者言，這則是可能的。在主體行為中之無條件者，換言之，一無條件之行為，這即道德之實踐。只有道德實踐是無條件的，其他一切行為與作為，都是條件化的，即在特定的目的、動機等等條件之下的。理性無條件性所成之形上學可能，因而只有在倫理道德這方面。而倫理道德由於是一對

---

再無物自身義真理之可能，故唯剩下事物與人之間所可能具有之真理性。

<sup>1</sup> 我們暫用「倫理道德」這複詞作為 Sitten 之翻譯。

實踐上無條件性之訴求，故自然亦是形上性的，即非在現象條件化這限制中的。康德命名其倫理道德思想為形上學，是由於這原因的。也只有在倫理道德實踐中，理性始有其純粹使用之可能，因而此時之理性，非從理論理性（論理理性）言，而是從實踐理性言，即「純粹實踐理性」。這純粹實踐理性之形上學是怎樣的？

康德在《倫理道德形上學之根基》<sup>1</sup>一書中，把這倫理道德形上學問題分為三層次：通常的或通俗的道德理性、倫理道德的形上學，及純粹實踐理性批判。這三層各對應一核心概念或問題：義務、意志，與自由。義務乃一切道德行為的本質，意志為義務從能力言之基礎，而自由則為意志之所以可能之條件。康德這倫理道德形上學是怎樣的？在討論這問題前，我們必須注意一事：道德問題在眾多哲學問題中最屬人類自身之問題，但在康德中，這最屬人自身之問題反而是最具有形上學可能性的，甚至必須藉由形上學始能建立。這一點是值得我們特別加以注意的。固然，從形上學角度言，在《純粹理性批判》後仍能確立一形上真理，這固然是哲學真理所喜於肯定的，但若從人類道德這角度言，必須把道德關連於形上學始對道德有所確立可能的話，這又意味什麼？這樣的道德，真的是人類之道德嗎？相反，人類道德（德行）若非形上的話，又應是怎樣的？這些問題，是我們在討論康德倫理道德形上學時，所必須特別注意的。

首先必須指出，單就概念之分析言，康德對道德之基本概念之分析，是十分準確而精細的，其錯誤只出於西方形上學前提之錯誤及幻覺而已。一切道德行為，作為在其自身具有價值者，必

---

<sup>1</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

然是由於義務，而不能是由於任何傾向而成就。這不只是依據或符合義務之內容而已，而必須是純粹出於義務之無條件性的。除這無條件性外，作為與一切人有關之道德行為，亦必須是具有普遍性的，道德之對確性絕不能只是個人的。人因為都活在世界中，從生存言都與世間萬事萬物有必然之關係，故其行為作為，都具有目的，都出於動機，及為滿足種種主觀或客觀<sup>1</sup>之傾向而有。而從這點言，這些行為作為都不能視為無條件的，因而都不能被視為具有道德價值。若行為從其無條件性言不能出自任何動機、目的與傾向，那麼，它只能單純基於善的意志始可能，是單純由於意志自身的，而非出於任何傾向的。從這點言，道德行為是純然主體的，與客體或對象無關，不能涉及任何目的或原因故。這樣與客體對象之目的與條件無任何關係之意志，是一絕對之意志，而這樣的意志，其行為由於非被經驗事物與條件所影響，故是唯一地單純善的。用康德的方式說，唯一一善的意志是絕對地善的，因其他一切善，只是在特定條件與目的下之善而已，非絕對地善的。這能與經驗毫無關連之在其自身之意志，從其超越感性這方面言，因而是形上的。形上性之可能，故只能從主體這方面言，不能從客體對象或存在這方面言。正因這義務之無條件性是落在意志本身上，故作為行動的意志主體，始有一形上向度之可能，或，由道德這無條件性之訴求，始有一對主體作為形上主體（純粹意志）之要求，因若主體都只是經驗主體，若主體其意志都只能受著種種經驗欲求與傾向所決定，如此是無道德之可能的。道

---

<sup>1</sup> 從道德之角度言，一切在現實目的與動機下之行為，都是主觀的。康德是不會用「客觀」一詞來形容這些行為的。相對於經驗界偶然性之主體，非在其自身之主體，故只是主觀的，非客觀的。

德所假設之主體，只能是一不受制於任何經驗性之主體，換言之，一形上的主體與意志。這形上主體非從其存在而言為形上，而是從其行動言為形上，即作為意志而言形上。問題是，若在道德實踐中之意志不能是由於任何經驗性原因與理由而行作，不能依據欲望能力其對象之實在性而意志，那它依據什麼作為其行動之基礎？康德所提出的回答如下：從行作言，在自然中之一切事物都是依據於法則而行作的，但具有意志之心靈，除非是作為具有理性能力之存在者，否則無以對法則有所表象並因而可依據法則與原則而行動的。沒有理性的存在者是不能有對法則之表象，並依據法則而行作。假若一意志只依據或選擇其主觀的傾向與目的而行，這一意志因而只是主觀的，非客觀的，即非依據理性所視為無條件地善的法則而行者。對一主觀的意志，理性的法則性固然呈現為一種約束或強制，但畢竟亦只有這一理性下行動之意志，始是無條件的，換言之，道德性的。從道德之無條件性言，理性法則而非實在對象始是意志之決定者，是意志對其自身之決定者。理性與主體之自決，如此而是形上真實性之唯一體現之方法。這意志之理性自決，從意志之客觀方面言，即法則本身，而從意志之主觀方面言，即對法則之崇敬。同樣，作為意志於其行動所採納之原則言，一意志所主觀地採納之原則，康德稱為「格律」(Maxime)；而若意志所採納的原則為一客觀之原則，這樣的原則即為一法則。因意志在其自身時是完全獨立於感性內容，故法則縱然是一客觀之原則，但它是無法就此以任何感性經驗內容為內容的。唯一對這法則之表象故為：對自身所採納作為原則之格律，亦同時具有願望以之作為行為之法則，換言之，縱然只是我自身行為之主觀原則，是對目前具體事情所採納之原則，但我

這一採納背後之心意，是視之為一能作為所有理性者，在同樣情況與處境下，均可採納之客觀原則的話，如此對一切格律其作為法則之要求，是對意志有關實踐理性方面言，唯一充份及充足的法則。人是否亦願望其主觀格律亦同時為客觀的法則，這是格律與法則其差異之本。而這樣的要求，也是唯一可表象為法則者。這樣的法則之絕對性，這樣的在其自身之意志，這樣的純粹理性，是唯一之無條件者，亦是唯一無條件之善。而人若表象在其自身之法則作為其意志之唯一決定原則，或依據這樣的意念而行為，是其唯一道德性之可能。不過，正因人類意志可不依據這樣的理性法則而作為，故這理性法則對人所有之強制性，呈現為一如命令般之「令式」(Imperativ)。而因令式乃由一客觀原則對人意志之一種命令，而這樣的命令又可出自人自己行為所選擇之目的，故令式基本上可有兩類：一為由於必須達至某一客觀目的所必須遵行之命令，否則這目的便無從達至，這時表象之客觀命令只為一「假然命令」(hypothetische Imperativ)，即在一條件關係之必然性中之令式；但除這條件化之假然令式外，道德之客觀命令，由於是絕對而非條件性的，故非一假然令式，而是一「定然令式」(kategorische Imperativ)，即一無條件地、絕對地命令者。道德之法則屬此。從這點言，道德始終仍是以一命令之姿態出現之事，其法則性與法律之法則性是相同的。康德 1797 年之《倫理道德之形上學》<sup>1</sup>一書便是把這倫理道德之形上學分為法律與倫理道德這兩部份。換言之，除了意味著人類在其存在之實踐領域是形上性外，這更代表，這人類之形上實踐，是以法律命令作為形式的。

---

<sup>1</sup> *Die Metaphysik der Sitten.*



原因也很簡單，因從感性經驗言，人類之實踐都非客觀的，都只是順從著主觀條件的，都是受制於感性原因與因素的。正因人類這存在實踐之經驗性，故形上真理只能以定言命令這方式出現。在實踐領域中，形上性與法律性是結合在一起的，如同自然存在是與法則結合在一起一樣。康德甚至說，若是神之意志，本身是沒有這樣問題的，原因也很簡單，神是不會對任何事物有所謂主觀興趣故，神只依據（其）理性而行故。對神之意志或聖人之意志言，是沒有也無需有定言命令的。唯人有此需要而已。定言命令式因而從其作為實踐之法則言，亦同是決定（命令）著人類之意志的。在其面前，意志無可選擇。這對意志無條件之要求，正是要求意志及其行動之普遍性（*universalitas*）。這普遍性與由無條件而產生之必然性，是行為唯一道德真理性之可能。以前<sup>1</sup>，人類理性無法由其思辨<sup>2</sup>而對經驗界有所突破，但在實踐領域中，人之理性必須突破經驗界，必須有此對無條件性之訴求，否則倫理道德無以立，而於此正是理性其真理性之唯一場域所在。雖然如此，形上始終為形上，不能具有任何經驗性，也不可能在此經驗中表象出來，故人於行為時應怎麼辦？康德說：「應如此行動，藉著你的意志，彷彿你行為的格律應當成為普遍的自然法則那樣」<sup>3</sup>。「彷彿」（*als ob*），這是說，由於我們始終無法得知這無條件之理性法則本身，由於經驗與形上兩界域始終無法重疊，故在此感性界中之一切行為原則，縱然是出於我們意志純粹之無條件性，但畢竟

---

<sup>1</sup> 第一《批判》。

<sup>2</sup> 知識。

<sup>3</sup> “Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.” *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AK IV, 421.

只能視為一「彷彿」如無條件性之法則那樣。一切感性界中所有之實踐，只能『如是』形上實踐之真實性那樣而已，非即就是此真實本身。在這現實世界中，如道德無條件性之真實，是不可能如此純粹地在此世中實現的。縱然康德已重立形上真實性之可能，但始終在此世中，這仍非能完全真實的。從實踐領域言，道德之形上性與現實世界之經驗性本身沒有任何矛盾。人一方面確實透過感官而與感性世界事物有所關連，但另一方面，人透過對自身作為知性之自覺，自覺自身於其理性狀態時，是獨立於感性狀態的。換言之，是知性世界之一部份者。這相對於感性世界而言之獨立性，即自由。意志之自由並非不受任何事物所決定，而只是不受任何外物或他律性事物所決定而已。自由之意志，仍是必須有所依據的，仍是有其法則之必然性的。沒有事物可無法則，沒有具有心靈之存在者可無理性。無法則之意志，＝空無。因而意志之自由，其既能為自由又同時能依從法則，除非此時之法則是其自身頒佈的，換言之，是自律的。固然，正如我們無法如直觀地說明形上知性世界之真實那樣，同樣，我們亦無法以為此自由必然是真實的，我們只能視之為真實而已，雖然感性世界確實不容有自由這一概念，但知性世界可。知性世界之獨立於感性界，其自發源始性正為自由提供其可能性。如此而意志之自由為一公設，即為道德實踐之可能所必須設定者。實踐理性由對此形上真實性之必然設定，因而亦越過感性世界之限制。非確立了從知識真理言之形上，而是從人類實踐之訴求，給予形上真實其必然性。否則，從實踐這方面言，人類世界是無以有真實性之可能的。

那麼，康德這一倫理道德之形上學有什麼問題？

康德這對道德之看法，其全部問題也就出在這形上性上。我

們說過，單就對道德概念之分析而言，康德是沒有問題的。其問題全出自道德之形上根基。換言之，若非由一形上基礎，康德是無以確立道德之真實性的。單從人類感性存在之真實言，若無理性法則之形上性，道德之真實是無以確立。假若康德之分析沒有問題，那問題便是出自這「道德」概念本身。我們甚至可說，康德在這裡之問題，正是出自「道德」與「形上基礎」這一組合上。人類在世中之德性實踐，是康德所言之「道德」嗎？這樣的德性實踐，其基礎是康德所言之形上基礎嗎？這就是全部問題所在。而這，康德自己其實是非常清楚的。

當康德在論說其倫理道德之形上學時，他不停在強調一點：其道德理論是針對一切理性者言，非單純針對人類言。在討論《純粹理性批判》時，我們曾指出，康德之知性結構是完全獨立於感性界的，其作為知性本身，本來是無需與感性界有所關連的。問題只出在我們人類。我們人類只具有一感性直觀，因而知性若不應用在這樣的感性中，在我們人類這一情況下，將無任何對象。康德在這裡所言之知性與感性，如以往之知性界與感性界在存有地位上之差異一樣，是分屬兩個世界的，非同一世界，更非單從我們人類之世界言。縱然在康德中，知性與感性都是從主體內部之能力言，但事實上，康德並沒有把這些能力視為單純人之能力，知性與感性本質上是屬於不同之存有者的，非單屬人類的，非單從人類而言。當康德把知性之整全性之用於感性上視為用於『我們的』感性上時，這時等同或代表我們人類的，也只是我們的感性而已。知性始終非從我們人類而言的，非獨指人類之事。在康德之道德形上學中也一樣。在道德中之一切訴求及因素，如道德之無條件性、義務、理性之定言令式、道德或理性之法則，甚

至一獨立的、自律的自由意志，這一切都本質上非屬人類及人性之事。從這點言，這些作為道德基礎之要素，是形上的，非人類自身的。<sup>1</sup>道德之形上性對反什麼？在進一步討論這問題前，讓我們先把結論說出來。從我們中國之傳統言，德行之基礎就在人類或人性這真實性上。離去這人性，是無以言德行的。光從這一點，我們便可看到我們這德行傳統與康德所言之道德之差異，亦從這點可看到當康德把倫理道德建立在形上基礎時，這樣的倫理道德，明顯是為對反基於人性及人倫而言之德行的。當我們討論康德之倫理道德之形上學時，這點是至為重要的。那麼，回到我們的問題。康德之道德形上性對反什麼？首先最明顯的，義務對反的是人性之種種傾向。而這些傾向與需要，都是出於人性之脆弱與不純粹性。康德甚至認為，縱然我們依據理性之法則而行，這仍不能撇除在我們不能自覺的部份，仍潛藏著一種自愛之秘密衝動，一種連我們自己也無法完全透入的秘密動機。對康德而言，有關人性之一切，都只能是從經驗而來，而道德所要求的無條件性，只能從理性之先驗性而得。康德明白地說，倫理道德之形上性，於人類中也只能視為是一種「應用」而已，如範疇之應用在感性界上那樣。一切道德原則都只能是在其自身地先驗的，換言之，是對一切具有理性之存在者言有效力的，於人也只是一種應用而已，這些原則是不可能建基於人類本身身上，也非本於人性的。<sup>2</sup>康德更明白地說，這應用在人類身上之道德，是需要人類學、

---

<sup>1</sup> 在道德中所言之形上，正是從對反人類或人性而言的。我們也可看到，其他道德因素，亦是從對反人類及其人性存在而言的。從知識真理而言之形上，仍有其作為對象內容上自身可有之意思，但從道德（行為實踐）上而言形上，除非是作為人類其本性之行為實踐之對反，否則是沒有其自身之意思可能的。

<sup>2</sup> 有關康德道德之形上性與人本性之關連問題，請特別參考《倫理道德形上學之根

心理學<sup>1</sup>及種種其他經驗知識，因而不能再是純粹哲學，不能再是道德形上學，因而亦失去純粹道德之可能。道德法則之所以為定言命令，之所以對人構成強制性，因人作為人時之意志都只是主觀的，都只是順從其自身之利害關係與興趣，故相對於這樣的主觀意志言，道德必須以法則姿態呈現，必然是一定言命令，而此時，法則之無條件性，如同一切無條件之客觀性一樣，都是形上的，或純粹的。意志，除非是神之意志，否則不可能是純然客觀的。康德道德雖然表面上已轉向主體，但始終仍只是客觀的，甚至是形上地客觀的。因而嚴格地言，只有神之意志始是道德的，人的意志本性上非是。在人中之一切，就算是「明智」，就算是因「明智」而有之一切教誨，都非道德性的，因始終與人存在之幸福有關故，換言之，與人其人性傾向有關故。幸福這概念是主觀的，甚至個人的，換言之，不確定的，因而無法為行為原則之依據。幸福甚至只是想像力之理想，非理性本身之理想。這一切都只是經驗的，非形上地純粹與無條件的。經驗中之行作可有原則，但不可能有法則。而康德甚至明白地指出，道德之任何法則，都不能從人性特殊之構造推演出來，因道德必須是無條件地對所有有理性之存有者而言。正是透過理性這原因，這些法則始與人類有關。換言之，人類之所以有道德問題，非因他們是人，而是因他們是理性之存在者。康德說，從人自然稟賦而來者，人性的情感與癖好，甚至那符合人類特殊的理性者，頂多也只能是種種主觀的格律而已，但都不能是純粹客觀的法則。這後者，是對立人性的一切傾向與本性之構造的。也正是由於此，這些法則始具有

---

基》之第二部份。

<sup>1</sup> 心靈之經驗學問。

崇高性，並值得我們尊敬。這尊敬，非對人或人類之尊敬，而是對法則之尊崇，因只有自形上而來者，始有此崇高性之可能，經驗性本身是無此崇高感之可能的。康德對這道德之純粹性、先驗性或形上性是至為肯定的，在人世間中之一切，包括人在內，都是與之無可比較的。若非是由於理性，若非是由於是形上的，沒有任何事物是值得我們先驗地崇敬的。之所以崇敬，因所崇敬者超越及對立著我們之傾向與癖好，並作為命令地命令著我們之意志，使我們感到自身對自身之超越。甚在，當我們對人有所敬重時，這只是因這人是此道德法則之範例而已。只有理性始是在其自身之目的，其他一切非是。人類若被視為是在其自身之目的，這並非由於人這一事物，非因人之主觀性而視自身人類為目的，而是單純由於其為理性之存有者，而這是從絕對客觀言，即從存有整體而不只是從人類言，唯一能視為是在其自身之目的者。

康德之所以能從形上學為基礎以建立道德，原因因而在於，他是從所有存有者這立場出發的。此時之所謂道德，是及只能是從行為而言，因行為是一切具有意志力之主體之事。道德即行為之原則與法則。人之是否道德，純只是其行為之問題。也正因單純是行為之問題，故可行與否，將是法則與法律之問題。對康德<sup>1</sup>而言，道德與法律事實上是一體之兩面，同構成倫理道德形上學者。一者從行為之內在性或內在方面言，而另一者從行為之外在方面言。倫理只以義務之內在性為唯一動機，而法律則同時容許在義務外之其他（外在）動機。但無論如何，倫理道德之法則，都只針對行為而言，並基於此而言為道德與否而已。道德之為道

---

<sup>1</sup> 而在這點上，是與整個西方思想一致的。

德，也（只能）指此而已。我們中國古代傳統對這問題之看法是完全不同的。首先，像我們一直強調，古代中國這一傳統，若以儒學為例，是單純基於人類並顧及人性而言德行的。故像古代儒學，嚴格言，並沒有像「道德」這樣單一的概念，也從不單純從行為判定一切或作為一切立論之依據。中國所重視的是人，而人是有著很多面相的，非只行為這單方面而已。中國古代所言之德行，先是為其人作為人而言的。從個人言，德行先是人之努力成為人，成為一真實的人。而從人類整體言，德行即致力於使人成為真實的人，及致力於其作為人時之人性需要<sup>1</sup>。前者即仁，後者即義。這德行之兩面，基本上已是人全部德行努力之方向了。而人這德行之方向，是以人及人之道為本的，既在人能力範圍之內，也是順從著人之本性與特殊性的。全部德行也只期盼人成為人而已，非為神，非為理性者，非作為一只意欲法則之意志。康德道德之不真實性，正在於他以道德對立一切現實中之人性，並為此而立一法則性的形上道德。事實上，康德及全部西方（形上學）思想<sup>2</sup>，於其把真實都定立在一種超越性上時，這形上性使其反面只落為種種毫無真理之經驗性而已。如康德之把人性視為種種主觀之意欲傾向那樣。事實上，這裡所言之人之主觀性，也只是人作為純然個人偶然性上之主觀性而已，是人作為自我個體時之人，非人作為人性時言之人；是人作為「個體」或「主體」時之人，非人作為人時之人。而之所以只能以這樣無真理性之經驗性觀此世界，因形上學思想本已作了這樣的絕對二分，無條件與條

---

<sup>1</sup> 如安人。

<sup>2</sup> 西方全部思想都在形上學這場域內所形成，因而都是在形上學二分之思惟形態與價值下的。

件化、普遍與偶然等等概念上之二分對立，都落於形上界與經驗界這二分場域上，都以知性與感性作為其判分之準則並為各自之本質與本性，都單純判別為真與不真，因而都只單一化了人類現實存在，如在這裡，把人及人性單一化為種種個人主觀之意欲或人性感性傾向那樣。事實上，之所以能把人及其人性視為單純主觀的，是因為如我們所說，此時之人類是相對於全部超越之存有者而言的。但明顯，這以為客觀之「存有整體」<sup>1</sup>，始是真正主觀的，因這一「超越存有」之整體，只是思惟構想的，非真實存在的。從真實存在言，也只有人類而已，是沒有其他超越之存有者的，因而人始是唯一真實地客觀者，非人是主觀的。就算有超越的存有者，人之德行仍應先從作為人之所能及所應言，非無視於此人性事實言，亦不應單純從人之所能及（如理性）言。作為能力，人固然有理性這一能力。但人之一切能力，必須本於其人性之所是始真實，違背其本性之能力發展，是不可能有任何真實性的。對康德理性之無條件性，若我們代入「人性」而非「理性」，我們始可看到，這才是完全正確的。作為人類，唯一無條件的也只是成為人，成為真實的人，其他一切，包括理性之道德要求或法律之強制，都其實是無必然性的，因而實對人類而言非無條件的。故亦有「父為子隱、子為父隱」之可能。而作為人，除了必須顧及人其本性固有之稟賦外<sup>2</sup>，更應承認人是一有歷程之存有，其德行必須由學習而日漸形成，不能只是絕對命令，也不應有自外或自上而來之絕對性。當康德說唯一善之意志是無條件地善時，

---

<sup>1</sup> 超越的存有整體。

<sup>2</sup> 如人倫情感，及人作為人時之人性傾向，這些人性之要素，其本身並無錯誤，也不應否定。



這樣對善之絕對看法是不真實的。作為人，志於人性之善才是絕對的。若康德由善之意志而引申出像對理性法則之無條件訴求，這本身作為志向言，絲毫善及善意也沒有。這樣的所謂善的意志，不也正是封閉於其主體自身意志內而言善，而並不真實地求善，並不真實地意志於善，因真實地意志於善者，必不會說唯意志本身之善始是無條件地善。人倫及人世間中仍是有種種無條件之善，而志向於此始是意志之善，非只有善之意志始是無條件地善的。一單純善的意志可以是極空洞的，因而是無善甚至不善的。當子貢用「切磋琢磨」<sup>1</sup>來形容善之努力與善微漸之昇進時，這才是更真實的。善之意志必須同時是「志於道」，志於人類及人性客觀存在之道時，始是無條件地善。康德由其主體性之形上學訴求，由其只願意承認先驗及純粹性為真理，故不再考慮存在之客觀現實，而只承認一意志主體之善為善，以對反傳統任何客體義之善，這本身並非真實的，也非從善之觀點考慮的。從意志或心志言時，「志於道」是較「志於善」更為正確及根本的。非只志於一種所謂理性之真實性，而是志於作為人時，明白其作為人之種種存在之真正道理。而若真有顧及人之人性而言善，是絕不會以命令及法則為善的，更不會志向於此。只有對人及人性極度低貶時，始會崇尚法令及法則。「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>2</sup>

若康德對人之尊敬也只是對人作為理性個體之尊敬<sup>3</sup>，而對人作為人時之人性始終低貶，那有關人性，康德是怎樣說的？人從

---

<sup>1</sup> 《論語·學而》。

<sup>2</sup> 《論語·為政》。

<sup>3</sup> 因而只是對人作為主體之尊敬。

實踐言之主體或個體性這方面若在道德形上學這部份論述，那人之另一面，其作為人性這一面，若非從單純的經驗性格<sup>1</sup>而是有關人之本性這一方面，主要見於康德《單純理性限度內之宗教》一書。道德形上學與這宗教論著，因而代表人其主體性與人性之兩面問題。現讓我們對這後者稍作討論。

## 康德道德與人性惡論之關係

康德對人性的分析是相當精微而值得討論的。若撇開人性的經驗性格不談，與實踐哲學有關之人性問題，主要亦是人性之善與惡這一基本問題。康德指出，若言人性惡，這並非只是因人會為惡（作惡之行為），而是因人之為惡是由於其自由地依據不善之格律而為，如此始能說人是惡的。換言之，人惡與否，應從人自己本身言，非先從行為作為行為之是善抑是惡言。因是人自己之善與惡，故是從其意志所選擇之行為格律而觀，非單獨從行為本身之好與壞而觀。而所謂人性，故仍是指人作為自由行動者這方面言，而不能從任何決定人之自然傾向言，因若是人無可避免之自然傾向或自然性向，這樣的惡不能歸咎於人自身而言為人之惡或人性本惡。縱然是言人性之惡，這仍必須是從其自由言，非從任何自然傾向言。因而康德說，言人性善或人性惡時，這意思是說，人類作為一類，普遍地具有一潛藏的行為基礎，使其自由選擇依從於善的或惡的格律而行動，如此始能言人性善抑人性惡。之所以是一潛藏的基礎，因若是人所知之基礎，由這已知之基礎

---

<sup>1</sup> 如康德《實用人類學》。

對行為所有之決定，這便已不是人自己之自由選擇了。但若人只純然是自由的主體，而無進一步被決定的基礎的話，在這情況下，我們又是不能言人性之善惡的。這基礎之為一潛藏的基礎是說，這潛藏的基礎是從其無法追溯至一確定的基礎這方面而言為潛藏的，而這是說，一方面必須有一基礎，否則便沒有本性這一種決定因素，但另一方面，由於行為之能歸咎於人必須在其是自由的，故這一本性基礎又不能是一確定的或已知可知的基礎，故只能是一潛在的基礎，無法確定地回溯至其所是。如此言，康德說，人性有三種向善之稟賦，也有三種向惡之傾向：人有因其生命而有作為動物的稟賦、人有因其理性而有作為人之稟賦，人亦有因其責任性而有作為人格者之稟賦。或更清楚地言，人作為動物有向往生命之善，人作為人有理性稟賦之善，及人作為具有人格性者有負責任之善。這是人性可有之三種稟賦上之善。作為向往生命之善，這動物性本能有三：自我保存本能、生殖本能，及群居社會本能。人之理性稟賦則由相互比較而形成平等及自尊之善，但也因而有相互超越與妒忌等不平等之惡。而具有負責任之理性人格，這則是人其道德實踐之本，其作為道德法則之人格者。以上這三種人性稟賦，是人性可能具有之三種善之稟賦。至於人性所有之三種惡之傾向，由於惡只能從人具有偏離於道德法則之格律這方面言，換言之，因只有自由地違背道德法則才能稱為惡，故這三種向惡之傾向，為向惡之三種程度：一為人性之脆弱，二為人性之不純正，三為人性之惡劣與敗壞，即其依從於惡的格律而行時本心之一種惡之狀態。這三者，為人性可有之惡之三種程度，是其本性可有之惡之三種樣態。明白以上這些分野後，那麼，所謂人性本惡是說，一方面人是意識到道德法則並可以自由地選擇

這樣的法則作為行為的格律的，但另一方面，人又往往選擇違背這樣的法則之主觀格律而行為；而這一現象，非只一個體之事實，而是在人類這族類中之事實，因而可稱為人性之惡而非只是個人之惡。換言之，縱然人並非由於生存而被決定是自私自利地為惡，而仍是從其完全自由狀態考慮，但對人類其自由行為之觀察，我們可經驗地得出人性本惡這樣的結論。縱然性善性惡是自由之事，因而是形上事實，但對這人類事實之確認，仍是經驗地達至的。這是康德對人性惡所下之判定。康德這有關人性之判定，其問題在那裡？

首先，當康德從本性分析人類之善惡時（即康德所謂之三種善之稟賦及三種惡之傾向），我們可注意到一點：這所謂善之稟賦，嚴格言，實非善的，或與善實無關連的。動物性的生命本能、人之理性，及人之道德法則之責任或義務感，這三者，第一者只是從存在之必須言，第二者則只是從康德心目中之人性言，而最後一者，則只是從康德心目中之善（道德）言，這三者實都非從人性言，更非從人或人性之善言。其為善也頂多只是一種存在之善，從存在生存之善言，非從人或人性之善言。這樣的善，從其只作為存在之善言，是從客觀這方面而言的。但相反，當涉及人性之惡時，康德則並非從客觀面分析，而是從人之主觀面分析，換言之，是從人類自己之脆弱、不純正，及敗壞這三方面言，而這三方面都單純是相關於人之於其行為之抉擇（意志）這主觀或主體方面，非如善之稟賦那樣，是存在事實之三方面<sup>1</sup>。換言之，

---

<sup>1</sup> 於此，善之稟賦之第三方面——對道德法則之責任或義務感，都只是從存在事實言，非從人之主體事實言，換言之，非這一稟賦確實是人性之傾向故。康德把一者稱為「稟賦」而另一者稱為「傾向」，已明顯顯示他意識到兩者之差異，一者是客觀於人中之所有，而另一者始是人其主體或主觀之所是，兩者（善與惡）明顯

康德所言之三種善，只是存在上之三種善，非人或人性之三種善。生存是從生物（具有生命者）而言之善，理性作為思惟能力是人從其存在言可有之善，而道德責任之承擔，則是一切存有或存有者（理性存有者）之最高善。三者都非單純從人性之美與善言。當我們這樣說時，我們並非說人都是善的，而只是說，人性或由人性開啟出來之存在樣貌，是有其作為人性時獨特之美與善的。作為人，我們所最感動的，正是這一由人類自身人性而來之那種美與善。如人倫之間之情感、作為人時之人格性情，及人性最高及最真實之德行——仁義禮與智，等等。這些是人作為人時始可能有之美與善，非理性者之美與善，亦非只是生存上之事物之好而已，亦非只是一般生命之善而已。但為何康德於討論人性可有之善時，完全沒有察覺這些？這若非因康德歸根究柢言，是從不肯定人性，甚至不見人之作為人時之人性事實，否則是不應致此盲目程度的。換言之，撇開康德所謂之理性外，為何康德只會言人類主觀之惡之傾向，而不言人性本身亦有之善之傾向，一種從人性言更真實之善之傾向？同樣，為何康德直接把違悖道德法則這唯一種惡之定義直接視為人性之傾向，而不同樣從存在客觀之分析，說明造成此人性之種種脆弱、不純正甚至人心之敗壞其客觀上之原因，甚至視此種種人性事實純為客觀事實所致，非人自己主體或主觀之事實，如由上位者及支配社會者之敗壞始引至人之一般敗壞等等。為何善惡在人中之分析有如此大之差異？若非為使這一分析單純指向說明人性本惡這一論旨，我想，是不可能有其他原因的。故縱然只是一由經驗確定之事情，然康德直視人

---

是不對等的。

性惡為如此必然，至稱此惡為在人性內之根本惡。

那麼，對人性善惡之分析應是怎樣的？

首先，人性善惡這問題涉及兩方面：一為人其本性這一面，而另一為善惡這自由之抉擇。這兩面都是必須的，缺一不可。若人沒有本性而純然只是作為理性個體而存在，因而只有自由選擇而無本性問題，這將沒有所謂人性是否善惡這一問題。相反，若沒有自由選擇，則縱然人有本性，仍是沒有善與惡之可能，因一切只為本性所決定故。康德因把這善惡唯一地從人理性自覺抉擇這方面而立，視善惡只能為依從於道德法則與否，因而連性善性惡本身之意思，也只能相對於此道德理性而言，即只能從是否依從於道德法則而言性善性惡之意思。但問題正好是，本性之決定性與道德理性抉擇之自由兩者間確實有所矛盾，故康德只能把人性之善惡傾向視為一基於一無法析透之第一或原初基礎而有，換言之，這一性善與性惡之原初基礎，這作為主體其行為格律之主觀基礎，只能是一如形上地不可析透之基礎那樣，縱然性是善抑是惡只能由經驗之觀察而判定，但這性善抑性惡之原初基礎，也只能是不可析透之主觀基礎，換言之，非如在自然中客觀地現實真實的基礎，否則，一明白地決定一切的本性，將會抵觸意志之自由，因而抵觸道德理性本身。康德雖然沒有稱這不可析透之原初基礎為形上的，但我們仍是可看到，這樣的基礎與倫理道德之基礎是相同的，換言之，是主體地形上的。這能善惡之人性，其基礎也只能是形上的，非現實的……。這一切錯誤，其主要原因在於康德把善惡只視為意志自由及自覺（理性）之道德抉擇，因而實不能接受從人性本性而言之善惡，問題因而是，不單只人性是否（只能）是惡的，在康德中，問題甚至更根本地是：人性作

為一客觀事情，本身究竟有沒有作為本性義之善惡，非從道德理性之善言？而康德的回答只能是，根本沒有人性義之善惡，因在道德形上學之後，善與惡也只能從意志之自由抉擇界定，不能從人性本身而說。也因為康德不承認這人性義之善惡，故我們說過，康德所謂人性善之稟賦，也只是存在上之種種善，非人性本身可能有之善。人性之善惡，是從人作為人這（主觀<sup>1</sup>）觀點而言之善惡，其對象只在人，或在自己之作為人。這有關人作為人時所言之善惡，與其作為自由主體而言之善惡是不同的。前者是客觀的，後者是主體自身的。若代入康德思想中，這人性之善，將取代康德所謂之理性道德法則之善。從主體言，人是否自覺善並依從之，這是人自己之是否善；但從客觀所依從者這方面言，康德以善只落在理性之道德法則上，而在這裡，中國傳統是持相反之看法的。對我們中國傳統言，固然人自身作為主體而言之善在其自由抉擇上，但人所應依從的，實非應理性之道德法則，而是人性之道，人作為人時之道，人作為人時之善，而中國傳統稱此為「道」。道是依據人性而為道的，非對立人性之傾向的。此時之人性傾向，是單純從人與人之間之關係言，非從人作為存在物時之存在事實言。西方只見人作為存在物時這一面，而從不見人作為人這一面。作為人而非只是作為理性者而行之德行，如仁，才真正是人性的德行；這樣的人性德行，才真正是善的。這是人性義之善，人作為人可有之善，非作為理性者所有之善。

那麼，相對於康德，我們應怎樣回答此人性善惡之問題？讓我們舉孔子之回答為例。

---

<sup>1</sup> 在這裡，「主觀」一詞是順著康德而說的。

在《論語·陽貨》中，孔子說：「性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移。」孔子句雖短，但也含有全部問題之回答了。「性」在此指人性言。從上智與下愚均不移離此人之本性言，此人性應是善的，故始有上智之不願移離此本性。在康德中本性與理性自由之抉擇這兩因素，也同樣在孔子中出現，一為性，另一為智。孔子在這裡所言之智，實包括一切人自覺之心智，雖然沒有特別區分思想與意志，但在這裡是結合著兩者而對反本性而言的。<sup>1</sup>孔子的分析與康德正好相反，康德把善單純放在人心思之自覺性上（道德實踐理性），而視人性本惡，孔子相反，善本在人性本性這真實上，而人之惡，其所以惡，反而是由偏離本性時之心思所致，非人性原初的。人類之心思，除非在上智者身上，否則往往為達成其欲望之工具時，是必然對其自身本性有所偏離的。<sup>2</sup>由心思在客體這一方面所成的，即「習」。故客體性之習，往往相反及遠去人性這一客觀之真實。唯上智者之智，始知歸返其本性之真而不移離，如同下愚者因無絲毫智慧聰明，故亦無以移離其人性本性那樣。康德觀察的只有二，而孔子觀察的有三：康德只見人性經驗性之惡及道德理性自覺之善，而孔子所見之三者為：一為下愚（無智之自覺者）所體現人性本性之善、二為人由心思自覺對其

---

<sup>1</sup> 在康德及在單純重視知性思惟之西方傳統中，像在道德這問題中，劃分落在道德理性與其他理性之間，但對中國傳統，正確的劃分不應在理性本身內，而應在人性本性與違背人性本性這兩者之間。智可以利仁，也可以不利仁。如同上智者由其智而不移離人性本性，但也可有移離本性時不智之智。問題因而非在智之知性狀態，非在理性本身上，而只在人之心智是否對立其人性本性上。若實踐理性對立此人性本性，如康德實已間接如此，這實踐理性縱然是道德的，然仍實非善的。

<sup>2</sup> 哲學其實也同樣針對一般世俗欲望之心思對真理之偏離而發生的。差別只在於，孔子以一般心思偏離人性本性及人道，而西方哲學往往以在感性中之思惟偏離知性真理之思惟。西方故只是一種思惟偏離另一種思惟，非如孔子，見思惟之易於偏離人性本性這事實。



本性偏離時之惡，及三為人於其最高自覺真實時，回返並成就人性本性之善、甚至擴而充之，使能達至更大善<sup>1</sup>這三方面。康德與孔子兩者觀察之差別在於，由於康德本然認定善只能是出自人其道德理性自覺之選擇，故對出於單純人性之一切均視之為不善，如其在經驗中有關人性之事實所確認的。康德明白指出，縱然在自然狀態中，如在托富阿、紐西蘭和納維加脫群島上發生之滅絕人性之屠殺中，可清楚斷言人性之本惡。康德固然在這裡是為回應盧梭之自然人而說，但也於此碰觸到孔子「下愚」之問題。當康德以原始人之惡為性惡之例證時，這本身其實已受著西方視理性為最高真實這傳統所影響，即以理性與原始野蠻之非理性為根本對立這一種觀法。而因理性本質上非唯人類所有，故理性非人性本性，甚至往往可以以對立人性之姿態出現，而此確實是西方歷史及思想史（哲學史）之事實。就算多麼肯定『人』這一存有之思想家，都從沒有肯定人性者。固然，作為人，人是無法終極地自我否定，故西方對人之肯定，往往是從其對反人性這一面言，如主體「我思」、如個體自我，甚或如超人或「此在」（Dasein）等等。因而在康德中，舉原始野蠻人為例時<sup>2</sup>，是以之代表人性之事實而言的。而這時所體現之人性，是非理性地惡的。故可由此結論說，人在其非以理性行動時，或人單純順從其人性行動時，基本上是惡的。理性與非理性這對立，因而轉移在理性與人性這對立上，而這是透過把原始野蠻性表徵為一事物（人）之自然本性所達至的。但問題在於，這人之原始野蠻性能如此等同人性嗎？很明顯，孔子並非這樣認為的。野蠻人只稱為「夷狄」，而夷狄未

---

<sup>1</sup> 如後來孟子所說由心之四端至仁義禮智四者之擴充。

<sup>2</sup> 因沒有較原始野蠻人更是單純依據本性而行為故。

必無思考能力者。在古代中國，野蠻只相對於「文」（禮樂之教化）而言，非如西方思想那樣，是相對於「理性」而言。換言之，野蠻之惡，非人性本性之惡，而仍可是人心思想與聰明其邪惡時之惡。對古代中國言，由於「文」正是人性之擴充與體現，其本是人性的，因而對立「文」時之野蠻，更不可能代表人性本性。原始地代表人性在其最初樣態，故不應舉野蠻人為例，野蠻人只是另一種心思發展後之人之存在狀態而已。故孔子所舉為例證者，非野蠻人，而是「下愚」，即那正正是相反於已發展之心思而代表本性者。從下愚之不能移離其本性，我們始可真能看見人性本性是怎樣的。這是孔子舉下愚為例證時更深刻之反省：西方理性傳統只把一切非理性視為原始野蠻，而不願承認原始野蠻也可以是一種心思扭曲狀態，非本性本然的。甚至，如盧梭早已指出，理性本身也可以是一野蠻狀態，如在《論人類不平等的起源和基礎》一書最後部份所說的。因而從原始野蠻人這經驗中，實無法說明其惡不也是由於某種心思所致，因而實無法以之作為人本性之証明。更無法以之視為單純對反人之理性者。固然，康德也知道文明中之理性心思非必然是道德理性，因理性也可以是假然的（hypothetisch），非必然為定言命令。但問題是，善究竟只由道德理性所致，抑亦有人性作為基礎，這確實有很大差異……。

那麼，若康德這一二分有問題，孔子之三分是怎樣的？對中國古代言，人類在存在中所努力的，首先也只是人作為人之真實，故就算有其他種善，甚至較人類更高之善，人類作為人，仍是應首先致力於人自己作為人時之那種善。這人作為人所能之種種善，是中國道理所論述的。這人之善，是基於人性而言之善，亦從這點言，對人類更是具體而真實的。這些我們不多說了。但問

題是，當孔子說這人類之智往往移離其本性時，這同時是說，人類之德行，仍是必須由其心智所成就的。換言之，也如康德一樣，是每人自主的，非如一般言性善性惡時，以為是受本性單純所決定的。本性是否為一單純決定性力量，非只在本性本身，而亦在是否同時具有自主自覺性之能力。換言之，動物之所以為本性所決定，亦因在本性外再沒有自主及自覺之能力（心思能力）而已，非本性必然是無例外地決定性的。<sup>1</sup>孔子所言之「移」之問題，所指亦是此心思之智之可移離本性這一事實。移與不移，都是智之程度與狀態之問題，亦因而是智之真與偽之問題。心智，從其自主獨立性，及從其能踏進物之對象世界而遠去自身這兩方面言，是自然會移離本性的。此亦心思之本色。知識義之聰明思辨，都由於其進一步之所能及種種可能，都是向外開拓性的。此即智之「他性」性格。重智之西方，所重者，故往往為「他者」。而形上真實，只是這樣的「他者」中之最絕對與最終終極而已。相反，上智之智，正好是對反這一般所謂之智的，一者回歸本性並從道而言智，而另一者只是順承著智之所能與所欲而求索。智作為單純智時，故是遠去本性與道的。相反，當康德強調道德之遠去人性時，康德其實是為了使道德能脫離知識及一切現象事物<sup>2</sup>之條件

---

<sup>1</sup> 事實上，若以為性善人便決定地必然是善，以為本性是一決定論因素以作推論，這明顯是錯誤的。因如此，主張性惡時，人便再無善之可能了，而這是不可能的。因而在善惡中言人性時，這並非否定人有自主之可能，而是在討論人這兩面——其人性本性及其主體自主性，熟善熟惡，或其善惡是怎樣的而已。我們說過，言人性為惡，這是西方形上學對此感性界內之一切之否定而已，以主體這形上自由為唯一善而已。而孔子，只把人性與心思同視為眼前現存者，故不以形上二分價值作為此問題之準則而已。人性此時，反而代表在人自己之主觀性外之客觀性者。這客觀性，是下自人性而上至天道者。有關這點，我們在下面將會再作討論。

<sup>2</sup> 包括人作為一現象物。

化，並使其絕對。這亦即我們在前面所說的道德其遠去一切時之形上性。遠去人性，也是從這無條件之絕對性訴求所產生的。道德若是服從於人性本性，此時之道德，便不再可能是理性之道德，即非所有存有者無條件之道德，而只是人類自己之道德而已。如此，連人在道德中之主體性，人在其人性之上之主體獨立性，或更簡單，人之形上性，都會因此而全不可能。讀康德道德形上學必然會發現，康德所重視的，其實並非任何人類德行，並非德行本身，而反而是透過道德而言之人之主體性，其獨立於世間條件時之自主性，簡言之，其形上性。也因為此原因，人性這構成其形上性及主體性之障礙，必然為康德所否定。人性這作為一切形上性最主要之否定力量，必為一切形上學所摒棄者。如此，我們可簡單地總結康德與孔子之比較如下：孔子以人性為善，無論從本言抑從形態言，而人之惡源自人心思之可移離於本性；相反，康德以人其意志理性地自決<sup>1</sup>為善，此自決為獨立及對反於其人性之一切傾向者，這後者（人性）始是惡之本。康德與孔子，兩者是單純對反的。從以上這一討論，我們可清楚看到，討論性善與性惡問題時，是不能只討論性是善抑是惡這問題之一方面而已，而必須同時論及其另一面，即若是性善，什麼使人惡，或，若是性惡，什麼始是善這另一面。性善性惡問題是必須在善惡兩者同時論述始完整的。而從上面這簡單之結論可以看到，孔子與康德兩人其實對道德或德行之要求是完全不同的。當孔子以人性為德行之所本時，雖然人性對反道德之理性姿態，但孔子在德行中其實所要求的，是德行必須回歸性與天道時之客觀性；而康德在道

---

<sup>1</sup> 可移離性。

德中對人所要求的，反而其實是人其主體之絕對獨立性，獨立於一切客觀傾向與主觀人性外之獨立自主性。當孔子重視的是人性真實的德行時，康德所重視的，反而只是人之對其自己而言之絕對主體性而已。理性之無條件命令，只為形式而不能具有任何具體內容，因而其所要求的，是人這顯如盲目的服從意志，服從法則之意志。這道德命令之無條件性，是不能考慮任何對象之特殊性的，不能基於任何人性內心之分辨的，故是純然法律或法則性的主體意志。道德實非從德行而言為道德，而是從意志之絕對獨立性及主體性言而已。康德這對意志之要求，固然開啟後來西方哲學中意志之地位<sup>1</sup>，但從這裡，我們可看到，西方道德這遠去人性德行之方向，是如何與其形上性格一致的。故連在這最與人自身有關之問題上，縱然已回歸主體而非再只是從客體而言真實，但始終仍只能以形上為基礎及形態。這道德形上學，故仍非人性的，非人性德行的。

那麼，什麼是人之德行？什麼對人類而言是（真正的）德行？

在討論康德道德形上學這問題時，當康德說意志應對理性定然令式無條件服從時，這意志服從什麼？並非在眼前之人性事實，而是一從存在言之形上（法則性）真實。對西方而言，這非眼前之形上真實始是客觀的，人性及人類相反只是主觀的。像這樣的一種立場，其實是把所謂客觀性留給人自己創立或制定，而在這樣的制定中，其對象非先在人作為人，而是在存在，即人憑藉其想法所希望於存在中實現出來者。這其實是主觀之想法，在西方，反而被視為是客觀的，如同形上真實都被視為較眼前真實

---

<sup>1</sup> 在討論笛卡爾時，我們亦已提及過，主體始終是以意志之主體性為主的，知識之主體，只是其起點而已。

更真實那樣。柏拉圖早已從城邦法律之制定，創立了這樣的主觀客觀性。固然，因這樣的客觀性事實上是無現實基礎，故這樣的客觀性只能從超越性言，即從較現實更高之另一種客觀性（超越性）言。人類與人性這真正客觀性，反而在這超越性前落為主觀的。就算撇開這點，這種主觀與客觀之顛倒造成怎樣更大的錯誤？這樣的觀法其更深處破壞了什麼？這是我們提出這德行問題時所欲討論的。

從更大更大的角度看，人類歷史及人類思想都是偶然的。非對人類而言沒有必然性，而只是，人不以人這（對人而言）唯一之必然為必然而已。物世界是沒有終極必然性之可能的。故若西方從物、從存在立一種必然性，這不單只為構成種種主觀偶然性之原因，它更間接毀滅了存在本來之真正客觀性。而這問題是與人本身之德行有直接關係的，這本身亦就是人類德行之問題。撇開人類德行為人倫德行這方面不談，從人作為個人自己與德行這根本關係言時，德行首先就是人之不自大、不自居，不以人之所能而為，而承認一在自己之外之真實，承認「人」及「人性」這在自己之外之真實。德行就在努力於人性（這客觀）之真實，努力使自己之自主主觀能回歸並體現這樣的真實<sup>1</sup>，更大地言時，使人類回歸「道」（人性之「道」）。人類這不自大，因而是一切德行之真正基礎。故孔子說，就算是周公，「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」<sup>2</sup>我們在討論古希臘思想時曾指出，這

---

<sup>1</sup> 故孔子至七十時說：「七十而從心所欲，不踰矩。」《論語·為政》。至七十時，孔子始能達至「心」「欲」之主觀性與「矩」之客觀性一致而合。如此始能真正「從心所欲」。

<sup>2</sup> 《論語·泰伯》。「驕」是自大，而「吝」是以為有所佔有。一者從人言，另一者從物言，二者均以己為主，以自己為主體。

重視德行之古希臘，其「明智」一概念正在為了指出，人必須從屬神靈之下而不能自大，不能自以為是，不能踰越人作為人之份位，而只應做人作為人之事，想人作為人之事。也從這點言，故古希臘對立後來興起之哲學傳統，因哲學正是求超越於世界及人類之真實者。古希臘之錯誤在於，雖然它已是朝向（人）德行之方向，但當它置神靈於人類之上時，一方面，它仍間接助長了超越性之地位與形態，而另一方面，更重要的是，古希臘之以神靈為在人類之上，並從服從於神靈之下以言明智，這從屬於神靈之下之明智，仍非對人性本身之強調，古希臘雖然重視德行，但仍非如中國傳統那樣，重視以人為本時之德行。古希臘世界之至上者，仍然是神靈故，而神靈仍往往只是現實中從能力言之人類，非從人倫德行而言之人類。這兩者差異其實很大。這在中西方思想與文明中很深的差異，簡單地說，就在於：西方思想與文明沒有中國思想中「天」這一概念。「天」非指人格性之意志，非從此人格意志而言，故非作為神靈或神而言。當然，為容易理解，人們可把天說成為如具有意志人格性的神靈那樣，但始終，這並非「天」之根本義。在《論語》中之孔子是明白地區分兩者的，「天」與「鬼神」是分別開來的。「天」所指的或所代表的是一種最高之客觀性，因而正正非人格意志，因一切人格意志，就算是神或神靈的意志，也可只是主觀的，非必須為客觀的。神之意志只是最上之意志，從其超越一切而言，為一切所必須服從，但這服從只是服從於一最高意志與權力之下，只是從屬於另一更有權力力量之主觀性之下，非對自身主觀任性之自覺而回歸客觀性之中。無論是古希臘之神靈，抑《古約聖經》之神，從其意志言，也都只是代表主觀性之存有者而已。中世紀基督教之上帝，雖然只是從

全知全能等等屬性言，雖然只是一包含一切最高實在性之存有，因而如是無真正人格意志那樣，但畢竟，作為客觀性言，祂所代表的，也只是存有屬性之最高等級，因而只指向存在與存有作為最高客觀性。史賓諾莎抽掉神之意志，是深明意志之主觀性者。對他而言，作為最高者，神故不應有此主觀性。但史賓諾莎畢竟也只是在此西方傳統之下的思想家，故對他而言，毫無主觀性之神，也只能是「自然」與「實體」而已。「自然」從內容言，而「實體」從形式言。這「自然」與「實體」，也就是西方從客體方面言最高之客觀性。實體<sup>1</sup>這不真實的客觀性在這裡不用多談，我們說過，它只代表西方思想之全部方向及價值取向，移離於人性存在時之取向；而「自然」，這是從物之為物這方面言客觀性的。物固然有某種意義之客觀性，但這樣的客觀性，由於仍必須透過人類之認識、心意及目的甚至心態等等始能實現、成就及成形，故仍是受到人類心思與心態之主觀性所決定，非直接單純是客觀的。天地四時規律所體現的，只是規律本身之客觀性，規律本身之存在，但其內容，本身對人類自身而言，非必然地客觀的。故唯有人作為人本身，由於人就是人，故人之道對人類而言，是唯一必然地客觀的。大自然之客觀性，是他物之客觀性，與自身之客觀真實性無關。唯人類自身作為人時之客觀真實性，始是對人類自身最必然及最必需的。這樣的客觀性，從人自身而言時，即「性」；而從存在整體言時，即「道」。故「性」非指經驗屬性或特性，而是指人這一作為人之存有所具有及所應有之客觀真實性。而這樣的真實性，從客體整體方面言時<sup>2</sup>，即為「道」。「性」與「道」，

---

<sup>1</sup> 「存有」、「存在」。

<sup>2</sup> 施於或引申於存在整體。



故一從人自己言，一從客體存在言，所指實同一而已。而「天」固然是從超越義言，但之所以如超越地言，也只為昭示於人，必須回歸此人性與人道，不應以為人可為至上，無法無天，特別上如天子之權力，仍是有更上之道的。而這亦人民百姓而已。「天視自我民視，天聽自我民聽。」<sup>1</sup>作為「天」，這更上者仍只是人而已，人民而已。故連天也只以人為其客觀真實，非作為天時，可無更上之真實而為主觀意志，或為意欲下之一種主觀的客觀，如物與存有之客觀性那樣。「性」、「道」與「天」因而是環繞「人」而有之層層客觀性，人居下，是從居於此人道真實之客觀性而言。居於他種超越性之下，實仍未離人自己之主觀意欲與意志，唯居於人道之下，人自己始客觀而真實。也正因西方從沒有以這樣的人道為道，故其所有之一切超越性，均非「天」。而沒有「天」，人類是沒有真正德行的。人類為自身所制定之種種法則與規範，於其非單純就是人性人倫之道時，是不能算作真正德行的。這一切，也只是主觀創制而已，非真實地客觀的。而意志，若非「志於道」<sup>2</sup>，也非真實意志。「我欲仁」<sup>3</sup>之「欲」始是。作為結論我們故可說，當康德以為立理性為意志之法則時，以為由此始能達至一種普遍性與必然性，他其實正正藉此否定了那至真實之人性客觀性，否定了人道這唯一種道。從康德之性惡論至其道德之「公設」或「設準」<sup>4</sup>，藉之而使德福一致有可能假設，等等，這樣的純理論訴求，不正反映其背後之思路，雖表面地是理性地客觀的，但其實是思想或理性本身之主觀性而已，因而更是遠去人性之道

---

<sup>1</sup> 《孟子·萬章上》。

<sup>2</sup> 《論語·述而》。

<sup>3</sup> 《論語·述而》。

<sup>4</sup> 自由、靈魂不滅、上帝存在。

及人性德行這真實之客觀性？對從形上性立人類倫理道德，對從意志之形上性立人之真實，並藉此而否定人性，視人性為惡……，對康德這一試圖從實踐主體挽回形上真理之可能性，我們的分析至此終。

### 第三《批判》與美學形上學問題

康德第一《批判》沒有成就形上真理，第二《批判》則建立了從實踐主體言之形上性，建立了倫理道德之形上學。那麼，從客體而非從主體言，是否亦有形上真理之可能？這是第三《批判》之潛藏問題。當然，若此時有類同形上真理的話，這樣的真理明顯不可能是事物世界自身之形上真理性，這點，第一《批判》已說明其不可能了。那麼，客體事物若有某義之形上性，除非這形上性是同時與主體有關，否則單純作為物之自身，是不可能有形上性的。但若是與主體心靈有關，這樣之客體，如何能有形上性？我們這樣的提問法，固然非康德自己在第三《批判》中之提問法。康德只需論述其自身之問題，而無需如我們那樣，從一形上史之角度考慮形上真理之轉變與轉化，因而甚至必須離開字面而深入於問題本身來處理。從哲學思想其深層意義與真實這角度言，康德第三《批判》，除作為通常所言之美學論著外，更承續了怎樣的問題？而美學本身，與形上真理之本然關係又在那裡？若我們回到古希臘，這一關連是有深遠歷史及必然性的。簡單說，這問題之關鍵，就在「表象」問題上。我們在討論古希臘思想與哲學之源起時說過，在仍未有哲學之形上學前，古希臘之形上世界是透過藝術這表象世界及形式而達至的。藝術所表象之形上性，是一

種使表象本身作為存在生命力的激素而言之形上。這時之形上性，嚴格言，非在現象背後，而直接就在表象本身上。也正因为這原因，故哲學之誕生，正是對立此藝術之表象世界的。雖然都是求索形上真理，但哲學與藝術的方式正好相反，藝術肯定現象世界或表象世界本身之形上性，而哲學則否定這現象之形上性並透過對純粹知性之肯定，試圖建立一在現象世界外之形上真理世界。也因為這原因，故柏拉圖以哲學直接對立藝術，而後來之亞里士多德，雖然對藝術之表象世界有所肯定，但這是因為他發現虛構性在現實世界中有其意義而已。但無論如何，哲學與藝術之對立，關鍵就在兩者所欲建立之形上性上。從這點言，康德第三《批判》之位置是重要的，因它一方面重立藝術（面對哲學時）之位置，而另一方面，這時之藝術甚至美學世界，是具有形上之真實性的。全部問題之關鍵就在於，使藝術可能之感性，究竟是怎樣的？這問題之所以是關鍵性的，原因在於，一方面，感性作為知性之對反，是現象（或表象）與哲學所求之物自身義之形上世界之對立，甚至就是藝術與哲學本身之對立之場域；現象與物自身，及藝術與哲學之對立，都聚焦在感性與知性這二分上，因而從藝術之立場言，就在「感性」這問題上；而另一方面，我們說過，在康德哲學中，純粹客體義之形上學是不再可能的，故客體世界若有其形上真理性，必然只從與主體有關這方面言，換言之，即從「感性」言，因若從知性而言之本體之形上性不可能的話，剩下能作為客體形上性之可能，也只有現象而已，而現象是與感性問題一體的。從主體、從客體、從藝術、從現象本身這幾方面言，問題都直接針對著「感性」。而「感性」因非再從知識認知方面言，而是從人主體自身、從藝術之生命力這些方面言，故

此時所言之「感性」，亦同即「感受」與「情感」。從這點言，康德三《批判》確實對應俗謂之「知、意、情」這人之三方面。而第三《批判》之前半部份，因而可視為是對情感感受之一種超驗分析。第三《批判》這前半部份之所以似單純討論美學問題，是因美學之感受，從人與對象客體這一關係言，是一切感受中之最高真實。也因為是最高真實，故具有如形上真實般之地位。雖然並非單純是客體本身之形上真實性，而是在主體與客體關係之間，但也正因此而具有一更高及更真之意義，即主體客體結合為一時這存有更高之狀態與真實。從這點言，第三《批判》往往被視為是前兩《批判》之橋樑。非作為這前兩《批判》之連結<sup>1</sup>，而是因在美學感受中，始體現出主體與客體一體關係時之最高存有狀態。也因這一最高存有真實並非主體或客體在其自身時之最高真實，故不能以「形上」稱之。不過，這主客一體時之最高存有真實，這透過美學體驗始可洞見之真實，一方面已說明形上真實，如在哲學誕生之前那樣，再次由知識樣態轉回美學與藝術上，但另一方面也說明主客一體時之真實，是較其各自分立時之真實更高與更終極的。在閱讀康德第三《批判》美學部份時，除了必須關注於美學形上學這課題外，更必須關注於這主客體所能達至之存有真實，因這一主客體一致之存有關係，始是康德心目中之最高存有狀態與真實。第三《批判》，因而始是康德存有論之最終依歸。這存有之美學化，也深遠地影響著其後之存有思想。

這從美學而立之存有真實是怎樣的？

若「感受」從現象言，是關係著主客體之唯一媒介，那麼，

---

<sup>1</sup> 這兩《批判》本身實無需任何連結。

康德怎樣分析這關係著主客體之「感受」問題？第三《批判》有關美之分析分為四個契機，這四個契機對應感受或情感分析之四個層面，簡列如下：

- 一、感受本身之分析——感受之分類。
- 二、人心靈心境（感受）之分析——心靈之普遍性。
- 三、事物與人之間之感受關係——目的性問題。
- 四、人與人之間之感受關係——共感問題。

在說明這四者前，讓我們再簡略地把第三《批判》中，美學之形上意義稍作說明。

在第一契機中，康德所分析的是感受之分類及其本質，換言之，感受的客體面。<sup>1</sup>所謂感受，歸根究柢，是從主體滿足感之愉快與不快感這一情感關係言的。愉快（快樂）與否，構成感受之本質。這愉快與不愉快之感受，其類型，主要由對象之不同而不同。康德把感受主要分為三類：一為由感官感覺所引起，二為由善所引起，三為由美之表象所引起。但無論是那一種，這快與不快感都是作為生命力或生命感（*Lebensgefühl*）而言的。對西方傳統，存在意義或從知性真理而立，或便是從生命力或生命感而立。一為知性界的，另一為感性界的。一為哲學世界，另一即為古希臘藝術世界。當康德把感受視為生命感時，這已是啣接於古希臘這藝術傳統了。換言之，對康德而言，這存在之生命感可由三種對象事物所引起<sup>2</sup>，而此三者，或為感官感覺之事物，或為善，或

---

<sup>1</sup> 感受的主體面則為第二契機所分析。

<sup>2</sup> 固然，這三種事物所構成之存在意義與價值是不同的。

為美。作為感受，三者所顯的只是主體之心靈狀態，就算其中有  
所判斷，這判斷仍非關乎對象本身，故非一客體知識之判斷，而  
只是關乎主體自身心感受的，故是感性的（ästhetisch）。人無論其  
怎樣，從存在言，都是受著其感受所決定的。存在意義，無論怎  
樣，都往往是與感受直接關係著的。真理作為存在意義，只是從  
客體面而言；但從人自己主體方面言，存在意義往往只是感受而  
已。生命在人中，實非只是從生存言，就算是從生存言，都是離  
不開感受而言的。康德「生命感」一詞，所指出是這樣的事實。  
若人類知識於其達不到形上真實之地位時，因而不能作為人類生  
存及生命意義，人之生命，從其作為自身時（在其自身時）之真  
實性言，也只有從其道德意志<sup>1</sup>而求索；但從其與他物關係時，即  
從主體與客體關係時，則只有從其感受而求索，因感受正是關係  
著兩者之唯一中介。此時之感受，正是一種生命感，生命之感受。  
若第二《批判》或倫理道德形上學指出了一種人自己在其自身之  
真實性或真理性，那第三《批判》所指出的，是人類從其與現象  
客體必然關連時，其在現象中而非作為超感性之存有時，其可有  
之真理性。這一真理性，因是與客體一起的，故亦是存在（現象  
存在）本身及現象客體本身可有之最高真實性。美學或美學感受  
所體現之存有樣態，因而是從主客之存在言，從現象之存在與存  
有言，最高之真實。「在其自身（形上）之最高真實」在實踐主體  
意志之獨立性上，而作為「現象之最高真實」，在美學這存有或存  
在樣態上。第三《批判》所立之真理性，是從這意義而言的。當  
然這一意義只是從人存在這一方面言，從事物存在這另一方面，

---

<sup>1</sup> 意志之獨立性。

仍是有著另一種真理意義。而這即第三《批判》下半部份論目的論時將討論的。不過，此時之事物意義，也只是回歸於人作為目的而已，是不可能指向其他更高之客體作為目的或意義的。因而從現象存有言，無論從主體抑或客體之角度，主客一體之存有或存在真實性，是唯一至高之存有樣態。這一點，也就是第三《批判》從美學及從目的論所立之一種現象存在之最高真實性。

我們可注意到，當康德在這有關美之四個契機中，首先提出人感受這一問題時，康德是把美之感受對比於另外兩種感受而言的。這另外兩種感受——感官之快適與由善所引起之愉悅，都同樣涉及對象之「存在」。也因涉及對象之存在，故都與欲望有關。唯獨在美感受中，所涉及的，只單純是事物之表象，絲毫與其存在無關，故與欲望亦無關。與事物存在有關之感受，固然非與事物在其自身之知識有關，但畢竟因涉及存在，故已非單純主體了。唯在美感受中，當涉及的只是表象而非存在時，這始是純然主體自身的，即客體非作為自身存在之客體，而是作為與主體一體時之客體，故此時所體現之真實性，非主體與客體從其互相關係言之經驗事實——生存之偶然事實，而是主客體（在存在外）一種<sup>1</sup>一體自身時之真實，非主客體在其自身時之形上真實，而是主客體在相互一體中、在現象表象（相互表象）中之一種真實性。這另一種在其自身，既非作為形上之自身，又非在經驗偶然存在中之相互，而是在現象相互性中所體現之自身，這一種真實性，只有在美學感受或美學現象中始能體現。這時之現象

---

<sup>1</sup> 另一種，非單純主體或單純客體之在其自身，而是主客一體時之在其自身——現象之在其自身。此時，現象非作為現象，非從存在之經驗偶然性言，而是作為存有言，作為現象可有之最高真實性言。

相互性，在主體方面，是從其感受言；而在客體方面，則從客體之作為表象而非作為存在言。「感受」與「表象」在現象中之一體在其自身，構成相對於形上之在其自身，另一種（對反於現實存在之）在其自身之真理性。以往哲學傳統只知道追求形上義之真實性，而不知在現象中，同樣也有一種在其自身（而非在存在偶然性中）之真實性。康德在其道德論著中以實踐主體之形上真實性取代了客體之形上真實性<sup>1</sup>，而在第三《批判》中，則前所未有地，立一種對等及對反於形上真實時之現象之真實，而這是從美學與藝術之表象性而立的。形上之真理性與現象之真理性，都非從客體知識認知而言，而是從主體自身（道德實踐）及主體之與對象表象一體關係這兩方面言。一從主體之在其自身言，另一從主體之在現象表象中之一體自身言。這是康德式的一種遠去哲學傳統而回歸古希臘之道德與美學世界，但都已非如古希臘那樣，是客體性的，而是主體的。這一主體之真實性，為「意志」與「感受」之真實性；縱然與理性知性並非全然無關，然這時之知性，也只能是或作為道德法則之理性言，或作為美感之鑒賞判斷（審美的）言，二者都只關連於主體自身，非純然客體對象的。真理，因而是主體性的，非客體性的。意志與情感之真理性，從而取代物客體之真理。康德雖然並沒有真實地回歸於人，但已是回歸於人之要素了。

若撇開第三《批判》下半部論自然之客觀目的性這部份不談，上半部份於論述美學與藝術時，主要可分為三部份：即論美、論崇高，及論藝術（「美的藝術」schöne Kunst）這三部份。這三部

---

<sup>1</sup> 這即第一《批判》所批判者。



份從我們所討論的問題角度言，相對於下面這三方面：「美」標示主體與客體（表象）在現象中之自身一體關係，即在經驗存在外、在感受與表象之間之『現象內』（自然內）之感受關係；「崇高」則標示主體與客體（表象）在現象中感受與表象間之『超現象』（形上）之感受關係。二者雖作為感受與表象間之關係<sup>1</sup>，因而相反於主體與客體各自之形上性，然而作為在現象中而言之真理性，二者仍有一差別：前者確實就是現象作為自然本身時之真理性，但在「崇高」這感受所體驗到之真實性中，縱然仍是在現象內，然是作為超自然之感受呈現的。美與崇高作為在現象中感受與表象之真實，一者是自然的，而另一者則是超自然的<sup>2</sup>。換言之，在前者中所體驗到的，是主與客內在之一致性，而在後者所體驗到的，則是主客兩者之相互超越性。因是從相互超越言，故縱然作為感受與表象是在現象中，但仍可視為是形上的感受，或視為是在感受與表象間所體現之形上真理性。這從感受與表象關係間所體現之自然內與超自然之真理性<sup>3</sup>，因而是在現象真理中，主體與客體在感受與表象關係中可唯一地具有之真理性。感受與表象間之真理性，因而只有二：或則為主客內在之一致（美之真理性），或則為相互間超越之真理性（崇高之真理性），但無論是那一者，都是從在現象中可有之真理而言的。若「美」與「崇高」標示這兩種真理性，即標示著人其感性感受中之兩種真理性，那麼康德論「藝術」這第三部份，則更離開單純之感受層面，即離開單純

---

<sup>1</sup> 因而是現象而非物自身（形上）之一種真實性。

<sup>2</sup> 換言之，是人的。不過，人此時非從人性義之人言，而是作為理性存有者這一「形上人」【神？】而言。

<sup>3</sup> 這自然內與超自然之真理性，是言人主體感受與對象表象間所有之真理性，非言各自自身的。

主體層面，而直接從事物層面言其存有真實。這事物世界之存有真實，並非從事物之作為知識對象而言之真實。這樣的知識真實，只能為經驗性知識之真實而已，是不能具有存有義之真理性的。因而若撇開主體之意志與感受之真理性，事物<sup>1</sup>（作為表象時）所可能具有之真理性，在康德哲學中，也只能透過美學現象始成立。只有在美學關係或存有中，感性事物始有存有之真理性。這客體事物世界，無論作為表象抑作為事物<sup>2</sup>，其存有真理性，也只能透過美學始能達至。這現象存有真理之美學化，是美學形上學之始。換言之，只有在美學之樣式下，始有存有之真理性，而這是透過現象中之感性事物所開顯的。這現象事物所開顯之存有真理，正是體現此主客之一體存有者。而此在於：代表客體之自然物，與代表主體之創造物（藝術作品），在美學關係中，是一致地、一體地呈顯出相互一體這一存有真理性。從這主客一體之真理性言，現象事物（客體）指向主體，非指向超越之形上客體。這事物之指向性，亦即其目的性或合目的性（Zweckmäßigkeit）。只有在這一主體之合目的性中，換言之，只有在美學存有中，事物才能作為存有真理而體現。相反，若在客體合目的性中，即在自然之目的論中，此時若以為自然能開顯更高之真理與真實，如透過自然之目的論以為可指向神之存在等等客體上更高之真理，這是不可能的。感性事物若有其存有義之真理性，這也只能是從指向主體言，非從指向更高之客體言；與主體之一致性<sup>3</sup>，始是事物作為客體時唯一真理所在。客體之合目的性，是不可能為真理的。康德

---

<sup>1</sup> 感性事物。

<sup>2</sup> 自然物抑制造物（藝術作品）。

<sup>3</sup> 主體之合目的性。

不單只在知識領域上否定了客體形上真理之可能，他同樣在現象事物之指向性中，也否定了指向客體形上真理之可能，因而無論是在其自身<sup>1</sup>抑在相互關係中<sup>2</sup>，現象事物都無法開顯出任何事物之在其自身之真理。真理只能立在主體中<sup>3</sup>，不再能立在客體自身身上，無論是從怎樣的意義而言。這是康德主體性存有論之結果。只有在人其主體性中，始有終極真理之可能。這是康德第三《批判》所最終成就者。

## 美之分析第一契機

那麼，讓我們簡略地討論這在現象中主客體一致時之存有觀法。這主客體之交接，我們說過，就在感受性這概念上。感性是這主客關係時之外在狀態，其真正內在狀態，是從「感受」(Gefühl)而言的。但無論是外在抑內在，一般而言，感受是難於擺脫外來性者。故在西方哲學傳統中，情感、感受等等都往往被視為是被動性的，不能自主的，因而不是主體作為主體時之本質所在。從這點言，康德在討論道德主體之自主獨立性時，也是從對立一切感性傾向與感受之被動性而言的。但問題是，人從現實存在這方面言時，確實是一感受性之存有。除非我們完全否定人類的這一面，完全否定現象事物與存在模態，否則，我們必須重新安立人這感受性。探討人這感受性之獨立性，(這本似矛盾之事)，正是

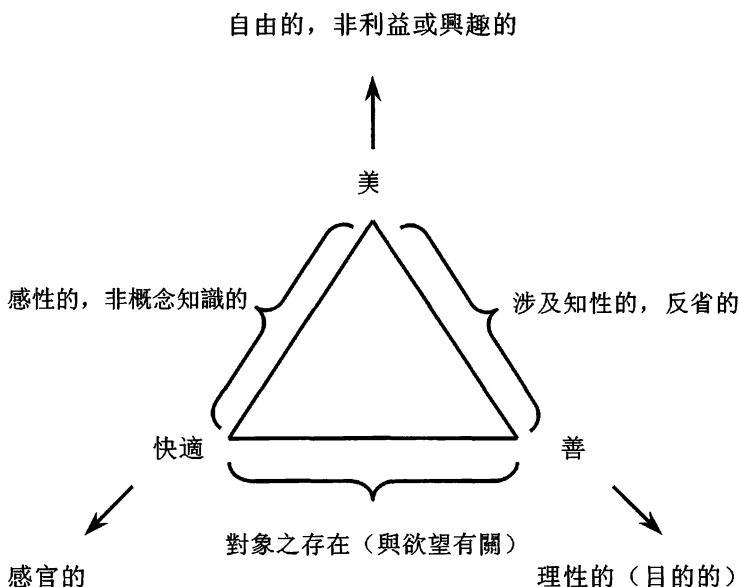
---

<sup>1</sup> 事物之形上狀態。

<sup>2</sup> 事物之現象狀態，無機事物之相互關係。

<sup>3</sup> 或直接立在主體之在其自身中(實踐主體)，或立在事物與主體之一致關係中。此後者可有兩面：事物作為表象與主體美學感受間之合目的性存有關係，及事物作為存在與人其存在(人之幸福與人之文化)之間之合目的性關係。自然界從無機至有機這一目的性體系，最終也只內在地以人之存在為目的，甚至以人之道德性(人作為一道德存有者)為目的，非以在人之外之其他客體為目的。

第三《批判》所首創。在美感受中，康德所發現的，正是如此之一種感受狀態：在與一外來表象關係中，感受完全獨立之可能性；簡言之，感受之主體性狀態。感受之不能獨立，這是什麼？這實即康德所說的「利益」或「興趣」(Interesse)。而美感感受之獨立於一切利益與興趣，這是感受之主體性之始。在第一契機中，我們說過，感受可分為三類，與其對象之不同有關。而在這三類感受中，唯有美感感受是與利益興趣無關者。其他兩類，感官快適的感受與道德的感受，都與對象之存在有關，都是有利益興趣性的。相反，利益與興趣也只有兩類：或為感官快適欲望的，或為道德的。這三種感受形態，其所有之關係，可圖示如下：



善之感受是理性的。作為意志之完全自決，是對立一切感性傾向而形上的。相反，快適之感受是單純感官的，因而與主體之知性無關，從這點言，快適也可在毫無理性的動物中出現，如同善之感受也可在一切理性存有者身上出現那樣。這兩種感受，故非人作為人獨有之感受。而對康德言，人作為人所獨有之感受，即為美感感受。其他兩種感受，雖為人所亦有，然非作為人言之感受。這裡所謂作為人，因如我們上面已說過，康德及西方思想是從沒有一有關人性之正面想法的。故此時之所謂人，所指也只是一種既有理性亦有動物性之存有者而已。美感既是感性的，又是知性地反省性或觀照性的（kontemplativ）。因唯獨這既是感性又是知性之感受作為感受同時具有此相反之二重性格，故可視為人作為人所獨有之感受，其他感受，非本質地具有此二重性，非本質地只屬一感性知性之二重存有者所有。美這一感受，既具有感性知性性格，但又不涉及任何對象之存在，既是本質上在現象表象中，但又是完全無利益興趣而自由的。這一種奇特之獨立性，因而可成為現象義之存有所具有之真實性。不過，從這一分析我們仍是可看到，這一現象存有之真，仍實非人從其真實人性而言之真。美感感受，也只是在現象表象前，主客一體存在時之一種真理性，非人從其人性而言之真理性。這點是我們應特別注意的。美學在康德中始終只是存有性的，非從人性而言的。作為第一契機之結論，康德說，鑒賞是在不帶有利益或興趣而對一對象或一表象透過愉悅或不悅所作之反省判斷。這是說，當我們依據我們自身愉悅與不悅之感受對一事物表象作反省判斷時，若此時之判斷絲毫對對象之存在毫無利益或興趣時，這時之判斷，是鑒賞性的。康德甚至反過來定義說，所謂美，實就是指這樣的一種滿足。

換言之，美並非事物本身之一種屬性，更非依據某些概念而有之判斷與感受<sup>1</sup>，而是單純依據我們愉悅與否之感受所作之判斷，條件只是，此時之愉悅與否，與對象之存在無關，亦與我們自身之利益或興趣無關。此時，對象非作為對象，而我們亦非作為我們，兩者都再非現實存在中之存有者，而只是作為單純感受之存有，單純作為表象或作為形式之有，非作為現實存在中之有，這樣使主體與客體均游離其作為存在者之自身，在這樣的一種存在外之感受性，一種與對象一體之愉悅感受，即美。美作為感受，因而是存在性的，非我之存在或對象之存在，而是在這兩者存在外，存在<sup>2</sup>本身之愉悅，或單純存在感受之愉悅。這樣的一種愉悅，即美。美故非是我或是對象的，而是在我們之間的，單純作為（表象或現象）感受而非帶有概念或現實存在的。我們甚至可說，當一事物突破概念及現實存在性而同時使我們愉悅時，這事物便是美的。從這點言，存在之現實性（利益與興趣性）必然是醜陋的；而概念本身亦是無美與不美的。存在之美或美學性，因而只有當此時之存在，是單純現象感受性之存在，一種既無利益或興趣關係之存在，又無任何概念與目的駕馭其上時之存在，只有如此之存在，始能是美學性的。故對康德這有關美之說明，與其說美是無利益興趣，不如說，無利益興趣的，是美的。無利益興趣，這實如同無現實存在。現象世界之如不在，主客體之如不各自分離存在，這若作為感受與表象言，是美的。美指如此存在之存有樣態而已，指在一切表象中之如此存有樣態而已。即指無存在事實之感受性存在而已。

---

<sup>1</sup> 善之感受才是依據概念的。

<sup>2</sup> 此時之存在，亦只能是現象之存在，因均非我作為自身或對象作為自身之存在故。

## 美之分析第二契機

在第二契機中，我們說，康德所討論的，是感受之主體面，即對人心靈心境之分析，其中亦論及心靈感受或心境之普遍性。這有關人類心境（Gemütszustandes）之分析，在西方，也是前所未有的。第一契機若是從客體方面說明美，那麼，這第二契機則是從主體面說明美。若從客體而言，美是一種無現實存在性之感受，亦因無現實存在性，故體現主客之一體存在及其可能，那麼，從主體面言，美即主體之某種心境。這心境，明顯應是普遍的，因若美這感受是無現實存在性、無利益興趣性及個人性的話，這樣的感受應是普遍的。康德故在第二契機開首時便立即說，這普遍性其實可從第一契機中涵蘊出。不過，仍應注意的是，這一普遍性因非客體上的，非概念知識上的，故非從客體而言之普遍性，而是主體上的。快適沒有真正普遍性，而善感受之普遍性，則來自「善」這概念。但美感感受之普遍性<sup>1</sup>，若非如善之感受那樣，是基於概念而普遍的話，那麼，這普遍性是如何而有？康德說，這無概念之美感之普遍性，是奇異的，藉由它，人始發現主體心靈之特殊性，而這是為人一般所不知的。這心靈之特殊性，亦即人主體心境這一問題。在第三《批判》之第九節開首處，康德甚至說：「這個課題之解決是鑒賞批判之鑰匙，因而值得高度注意。」<sup>2</sup>

首先，感覺之所以非普遍的，因感覺只基於感官能力而有，

---

<sup>1</sup> 美感感受之普遍性，是指這感受本身之普遍性而言的，換言之，是美感愉悅性這感受之普遍性，非與任何概念有關的。因而非言在美感感受中之判斷其具體內容之普遍性言，而是單指這美之感受本身之普遍性言。故此普遍性是單從感受而言而已，非從其他方面。

<sup>2</sup> AK V, 216。

而感官是每人所特殊的，感官本身為一經驗事物故。概念非基於感官因而是普遍，但又因與感性無關，故其普遍性不能作為美感其普遍性之解釋。感受如何能有普遍性？感受若是心境之感受，基於心境而有之感受，而非如快適之感受那樣，只是基於感官時之感覺，如此之感受，可以是普遍的。一方面這涉及人之整個心靈，而非只是偶然或片面的感官能力，而另一方面，這作為感受之心境（心靈狀態），本身作為心靈之狀態，是基於心靈之構造而有的。而因這構造本身是一客觀之事，故此時之感受，雖非客體性地客觀的，然是主體地客觀的，因此時之主體性，非獨指感官之偶然性，而是指心靈本身其構造與狀態所有之客觀性。心靈狀態是一客觀之事，非如感覺，只是一主觀之事。那麼，什麼是心境？我們可以對心境作怎樣的分析？

首先，心境也是由對象所產生之一種感受狀態。但作為感受，與一般單純由對象所引起之感受不同之地方在於，一般感受只是直接反應性的，而心境所有之感受，除了由對象引起外，亦是由心靈自身所致。如在美感感受中，這美感感受固然是由對象表象所產生，但在面對這表象時，心靈也進入一種想像狀態，美感對象必然喚起心靈之想像力，而心靈想像力之馳騁，亦同樣構成其感受之一部份，因而此時之感受，可視為是對對象與心靈二者所同時構成的。在一美感表象前，想像力固然對對象進行種種可能的想像，而這種種想像，也試圖從屬於概念理解之下。無論這理解是否能完整或完成，想像力始終不會停止其想像，不會單純滿足於任何概念的形容，因而在理解力與想像力之間，是沒有一完全結束性的。想像力雖然不拒斥理解力之協作，雖不排斥任何概念對對象之理解，但也從不止於此，不會因理解而終止其想像之可



能。因而在這樣的表象前，理解力與想像力均進入一種自由遊戲狀態。稱為自由遊戲，因此時之對象絲毫無現實上之強制性，也無來自存在之任何利益與興趣，因而心靈這些知性能力，無需為了認知一客體事實而失去其自身活動之自由。一般而言，想像力必須從屬於理解力之下，如此始能成就真確之知識。但在美感感受中，相反，是理解力從屬於想像力之下，作為想像力之協助因素，在這兩能力之間，因而是自由地和諧的，非在知識認知中，是從屬性的。如此在想像力與理解力協同下所產生之感受，是一種自由的感受，主動而非被動的，主體心靈而非客體本身的。之所以必然涉及理解力而非只是想像力，因這時之對象表象，非只是單純主觀心靈之遊戲而已，而亦是有客體真實性在，甚至是現象存在的<sup>1</sup>。若單純是主體之想像力遊戲，這實是無真實客體的，故也無需理解。理解之需要是由於對象客體，非由於主體自身<sup>2</sup>。而無真實客體之想像力遊戲，其實也只是單純主體存在上的，非如我們上面所已分析，在美感或美學性存在中，是無主體或客體各自之現實存在，而是主客合一之狀態。這主客合一之狀態，亦就是想像力與理解力合一之狀態。從主客體言，是無現實存在性的；而從心靈之能力言，則是自由地和諧的。這自由和諧之心靈狀態，這由心靈能力本身之自由和諧所體現之心境，因而是存有

---

<sup>1</sup> 這裡所言之現象存在，非指主體或客體各自之存在，而是指現象作為現象之存在，即主客一體時之存在，一種從表象現象所體現之存在性之真實性。這非現實存在之「存在」，是美的，亦是自由的。

<sup>2</sup> 如此亦已說明了，若人對一美之對象絲毫無所理解，因而根本不會喚起想像力之自由遊戲的話，他此時是不會有美感感受的。再者，若人之理解越豐富，其想像力越自由，因而其所體會之美感感受是越更深刻真實的。美感感受雖作為感受言是普遍的，但這不代表在不同生命體驗理解下，因而在不同想像力之程度下，此美感感受仍然一致。

地美麗愉悅的。心境因而非單純想像力內心之狀態，也非心靈面對世界時之心情，而是在客體真實性前，心靈本身所有之真實性。心境就是這主客在現實存在外之真實性<sup>1</sup>前之感受。在現實存在前，人所有的也只能是心情，非心境。無論是心情、心智，抑心態，都是與現實存在有關的，故非美學性的。唯心境不同。心境乃心單純作為心、單純作為感受之心時心之真實狀態，而這是由心遠去現實存在時所產生的美學性狀態。在這心境狀態中，由無存在性故無對立或分離，亦從這無個別我性，心境之感受故是主體地普遍一致的。這樣的一種心境，統稱美。美所有之愉快，故非是來自事物，而是來自主體與客體之存在樣態，是主體自身的。在美之中，客體再非現實存在上之客體，而主體也非只是認知能力的主體，而是在能力協和一致時之心靈之心境狀態。當然非人人心靈平素所有，但作為一種再無自我性時之心靈狀態，故是普遍的。美若由於心靈自身這一種特殊狀態，故是主體心靈自身之事，在表象前所引起而已，作為美，是主體心境的，是此心之與客體協和為一，非單純客體的。而作為愉悅，是心內在之協和一致，心內在之自由和諧。康德會說，是理解力、想像力，與感覺三能力之自由和諧遊戲<sup>2</sup>。美學審美所要求的，因而是這三種能力之自由和諧狀態；其所要求的，因而是人心境超越現實時之狀態。而唯在這狀態中，主客之感受、其存在，及甚至現象本身，始能

---

<sup>1</sup> 這時之存在，是較現實存在更真實的。因而這樣的存在，始是存在之存有真實性。只有在美學感受中，現象存在始是存有地真實的。始是在現實外真實的存在。

<sup>2</sup> 正確地說，心靈狀態是理解力與想像力二者之自由和諧狀態。但因這二者之和諧狀態是基於感覺之表象而不是基於概念而始有，甚至是基於感覺之特殊表象而始有，故可視為理解力、想像力及感覺三者之和諧狀態。這三種認知能力，在美感受中，並非作為知識能力而活動，並非從屬於概念之下，或為成就任何概念。從這點言，其活動是自由的，而其和諧一致，是心境無自我利益興趣時之狀態。

作為至真實之現象存在呈現。現象之美學存有，在此。故就算只是面對一物，就算只是一山一水，然此時之心，是視此一對象為全部對象。縱然只是一山一水，心與境物之一體，使此山水猶如全部世界，心唯一之真實世界與真實對象。在其面前，心亦結算其自身之全部真實與存在。

### 美之分析第三契機

第一契機透過無利益興趣而揭示現象之一種美學存有樣態，一種不從主客之現實存在所考慮的現象之存有樣態，因而安立了現象表象之美學基礎，而第二契機又確立了心靈主體之美學心境境界之可能，故第三契機進一步所探討的，即此現象對象事物，與主體間所可能具有之美學關係。客體事物與主體可有之關係，基本上，即目的性關係。事物如是依據主體之存在為目的，這即事物之目的性。世界事物對人類而言是種種在人類意圖下之目的。這是事物與人關連時之基本存有樣態。但問題是，在這樣的事物與人之關係中，如何安立美，如何安立藝術？美與藝術都沒有確定目的，都無法納入事物與人之目的關係。第三契機所探討的，即此美學性事物與人之關係。美學性事物若對人而言是無目的的，那其意義在那裡？與人又有怎樣的關係？

首先，當一事物以主體之概念作為其可能性之實在基礎時，這一事物即為一目的事物，猶如此概念即為此事物之產生原因那樣。若在知識中，主體只認識其對象，那麼在目的關係中，主體即為此對象存在之原因。目的是指此因果關係而言的。而在這生產性之因果關係中，意志（欲望能力）即為在主體中產生此目的對象之根本能力。因而具有目的的一切事物，都是相對於意志而

言的。而若一事物，看似有一目的，如由一意志而發，但我們又無法確定此目的及此意志為何時，這樣的事物，即為一具有目的性<sup>1</sup>但無（確定）目的的事物。當一事物具有一目的時，作為具有目的，對主體而言是有一滿足之可能者。如在對感受之分析那樣，事物對主體目的性的滿足可有三類：或作為主觀快感之滿足，或作為主體概念（想法）上之滿足<sup>2</sup>。除以上兩者外，美的事物於其使主體感受到愉悅這點言，因其沒有一明確的目的，故只能視為只具有主體目的性者。換言之，這樣的事物只具有一目的性的形式，一以主體之滿足為目的的形式，但無為主體那一確定目的為目的的。美之事物因而只是具有一目的形式的事物，而無一確定目的者。也因為無特殊目的之確定性，故是普遍的，其滿足是對一切人而言普遍地共同的。同樣，這一快感是先驗的。一般而言，一切由事物所產生之快感都只是經驗的，即無必然性的。唯獨由善及由美所致之快感，是先驗的快感感受。一者因單純對應主體之自由意志而發，與經驗事物無關，而另一者雖與經驗事物有關，但因在美感受中，其快感與對象之存在無關，並非來自對對象之利益興趣，而是來自主體自身於其靜觀中所體驗到自身心境之自由與和諧，體驗到自身主體性能力所有之愉悅，故雖由對象所引起，然作為主體自身對自身心境之感受，故仍是先驗的。從這點言，美感感受與任何由對象所引起之與興趣有關之愉快都是無關連的，即不會與對象之吸引力、刺激性等等物質性滿足有關。美感感受單純是對對象之合目的性有關而已，即只與自身心境之

---

<sup>1</sup> 合目的性。

<sup>2</sup> 而這有二可能：或依據「善」這一概念，或依據「完美」這一概念。前者是主體的，後者是從事物客體而言的。

內在愉悅有關而已，是不會從對象身上之任何物質性所引起之快感有關。因而美感感受，只以對象之形式所引起之合目的性為原則，其判斷是純粹的，與任何物質性快感絲毫無關，也與吸引力、刺激性等快感無關。這裡所謂的形式（Form），或為「形象」（Gestalt），或為「演示」（Spiel）。一者從空間之靜態言，另一從時間之動態言。二者是從對象方面構成美感感受發生之表象原因。換言之，若美感感受從愉悅言，為在主體內在之心境上，那麼，從客體對象言，對應及觸發此愉悅的，是事物之形式，其「形象」與「演示」。能稱為美的，也只這「形象」與「演示」兩者。這是說，美學之表象，是不可能從任何物質性事物或事物之概念性方面構成的。形式在這裡非指事物之形狀。形狀是從屬於物概念之下，故非美感感受所謂之形式。這形式，從更大之層面言，實即現象之作為「現」「象」者。現象若從物概念而觀，即種種物或物概念之總體。這樣的物概念，使柏拉圖曾以理形總括這現象。此時之形式，也即從物概念而言之形式，那在「形式／物質」這二元組合下之形式，由「物」作為「物」所構成的形式。在美感感受中所言之「形式」不同，這形式非言一物作為一物時之形式，故非由概念所表徵之形式，而是表象作為表象，換言之，那使現象純然作為在感受中之現象，使現象原始地單純為（對我們感受而言之）現象<sup>1</sup>而非為「物」之現象時之形式。簡言之，現象之為單純感受時之形式。這從現象之呈露（表象）言之形式，故再非從對反形式而言之物質性之現象言，因物質性實即概念形式之反面或補面而已，仍是從物之現象而非單純從感受之現象這角度

---

<sup>1</sup> 故對我們感受而言之「現」象。此即為現象之作為「現」象自身。

言。也因這緣故，物質性在美感中仍是作為形式出現，非作為物之物質出現。若真有作為物之物質，如此之物質，是不可能為美感感受之對象的。這樣的物質，必然與現實滿足或現實興趣有關係。或由於客觀利益，或由於主觀之快適喜好，但都非作為與現實性無關之形式。這形式<sup>1</sup>，都與物之為物之構造與存在無關，都只是現象純然作為現象，作為純然呈現，作為純然感受，因而作為在其自身義之表象或現象，而非作為代表物時之表象或現象。這表象作為表象，這現象作為現象，是美感感受能與之一體時之對象，否則若作為物，是主體無法溶於其中而與之一體者。作為純然現象之「形式」，因而是從客體方面言，美感感受唯一可具有之對象。也因這樣的形式非從物作為物言，故「完美性」非美感感受之訴求，原因也很簡單，完美性必然是從事物之概念而言為完美故。完美與否，是一物之完美與否，最低限度，是與要求完美者心中所表象之事物狀態有關，故是一種客體目的性。客體目的性有二：或從一物之外在目的性言，或從一物之內在目的性言。前者即一物之善、一物之用途；而後者即一物之完美性。完美性是從一物之內在自身言，從一物之是否作為此物達至其最好之狀態言，故是一物內在的目的性。但無論是內在抑外在，都只是客體之目的性，非美感感受中之主體之目的性。在美感感受中，表象之目的性單純在喚起主體心境自由和諧之狀態而已，美是從這心境言而已，非對象自身任何意義之目的性。若從對象方面言，也只是「形式」而已，非任何意義之客體目的性事物，更非任何具有確定目的之事物。從這點言，若在道德實踐中，意志由其超

---

<sup>1</sup> 就算包含物質義之形式。

離感性界而具有一種形上自由的話，在美學心境中，主體亦是自由的，而此時之自由，甚至是從現象存在中而言的。美學現象與存在雖然不是主體之最高狀態<sup>1</sup>，但是是主體在現象存在中之最高狀態，在其中，一切在現象中之存有與存在，都脫離現實存在而為自由地和諧一致。故唯有在美學中，存在<sup>2</sup>始得以證成。

也因為這美學問題實碰觸到存在問題，故康德在第三契機最後兩節（第 16 及 17 兩節）步入對美之理想之討論。康德首先區分兩種美：「自由美」（*freie Schönheit*）與「依附美」（*anhängende Schönheit*）。自由美即我們在美感受中一直討論之美，在其中，無論是主體抑是客體都因無任何概念與現實目的之規限，故是自由的。而依附美不同。依附美是假設一物之概念及從其目的而言的。因涉及目的，故有是否達至此目的之善與不善問題。我們說過，對康德而言，這與完美性或善有關之美，嚴格言，非屬美本身之問題，也對美感無絲毫增減。完美不使美更美，而美亦不會使一事物更完美。康德甚至說，這一從完美性及善為考慮的觀點，會對純粹美感受產生偏見。問題雖然如此，但就算是美本身而非是善之問題，美本身是否有更高之理想之可能？若有，這美之理性是怎樣的？與善又是否有關？而這問題是不能不回答的。所謂理想，明顯是從一事物是其所是之概念而言的，而因美是無概念可作為客觀規範，故美本應無所謂理想可言。若有，頂多也只是從歷代之經驗歸納而得，只是一經驗上之標準，非真正之理想。況且，事物之多姿多彩，若從美方面言，是無法為任何一物從美

---

<sup>1</sup> 主體作為主體之最高狀態在道德實踐中，但這是主體之形上在其自身時之存有狀態，非在現象存在中之存有狀態。

<sup>2</sup> 在現象中之存在。

感言，立任何標準或理想的。固然，若真有理想的話，由於這理想只能是每人自己心中之事，無法訴諸於概念之表達，其體現也只能透過想像力塑造一示範性的典範嘗試呈現，故從美言理想，幾近是不可能的。那麼若撇開美之理想不談，單純從理想本身言，事物是否可有理想？康德指出，唯人可有理想。<sup>1</sup>原因在於，唯獨人從其道德實踐言，有一在其自身之可能。其他一切事物，作為只是現象中之事物，除在經驗中之特性外，是不可能具有在其自身之可能性者。人這一道德之理想性，若在感官知覺中以一範例體現，這樣的範例，將會是美之理想。非真從美言之理想，而是從美與理想結合為一時之美之理想。非從一美之事物所言之理想，而是從「美」本身言之理想。「美」本身可能有之理想。從這點言，這理想已超越了美感感受這範圍了，已把美學現象帶至存在之理想性這一領域了。因而是美與完美、美與善之能一體實現時之理想，美學現象整體之更高理想。康德在這裡所言之美之理想，故即孔子所言之「盡善盡美」<sup>2</sup>。「盡善盡美」，或「盡美未盡善」，明顯顯示這美與善實屬兩不同領域之事，故始有能盡美而仍未能盡善。不過，孔子與康德在這問題上仍是有一根本差異：孔子是以善為美更根本之條件，甚至往往直接以善為美，如「里仁為美」<sup>3</sup>那樣，而這是從人性存在之訴求言的；但康德相反，康德

---

<sup>1</sup> 同樣，亦唯人始可有完美性。這完美性明顯只能從人之道德實踐言，即從人之可有形上向度這方面言。

<sup>2</sup> 見《論語·八佾》。當孔子在言「里仁為美」（《論語·里仁》）時，對孔子而言，這即美與善結合時之最高理想，差別只在於，這非從個人之美言，而是從人一體時之「里仁」言。這美與善結合而達至之理想，是從存在言的，非單從美本身言。不過，能與善結合之美，這樣的美必然是更美的，最低限度，從我們之人性角度言，必然是如此。

<sup>3</sup> 《論語·里仁》。



在這裡是以如何說明美之理想狀態為主，而善只是達成此之途徑而已。也因為只是試圖探索美之理想，故康德以「美之規範理念」（Normalidee des Schönen）對比於「美之理想」（Ideale der Schönheit）而言。美之規範理念指的是一物類之中庸典型，它並非這物類之美之典範，而只是其起碼條件，因它所代表的只是這物類之正常樣貌而已，因而可作為判斷時之規則。這規範理念是從經驗個例中撮取而得之最一般、最中庸正常之典型。也就是基於這樣典型性形象作為對比，始有美之理想之可能。這理想，我們說過，只有在人類身上始可能。其他物種均可有規範理念，但唯獨人始有理想之可能。其他事物作為族類，是沒有所謂理想性或完美性的。就算一事物能「完美地」體現其本質，這事物仍因其本質或特性之特殊性只能是單方面甚至片面的，故無法達至作為存有物時之理想與完美狀態。而因人作為自身即有其存在之終極目的，又因其可為一道德理性主體而完美，故若能在人之感性形象中體現此道德理性者之理想，如體現一內心善良的、純潔的、堅強的、平靜的人之具體形象，這是從「人」這一物類而言，至為美麗的。從美言，沒有任何一物類有一最美之形象可能，唯「人」這一物類始有，因而從美感言，唯人類有一美之理想可能。在討論這美之理想問題時，雖然已碰觸到善或盡善這完美性問題，但康德非從美感或美學現象於存在現象中更高可能之層次探索，從而從存在整體中定位美，而只是求索在這無概念目的性的美感表象中，是否有一種理想美之體現這一可能，從而解消了「理想」與「美」這一對立。而在「人」中，這「理想」與「美」正好結合起來，而原因非由於美，而是唯人這一物類有一理想可能而已。體現一理想人，因而亦等同體現一至美之人。人這一物，其美故

可受其意念（理念）所影響決定者。不過，縱然在人身上有此理想美之必然，康德始終仍說，這樣的鑒賞判斷，已非純粹的，已非單純鑒賞判斷了。換言之，若從終極言，康德仍始終視美學存有為一完全獨立者。最低限度，是獨立於善之外。而在這點，是與孔子「盡美矣，未盡善也」之要求不同的。

## 美之分析第四契機

第一契機對感受性作分類<sup>1</sup>，第二契機論感受者之心靈狀態<sup>2</sup>，第三契機論在主客感受關係中，事物客體對主體而言是怎樣的<sup>3</sup>，而在第四契機中，最後所論述的，為在美感受關係中，人與人之「共感」（*Gemeinsinn*）問題。這問題在於，美感感受除了是一普遍而非個別之感受外，這美感感受對人而言是否亦是必然的？快適感受沒有必然性，因它有賴感官之偶然；善之感受有其必然性，因它是從一客觀法則而來的，故有義務之強制性，如同知識之客觀必然性那樣。那麼，美感感受對一切人而言亦是必然的嗎？必然是說，就如人都有認知能力，故知識對人而言，是必然的。非人必然有知識，而是因人必然有此知識能力，故知識對人而言是必然的。不過，這時之必然性仍假定，人之認知能力是客觀而普遍的能力，非如感官那樣是每人有差異，故無法如思惟概念那樣，是普遍必然的。那麼，若美感感受是對人人必然的話，除非人都有一如認知能力那樣客觀而必然之能力，否則美感感受仍非必然。在討論這問題前，讓我們先把這問題再說清楚。當我們前

---

<sup>1</sup> 快適、善之感受、美感感受。

<sup>2</sup> 心境。

<sup>3</sup> 形式、完美性、理想。

面說，美感感受因是心靈狀態故是普遍時，這普遍性是從這感受對所有心靈均有效這方面而言的。因每人之心靈能力之基本構造都是一樣，並且這感受非從一個人的或一特殊感官狀態下的感覺而言，故對所有人而言是普遍的。但縱然美感感受對所有人是有效的，但這並不涵蘊它是必然的。原因在於，必然性是從每人有關此感受都作同樣的肯定或認定而言，換言之，不只每人都可有此感受，而是每人都如此感受，其認許及判斷是相同的。美感感受之必然性是從這應然性而言的。這不代表事實上人人必然如此判斷，<sup>1</sup>但在這樣的感受前，這感受是視作應然如此地感受的。人是對美應然地如此感受的，這即美之必然性。從美感感受這必然性說明以下這一重要事實，即縱然非由於概念之客觀性，人類內心之感受，仍可是一致地共通的，非感受必然只是個人或私自而已。也因為這一必然性，故在作美感判斷時，我們所下的判斷，並非只是個人的判斷，而是如一所有人必然認同的判斷。美學判斷是應有如此客觀性的。縱然只是一主體之客觀性，然仍是客觀的。那麼，康德怎樣證明這使美學感受有其必然性之「共感」能力？若人有這樣的能力，那感受之必然性是有所依據的，非個人主觀的。康德之證明如下：在人進行一般知識活動時，此時人之心靈能力亦如在美感感受中，各能力同時起著活動。差別只在於，在知識認知活動中，各能力是從屬於概念之下，是為產生概念認知而進行的，但在美感感受中，心靈之能力是自由和諧的，是一種無現實性之遊戲，都結果在心靈之愉悅，非在認知。但問題是，就算在認知中，心靈能力仍是必須有一相互協調的。固然在不同

---

<sup>1</sup> 就算在必然知識問題上，都非人人判斷一致，人仍可有偶然之錯誤可能故。

知識對象前，這協調之比例可以不同，但始終是必須有此協調的，如在想像力與理解力之間，是必須有一協調的，使在認知時，能力的活動恰到好處。使這些能力以應有之比例進行，這並非概念本身之事，而是心靈自身之一種狀態，一種感受性狀態。而因這裡所言的是知識，而知識因其必然性之要求，要求人人在認知時，其各自之能力也起著同樣的協調作用，以同樣的比例進行。因而，就算在知識活動中，其實已有需要共感之存在，否則從每人之認知過程言，是無法達至一致的。非概念與對象不同，而是能力非同樣比例地進行的話，認知之客觀性仍是無以達至的。康德是透過知識活動要求共感之存在而說明其存在的。也因為人有這樣的共感，故在美感感受中，可說明為何美感感受是必然的。特別當這美感感受是心靈狀態之協調之感受，而非只是一感官之感覺，這美感感受之基礎為一共同感受，基於共感而有，這一點，因而可解說為何感受可以是共通且必然的。意志之客觀性立在道德理性上，而美學感受之（主體）客觀性立在共感上。人非只是在知識中始有客觀性，人在實踐及在感受中，同樣是可具有客觀性的。感受，在人與人之間，因而是共通的。就算在美學感受中，人類仍然可有一真實而客觀之存在，有一真實而客觀之現象存有之可能。

## 崇高論

崇高問題在美學中是特別的，原因在於，如我們上面所說，美學是主體與現象間之最高關係，是現象存在之最高狀態。從現象言，這是說，這是相對於存在之本體狀態而言的。這本體狀態，在康德中，即為實踐主體之道德性存有。美是從現象存有言之最高狀態，而主體之道德實踐，則是從本體言之唯一形上真實。美

與道德兩者，故分別為形上與現象之最高存在真實。康德雖然在討論美之四個契機時，把美之問題關連於對象事物而言，但在論崇高部份中，為了對比崇高這問題，康德則往往把美之問題視為現象之問題，甚至直接用「現象」一詞而不用「對象」一詞，而這可說明，康德是自覺美感感受之現象存有向度的。若如是，那崇高之位置在那裡？康德在「崇高之分析論」之第一節中<sup>1</sup>，在最末一句說，崇高這理論，是審美判斷的一個補充（einen bloßen Anhang）而已。原因在於，崇高並非在自然本身中之一特定或特殊形式，而是想像力在對自然表象時自身所引進者。美及其原則是在我們之外，但崇高及其原則則是在我們自己之內，故只是一補充而已，因從現象存有言，美始是其最高之存有形式，非崇高。那麼，怎樣定位崇高這一問題？這必須從歷史說起。在美學傳統甚至在西方文化中，崇高是先行於美這問題的。希臘悲劇清楚說明這點。原因一方面在於，古希臘之表象，直指向形上之神聖性，而這往往是崇高而非美的，而另一方面，有關人自身之表象，無論是悲劇英雄抑人形象性的神靈，都是從崇高性而非從美言。崇高性是一種形上性或超越性作為感受時之體現。而若古希臘世界所關注的，主要也只是存在中之超越性或形上性的話，從感受之模態言，應是崇高而非美。這在種種表象中所試圖體現的形上性，就算是神靈的形上性，也基本上是環繞人之形上性而有。因而人之形上性，這始是古希臘根本之問題。藝術之一切形象、古希臘悲劇，都實是環繞這主題而有。藝術本身之源起亦在此。我們說過，正是為對立此存在之藝術性與形上性始有在柏拉圖中美學之

---

<sup>1</sup> 即第三《批判》之第 23 節。

誕生。美因而是在對立崇高始誕生，猶如哲學義之現象世界<sup>1</sup>對立古希臘神靈世界一樣。康德雖然沒有從歷史傳統討論這崇高問題，但他其實很清楚，崇高問題主要涉及兩點：一為崇高主要是從人本身而言，而非從自然界事物而言；另一為崇高是形上的、超感性的，非自然現象內、非感性的。康德怎樣說明崇高？康德首先把美與崇高作下列的對比：

	美	崇高
一	在形式限制性內之對象	超越形式之對象、無形式之對象
二	想像力關連於理解力	想像力關連於理性或欲求能力
三	正面性快感：想像力之自由遊戲，生命力與生命感之提昇	負面快感：崇敬與仰慕感，想像力嚴肅的激動運動狀態，生命力瞬間之停歇與再度激漲
四	在形式中之合目的性，即為我們之判斷力而美的，滿足我們的	相反我們的判斷力，如在任何目的性之外，也超過我們的表象能力，似對我們想像力施以暴力者
五	可在自然界中	在我們心靈內

一、美之對象是從形式而言的，因而是在形式之限制中的；而崇高相反。崇高超越形式，並不受任何形式限制。美之對象為一形式性對象，而崇高之對象，為無形式性的。<sup>2</sup>這無形式性，故為崇高超越表象而體現形上之方面。

<sup>1</sup> 這包括從現象所引申之哲學義之形上世界，兩者均從「物」之存有有言，非如古希臘之世界，始終是從「人」之存有有言。

<sup>2</sup> 「形式」一詞是承接前面美之分析時「形式」一詞之意思。

二、美是想像力與理解力之關係。而因崇高是無限制的，故其形上性格與理性一致。無論是純粹理性抑實踐理性，理性及其理念，都以整全性或無限制性為本性。故在崇高中，想像力所關連的，非理解力，而是理性或欲求能力。

三、在美感受中，心靈（理解力）是在一種靜觀反省狀態。而在崇高中，心靈反而是一種激動運動狀態。在美感受中，之所以是一種靜觀，因此時想像力與理解力是協調的。但在崇高中，想像力與理性是對立相反的。想像力既無法達到對象之幅度，也無法達到理性及其意念之幅度，心靈因而往往擺動在想像力之「不及」與理性之「超出」兩極端狀態之間，因而在一激動動蕩狀態，而非平靜狀態。這平靜之靜觀喜悅，是生命感之源，而心靈激動狀態，雖然對心靈而言是一種強烈的感動，但是是由生命力量之阻礙與激漲之擺動而引起。這一生命阻礙與激漲，同是感性之停歇與形上性之超越性在感受性中之體現。美若是在現象存在中生命力之源，那崇高則是形上生命力之源，是超越現象的。因而從感受言，非單純正面的愉悅，而是一種仰慕或敬仰感。對象高於現象之一切故。

四、作為形式，美是對我們之心靈能力而言合目的性的。美之形式如是為我們心靈之喜悅而有，其對象如是而使我們滿足。崇高相反。崇高並不對我們心靈而言合目的，甚至對想像力而言施以暴力，想像力之感性呈現，對崇高之對象明顯不足。崇高因而是對立一切目的性的，因而對立一切現象與自然界事物。崇高這對立現象與自然之目的性，因而開啟另一存有向度，是康德視為崇高與美至為重要之差別。亦由這一差異，

故……

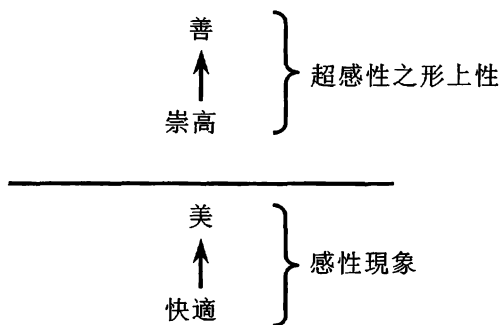
五、正因一切感性呈現對崇高感而言不足夠，達不到崇高之為崇高，故唯獨人自身心靈及其理性理念始有崇高之向度。在崇高感中，心靈遠去感性存在而轉向心靈中之理性理念，而從目的性而言，這理念之目的性，由於指向高於現象之事物，故是更高的，故是崇高的。由於美之合目的性，美如是一種藝術或藝技，其所本之原則因而似是客體性的，來自客體對象本身的，也如此使我們在客體中求索其原則與技藝。但崇高由於超越現象，故往往是在現象本身混亂、無序，甚至瓦解狀態時呈現，因而反而使我們不能在客體對象中求索其原則，而只能從主體心靈自身中求索其原則。

以上五點是康德對崇高之分析。至於崇高之對象內容，主要也只有二而已。這兩者，因而可視為形上性或神性之體現形態與性格：一為無限性，另一為力量。康德稱前者為數學性的崇高，而後者為力學性的崇高。無限性是一無可比較之「大」，一種絕對之「大」。當我們理性對絕對整體有所期盼時，想像力試圖以其能力朝向無限而前進，而想像力之不足以呈現類似的無限性，讓我們感到，在這想像力能力之外，在這感性事物世界之外，我們心靈本身似具有一超感性能力，而且並非感性之事物，而是藉著這些事物所喚起之超感性能力，使我們體認到偉大性，那純然絕對之「大」。崇高因而非從對象而言，而是從心靈自身之樣態而言，因而康德說，所謂崇高，即那使人因它而體會到一超越一切感官之心靈能力者。從這點言，崇高如是超越一切表象及表象性，這即所謂「巨大」或「宏大」(kolossalisch)。心靈這一超越一切感



性之向度，即崇敬或景仰感之所由起。由心靈之超越感性所產生故。至於由力量感所產生之崇高，這時之力量，指的是對外來施惡之「力量」(Macht)之抗拒時所體現之「強」或「強力」(Gewalt)。從自然力量之超越我們之生理體格，我們始更感受到，我們自身心靈這一較自然更優越之強力及其崇高，一種置生死於度外時之精神力量之崇高。

從康德這有關美與崇高之討論，我們可得出怎樣的結論？先就康德本身之立場而言，美與崇高是介乎在一般感性（現實存在之感性世界）與純然形上的道德實踐主體這兩者之間的。美是現象存在之更高昇進，而崇高則相反是在感性界中指向形上真實者。康德在緊接「崇高分析論」後之「總附注」中，作了如下之排列：



在這一排列中，清楚可以看到，從康德自身之體系言，只有美與善兩者始是終極性地真實的。一者從感性現象之存有言，而另一者從超越感性之形上本體存有言；一者其存有是美學性的，

而另一者是倫理道德實踐性的。從主體本身言，一者是主體與客體之一體結合，主體之在現象中或現象本身至真實之存有形態，而另一者則是主體在其自身時，或形上本體可有之至真實之存有形態。也從這存有結構之兩面，故崇高雖為形上真實在感性現象中之開顯，然始終非此實踐之形上真實本身，又非如美那樣，有其在現象存有中獨立之真實性，故只是「補充」而已。當代反表象性哲學因崇高這反表象性而對之特別重視，但在康德自己中，崇高這反表象性也只是指向一形上真實而已，非由反表象而指向一「他者」。不過，當代哲學中之「他者」，實對我們而言為另一義之形上而已，非非形上學性的。因而康德與當代，只是兩種不同意義之形上，從這點言，康德把崇高視為從存有之感受言，形上性或形上向度之開顯，這仍是正確的。不過，從康德這一美學分析中，我們實可以清楚看到，美學嚴格言並非一門有關美之事物之經驗科目，而更是形上學之延伸，即感性現象之存有向度這一形上問題。美學本質上是美學形上學。若如是，那麼，美學之本質及領域究竟為何？若我們暫時撇開藝術不談，從康德這一分析，我們實可清楚看到，所謂美，是人在現象前之一種存在喜悅，而這樣的喜悅，是由存在本身再無任何現實性而致的。無論是人自己，抑對象本身，若都同時遠去利益、興趣等現實目的，此時之喜悅，是美的。也因在這樣的自由和諧中，人由再無利益現實之分裂，故能一體而協和。這是為何美與和諧幾近是同義語。亦是為何美往往是與存在之淳樸直接有關。越是原始地淳樸無利益興趣的，越是美的。這是美之事實與內容方向。

但問題是，相對於中國傳統而言，這一美之分析仍未盡其真實。原因在於，西方美學傳統一方面由於重視知性，另一方面由

於轉向「物」與「現象」本身，故縱然知美感愉悅為人心靈之一種狀態，但由於對知性之特殊肯定，故如康德那樣，把這心境解釋為想像力與理解力之自由協和，又把引起此美之對象只視為由事物之「形式」所致，一者把人類心靈知性化，另一者把引起美感愉悅之對象物化。如此始成我們今日之美學科目，即從物之美而言之科目。若知人性始是人心靈更高之原則，那與心靈和諧一致的，或喚起心靈如此和諧喜悅的，必然是與人性本身有關的，非只是物之形式而已。「美」這一概念其實有二，最低限度有二，非一單一的概念與現象，亦實無一本然單一美學義之「美」之概念。康德所言之「美」，只是物性之美，一種在『知性反思』時之美，非人性之美。物性之美與人性之美，實屬兩個完全不同之層面。就算是一物，也仍可是從人性感受之美而言的，而縱然是在人性條件下而言之美，在對象之表象層面上，仍是無概念或形式上之規限的。唯其作為合目的性時，不只是與認知能力合目的而已，而更是與人性一致，因而所喚起的，是從人性美感感受而言之喜悅。作為與人性感受一致，如巧笑之「倩」及美目之「盼」<sup>1</sup>，這時之『善』，也仍只是從美感感受而言，非從其存在之現實性言，非要求其現實上之善之存在。也因西方傳統從不正面肯定人性，故在美學問題上，只有「形式」之美，沒有「人性」之美。並只從形式言美學自由，而不知更應從人性感受言自由。這樣的自由，因本於人性本身，故對人更是真實地自由的。完全無規限的自由<sup>2</sup>，只是神之自由而已，非人性的。故想像力及理解力之自由遊戲，

---

<sup>1</sup> 縱然是從事物言，《論語》仍只是舉「巧笑倩兮，美目盼兮」（《論語·八佾》）為例而已。在「巧笑」與「美目」這事物背後，仍只是人心（「倩」與「盼」）之美而已。

<sup>2</sup> 單純從認知能力（想像力及理解力）而言之自由。

仍應是在人性感受之前提下始真實的。故無論是從「情」與「盼」這樣的個別美之體現，抑從禮樂這文之美更大之實踐，甚至至於「里仁」所揭示之存在之美，無一不是從人及人性自身之美而言的。人性之美始是美真正之場域，形式是作為其延伸而始美的。

那麼，若美感感受不能離人性之體驗而言，不能純從形式之客體性而言，不能只從一客體義而非人性義之心靈能力言，那麼，這時之美感判斷仍會是純粹的嗎？能無利益興趣嗎？問題是，什麼是利益興趣？有利益興趣或有「善」這一概念，美之感受便會不自由嗎？什麼又是此時之自由？美感感受應從何而言自由？<sup>1</sup>從物形式與單純認知能力這方面言，「善」之概念或任何概念必然會構成規限性，因這本來是外於事物本身的，本來是來自人類自身的。故確實會對事物之形式自由造成規限，也無法讓認知能力任其自由遊戲。但問題是，若從人性感受而言美，這人性感受之美，是無必須從形式之自由而言的。非不自由，而是不從形式自由言，而是從人性及人心所感之自由言而已。更進一步言，巧笑之「情」與美目之「盼」也是形式，甚至儀禮之文也是形式。但這些形式並非由於對應心靈之『認知』能力之自由活動而言美，而是由於體現人性本性之美而言美的。事物現象之形式固然引起美感之愉悅，因人心靈確實有知性自由反思時之愉悅可能；但就連這形式本身之愉悅，也可以是由於人性的。原因很簡單，這些知性能力，始終是人之能力，故始終仍受著人性這原則所影響。單純反思而不言人性感受之愉悅，反而是空洞的，只是心靈反思時之遊戲而已，甚至只是感覺而已，非真正的感受。對人類而言，

---

<sup>1</sup> 在這裡，自由是從心靈狀態在感受中之自由言，非從現實存在中實踐之自由言。

人之感受是不能離其人性而言的，故不能只是認知能力與事物『形式』兩者之間之事，這樣的兩者，只能是感覺，不可能是感受，更不可能是感動人心而使之喜悅的美感感受。美感感受之充實性<sup>1</sup>在其人性限度，非只在形式而已。

那麼，孔子之「里仁為美」<sup>2</sup>之美學是怎樣的？我們簡略分幾點而言：

- 一、「里仁為美」為從人之美切入，非從人之善。故「里仁」為「美」。這從人<sup>3</sup>及人性而言之美，與由古希臘始，西方文明所言之人之美是不同的。西方文明以神性與超越性為人之美，非從人之人性言。人之美故多為崇高，因崇高開顯人之形上向度，人逾越其人性及作為神時所具有之向度。「里仁」相反。「里」之平凡日常，禮樂之非玉帛鐘鼓<sup>4</sup>，所顯之美，只是人性人倫其日常存有之美，非其偉大性。人性之美是只從此而言，或為「里仁」、或為「人不知」時「不慍」之主體<sup>5</sup>、或為「居後」之禮文之美<sup>6</sup>，但都非先從人之崇高性言。
- 二、「仁」作為「己立立人，己達達人」之善，正是人在無自我之私時之一種無利益興趣之體現。康德只期盼在對象前之心無利益興趣時之狀態，但在「里仁」中，孔子直接指出人無利益興趣時人性及人倫之美之體現，人無利益興趣時之美之體

---

<sup>1</sup> 《孟子·盡心下》：「充實之謂美。」

<sup>2</sup> 《論語·里仁》。

<sup>3</sup> 人之美，非人之崇高。

<sup>4</sup> 《論語·陽貨》。

<sup>5</sup> 《論語·學而》。

<sup>6</sup> 《論語·八佾》。情感、和睦、敬重這三種人性情懷，是禮其人性之美之本。

現。其中之自由，是人性的，非只是形式的。

三、「里仁」之美是存在之美，非一事物或一形式之美。這存在之美是美更高之體現。而這是由美與善結合一起始體現的，是盡美又盡善時之一種美，存在之美，非一物或一現象之美。這存在之美，是人性之訴求，故非單純只是物性美學之條件，非物形式上之美學的。美學作為存在之証成，如此始能是真確而終極的。若如康德或西方文明那樣，美只偏向物性美與現象之表象美這兩方面，這時縱然可証成現象之存有意義，但這一方面始終是無法証成美在其自身時之充份意義與價值，而另一方面，亦無法有任何存在之美之可能的。康德及整個西方文明故從不言存在之美：存在之真在形上存有上，無論是客體地抑如康德那樣主體地，而若有所謂美，這也只在現象與事物上，非在存在上，更非如「里仁」，在人類存在上。存在故是不能言美的，唯現象始可。而現象實是形上的，與形上一體兩面而已。

康德美與善之分立，與孔子「盡美矣，又盡善也」<sup>1</sup>時美與善之結合，故深藏兩傳統之差異。康德先驗地把善置於一形上場域而與美對立，這對立不只是兩者本質之不同，而更是感性與超感性（現象與本體）這二元對立之延伸。單從美學立場而言，固然必須說美在善外之獨立性，但若非因美與善各有其存有領域之所屬，這美與善之獨立性是不需過於強調的。之所以強調二者之差異而不從其結合言，非由於美與善兩者不能相容，而是出於存有

---

<sup>1</sup> 《論語·八佾》。

場域之根本差異，一者為現象之存有，另一者為本體之存有，故不言結合。就如同現象與形上本體之分離無法結合於人類存在一樣。若如孔子言「里仁」那樣，「里仁」結合著美與善時，這是因孔子及中國傳統之關懷，直就在人類存在上，而非在物現象或形上存有上。故沒有單純美學之現象存有，更沒有形上之真實。若能在盡美之後又盡善，這必然是較只盡美為更善及更美的。在沒有任何形上性時，存在之善與存在之美，從人性對存在之訴求言，是應結合在一起的。美應從存在言，如善一樣，而這始是美更根本之意義。就算必須從現象事物方面而言美，也應是從存在之美為本向外所作之延伸，是從人性及人倫之美為本，延伸至事物現象之美上，或是基於人性之感受言，非單純基於認知能力之自由遊戲言。美學之自由性，更應是從存在整體在現實存在外，在人性人倫中之自由而言的，非只是認知能力之自由。從這點言，「里仁」始是真正美麗的，始是至為美麗的。康德因把人之道德性置於一在其自身之實踐性，在一形上場域上，故這樣的善，是不會在現象界中作為美呈現的。就算人之理想可與人之美結合，始終，這只是從個人言，是無法從人類存在而言美的，形上存有與現象存在分裂了（人類）存在故。

美、美學及美學史，在西方，因而都是形上的。或為人之形上性（崇高），或為物現象之形上性（美）。二者都非人現實之真實，都非從人性而言之對現實存在性之轉化，都實非現實存在可能有之美，而只是形上的，形上地言之美而已。人之形上性與物之形上性，人存在之形上性與物存在之形上性，這即崇高與美兩種形上感受之本。康德第三《批判》，故也只是繼實踐後，從人之

感受層面揭示一形上真實之向度。在人自身之形上性後，指出人與事物<sup>1</sup>其形上性之可能。若知性再無法如傳統有其形上向度之可能，那由實踐領域及由情感感受領域開顯的，仍是形上向度的。此二者為在康德中，形上學之場域。

## 自然之存有

在討論藝術之存有問題前，康德先從自然界問題說起。一方面這是承續美與崇高之問題<sup>2</sup>，而另一方面，藝術之存有正是與自然相關而言，故必須從自然界之美學問題說起。而在這裡，我們再一次可看到，形上學在美學中所起之作用。即美只落在自然身上，而非先從人性及人倫而言。甚至，我們將會看到，當康德試圖說明道德主體與現象層面之存在連結時，這連結只實現在道德主體與自然之間，而非在人倫存在之間。換言之，若美與善有一關連的話，這只出現在道德主體（善）與自然（美）之間，而非直接在人倫之美之中。從形上學言，只有自然界之美是美本然之樣態，只有自然界之美是美之代言人，人之美非是。

那麼，康德怎樣從美學討論自然？讓我們簡單回憶這問題。

在第一《批判》中，自然只是作為經驗知識之對象，因而沒有形上真理性之可能。而在第二《批判》中，道德主體確實有形上真理性，但這時之主體是對立感性世界的，因而無法有一主客一體時之真理性。這主客一體時之真理，我們已說過，是第三《批判》之工作。在有關美與崇高之分析中，康德指出，主體從其美

---

<sup>1</sup> 現象界或自然界。

<sup>2</sup> 美與崇高主要是從自然界言的。



感感受<sup>1</sup>言，是可與現象一致一體的。此時之現象，主要亦自然界作為表象，但也可包括一切其他從形式言之事物。不過，無論是自然抑其他事物，都只是作為現象形式，不能作為存在事物言。換言之，主體與客體現象一體時，這一體關係只能在感受與作為形式表象<sup>2</sup>之現象之間，不能在主體與現象客體之存在性之間。因而問題是，是否亦能在主體與現象客體之存在性中，有一主客一體之可能？這即康德在自然與藝術這部份回答之問題。自然與藝術，因而仍是在一存有向度提出的。正因在這裡所涉及的是主客一體時之存有問題，故有關自然之探討，非從自然之在其自身這本質方面言<sup>3</sup>，而是從自然作為存在與主體之間之關係這方面言。是自然作為存在，非自然作為形式表象；是自然這存在性與主體之一體，非自然作為在其自身時之認知問題。這一從存在言之主體與自然之一體關係，因存在所涉及的，是利益興趣，故這裡的問題，即主體（人）對自然之利益興趣問題，康德試圖從這問題，揭示從現象存在言，主客一體之存有真實之可能。在下面，康德試圖更進一步地指出，這一主客之一體，非只在主體作為主體與自然之間，而更可是在主體所創制之事物存在（藝術品）與自然（自然事物）這兩者之間。因而非只在主體面，甚至在客體面，亦同樣有一從存在事物之層面言，一主客一體一致之可能。由是而完成這主客一體之現象存有。

從存在性言，主體與自然客體之結合，首先出現在主體（人）對自然之興趣<sup>4</sup>上。這樣的興趣有二：人對自然界之經驗性興趣

---

<sup>1</sup> 美而已，非崇高。

<sup>2</sup> 美感形式。

<sup>3</sup> 這一方面，是單純知識問題，屬第一《批判》之範圍。

<sup>4</sup> 興趣是從對對象之存在這方面言的，非只是對對象之（形式）感受。

(§ 41)，及人對自然界之知性興趣 (§ 42)。經驗性興趣也只是人利用自然界事物之美達到個人在社會或社交中虛榮的目的，只是利用自然之美作為手段，非真對自然有所愛。從這點言，這純粹是一現實經驗性之問題，與形上學或現象之存有毫無關係。不過，若細心閱讀，康德是把這經驗性興趣歸之於人性的(menschliche Natur)，並以人意願接受理性法則時之知性狀態為對反此人性狀態者。從這點言，康德必然把人性等同在存在中之現實性，甚至把這人性視為現實性之決定原則。這當然並非完全不對。問題只是，這人性是否是正面的？及這存在是否由於形上之真理性而扭曲地被低貶？若存在沒有因形上性而扭曲低貶，而人性由其正面性又能成就存在之真實的話，這時以人性為現實存在之決定原則的話，才是正確的。康德及西方傳統因一方面對人性負面地低貶，而另一方面又因以形上之存有貶低現實之存在，故始無法見人性及現實存在之真實性與根本性，而誤以為形上之真實性始是真理，這些問題，我們已多次提及，在這裡故不再論說。

至於知性興趣，這對自然之興趣之所以稱為知性的，原因在於，這時之興趣，是單純對大自然景物之形式其美之靜觀，此興趣故絲毫無任何經驗現實性之目的，故為知性的。因這人與自然之關係非只從一感受關係而言，而是從一興趣關係而言，故在主體方面，非只是一感受之主體，而是一實踐主體。若是對自然有經驗性興趣，這時之主體即一現實主體，即康德所謂之人性主體。相反，若此時對自然之興趣只為一知性靜觀之興趣，而無帶有其他目的，此時之主體，將是怎樣的主體？康德的回答是，這時之主體，即一道德主體，因而在這裡，我們可找到，主體作為道德主體，與現象客體作為美學之自然時之一種結合。換言之，道德

形上主體與美學性自然客體之結合。這時之自然雖非在其自身之自然<sup>1</sup>，而只是在主體靜觀興趣下之自然，但它實體現了這道德主體與現象客體結合時獨特的主客真理性，因而在存在或實踐層面<sup>2</sup>體現了主客之真理狀態，而非只是在美學感受層面之主客真理關係。自然這一向度，故是自然之真正存有樣態，在知識認知中之自然非能至此。那麼，讓我們把這知性興趣簡略地歸納為下列幾點：

- 一、所謂對大自然之愛或興趣，指的非只是對自然美之一種鑒賞能力，不只是對自然美其形式有所欣賞，而是指對自然之存在有所期盼。這對自然之愛好，非求自然之作為修飾之美，而是單純對大自然之一種靜觀，對大自然美直接觀賞時之一種興趣。
- 二、人對自然美之愛同是其道德人格之顯示，而只有自然美可如是觀。人對藝術之愛不能視作具有同樣意義。對藝術之愛好，頂多也只是生命之一種激情，但不能視為道德人格之表徵。
- 三、人對自然之興趣，只能是對自然本身之興趣，不能以任何偽造之自然所取代。原因在於，這對自然之愛，非只是對自然形式美之鑒賞而已，更是對自然作為真實自然（自然本身）時之愛，故不能以摹倣之自然取代。
- 四、何以對自然之愛為道德的？由美感感受而來之滿足不建基在任何利益興趣上，同樣，從道德善而來之滿足，雖可引至一種利益興趣，但其本身亦不建立在任何利益興趣上。道德意志對立一切感性自然傾向故。因而對道德主體而言有一期

---

<sup>1</sup> 即在知識中之自然。

<sup>2</sup> 因涉及興趣而非只是美感感受。

望，期望其不依於任何利益興趣而有之滿足，能同時於客體事物中呈現。而只有自然，正因其非為人類所製造，故本身亦無任何利益興趣。人因而自然地對自然所呈現之此一無利益性感到興趣，即對一切在人為事物外自然而然<sup>1</sup>之事物感到興趣。而這興趣，可說是對無利益興趣時之一種興趣與滿足。這樣的興趣是道德的，故對自然本身感興趣之人，其心靈也是道德的。於此，我們也可簡單地說，在主客一體存在中之自然，其本質即此無利益興趣性。自然是從這點而言為自然的。

五、雖然自然與藝術同是形式美，但自然始終不同於藝術：藝術無論作為自然之摹倣抑單純為滿足我們美感而創造之事物，其制造，仍是有目的的、有意圖的、刻意的。無論怎樣，藝術品於制造時，始終是有目的的、有興趣甚至有利益的（就算為單純滿足我們之鑒賞能力）。故其存在，非如自然那樣自然地有，無目的地有。故在藝術品中，縱然我們可有單純的美感感受，但對其作為一物，我們始終有著興趣；而在自然中不同，縱然我們對自然事物之美有所興趣，但非作為一物，非作為一特定對象，而是作為一種性質，作為「自然」這一性質（而非作為一「物」）而感興趣而已。

六、在大自然中，除了是鑒賞之美感對象外，還有無能滿足我們無利益興趣時之德性興趣？在大自然中，有否既能吸引我們，又同時對我們在美感感受外，有德性意義者？這樣的事物，不能只是美的形式，因其必須亦有美的形式外之感官吸引力；但這吸引，又不能單純是感官之快感之吸引，而必須

---

<sup>1</sup> 無利益興趣。

是心靈德性之吸引？在大自然中，唯獨光色彩，與聲音兩者，既本然是感官之快感，又可作為美感感受中之有德性意義者。換言之，即可被解釋為對人而言有意義者。故如鳥鳴之生命喜悅，如光之光明等等，是具有德性象徵性及意義之自然事物。這並非美感形式之美，而是自然事物之具有感性（sinnlich）意義（Sinn）者。因自然本然是與德性連結在一起，故這些事物之意義，是德性的，如光之光明，如水之清透。在大自然之美感感受中，人所體會的，故非只是大自然事物之形體美，更由人對大自然之興趣，所體會的，反而是大自然事物所表徵出之種種對人而言之德性，如飄逸、高雅、清透、生命之喜悅、光明、剛毅、沉隱（山）等等。這種種都是從人對大自然無利益之興趣中，從自然景物中，主體地體會的德性美，而這是從吸引與意義言的，非單純從形體本身言，非作為鑒賞時之形體美言。我們對大自然之德性興趣，使大自然對我們的德性亦似有興趣<sup>1</sup>。我們從大自然中見德性，大自然亦如德性地呈現在我們眼前。此相互之興趣，是相互德性之和諧一致。如此之和諧一致，無目的的目性，與無興趣之興趣，純然相互自由地遊戲……。如此之協和，正是德性本身，及其美。此大自然之美與人德性之美（物形體美與人德性美）結合和諧之最高點；從自然而言，美與善結合之最高點。這即我們所說，主體作為道德主體，與現象客體作為美學之自然時之一種結合，道德形上主體與美學性自然客體之結合。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 大自然之「意義」，也就是向著我們而開放的興趣。

<sup>2</sup> 我們可把自然與人德性這關係，對比現實存在及其快適列表如下：

## 藝術之存有

有關藝術，第三《批判》主要分三方面討論：藝術之本質、藝術之產生（創造與天才論），及藝術之分類。

有關藝術之本質，康德從三方面討論。一為美術<sup>1</sup>與其他事物

---

現實生存	德性
有興趣	無興趣
感官	心靈
宴樂	大自然
快適	美感
規限的	自由的

康德作為西方哲學家，其於大自然事物中所感興趣者，亦只為大自然中之孤離之事物，如「詩人所讚賞的，莫過於夜鶯在月色柔和而平靜的夏夜中，從一孤寂的叢林裡，發出她動人美麗的歌聲」一例（第三《批判》之第 42 節。AK V, 302）所見的。這些在大自然中孤離之事物，或大自然自身從其自己孤離一面看，其所反映之德性，也只是人作為個人心靈之美時之德性而已，即人作為一孤離或獨立個體時之心及其美而已，如蕭邦之夜曲。但大自然亦同時呈現生命與生命間那和諧之美，如《詩經·關雎》雎鳩鳥之互愛那樣，而此時所反映之德性，非只是個體心靈之美時之德性，而是人倫和諧與情感德性之美麗。對大自然之美之興趣，亦有由人所向往之德性之差異而有所差異的。康德所深愛者，只為自然之單純作為自然的一面，而中國古代於自然中所愛者，乃在自然中倫常、人性，甚至人文這一面。康德所見，亦唯對反人類世界時之自然而已，而古代中國所見，是如人性人文的自然這一面，即自然所呈露其非自然或不只是自然這一面——自然之人文性質或人倫性質這一面。這一方面，始是大自然與人文真正之和諧，亦是人類德性至為美麗的一面。中國人所喜好者，故是自然中之人性倫常與人文性格，及人類生活中自然之性質或層面。中國人對「生活」之看法，正在把其中人類作為之一切，視作一種自然——人之自然。自然故非孤寂的，而人又非只是人偽地製造的。人與自然，都同是自然而已，亦同是人性德性而已。淳樸的生活、人民，這是人倫及人文中之自然，如同自然中事物之相互一體，是人文（禮）德性之體現一樣。

<sup>1</sup> 康德用「美術」（schöne Kunst）一詞言藝術。在下面，為一貫性，我們仍繼續用「藝術」一詞。

之對比<sup>1</sup>，二為美術與其他種藝或活動之對比<sup>2</sup>，而三則為美術與自然之對比<sup>3</sup>。美術（藝術）之存有，就在這第三方面中顯現。

在與其他事物對比時，這其他事物，康德借助柏拉圖《理想國》中「床喻」之三層事物存有<sup>4</sup>為範本。簡略如下：一、藝術非自然事物（物品），正如「制做」或「造」非行動或實行。藝術之產品為「作品」，而大自然之產品只為因果關係中之「果」（結果）。藝術必須有人之自由、理性目的性在其內。二、藝術非知識。後者之作為單純由知識而有，但藝術之作為是在知識理論之外的。三、藝術非手工藝。前者為在金錢外自身愉快的遊戲，而後者只是為了生存財利的勞動與工作。但藝術亦必須具有技術性，否則只是純然之遊戲玩樂而已，非「藝」。<sup>5</sup>

而藝術作為藝之一種，與人類其他活動之分別主要從兩方面言：一、科學作為純然知性之事，與藝術作為鑒賞力之事是對立的。故不可能有以美為知識理論之對象（Wissenschaft des Schönen），亦不可能有美之科學（schöne Wissenschaft）。二、其

---

<sup>1</sup> 第三《批判》第 43 節。

<sup>2</sup> 第三《批判》第 44 節。

<sup>3</sup> 第三《批判》第 45 節。

<sup>4</sup> 「意念·實物·摹擬」（Ideas — Nature — Art）。對應康德這裡之「知識·自然物品·手工藝」三者。

<sup>5</sup> 柏拉圖若透過摹倣關係把自然與藝術限定在理形之下，因而無法單純肯定這二者，康德相反，康德限制理性，使它約束在經驗界內，並與其他事物（自然與藝術）一體和諧地存在，成就一綜合統一的世界。故除了對理性觀念性之限制外（第一《批判》），康德更從藝術中見想像力之自由性，其遊戲之無限制性，如此而突破柏拉圖對藝術視為奴性摹倣這一看法。同樣，康德在美學中對自然所見亦為自然之無目的之目的性及其無興趣之興趣，故自然亦由其自身如此之自在自由不再受觀念所限，反而是觀念所應合作者，亦是觀念所應用之唯一合法對象。藝術及自然二者均再非摹倣。「觀念·自然·藝術」三者是綜合地一體共存的。想像力之出現，使這知性與感性之結合可能。

他種種藝之所以不同於藝術，是因它們只從「藝」言，非從「美」言。相反，藝術之所以不同於其他藝，因藝術是與心靈之教養有關，非只是感官或物性單純之藝。其它種藝，或為單純物性的（機械性的），或單純為感官性的（如交際中所需之技巧性等）。這些藝，因非知性樣式或涉及美的，故只是種種藝而已，非藝術。康德透過把藝術對比於科學及其他藝，把藝術外在地界定為兩點：一、藝術是美的、感性表象的、鑒賞力而非單純認知或知識的。二、藝術是教養、陶冶心靈的，是普遍地可溝通與傳達的，是反省判斷及由反省而致之愉快，非單純感官之快適與遊戲。

但有關藝術最重要者，為其與自然間兩者之關係。此即藝術之存有所在。若藝術之外在界定，是從與科學及其他感官或物性之藝之對比而得，那麼，對康德言，藝術之內在界定，則從與自然之關係而得。這是由於，美學至康德，已由理形之美轉移至自然之美，故以自然為美學存有之最真實者，非以理形或其他技藝知識為真實。故對藝術之外在界定，雖可從其與科學（即理形知性界）及與他種技藝（即現實感性界）之對比而得知，但藝術之內在界定或本質界定，則只能從其與在美學現象中最真確之大自然之關係以得知。故在《判斷力批判》之§45中，康德從藝術與大自然之內在對比以界定或說明藝術之本質，而在其前之§44節中，則只對比於科學及其他藝作為藝術之外在界定與說明。

那麼，康德怎樣內在地或本質地界定美或藝術？「美術」（藝術）之本質界定，是從「美」（schön）及從「術」（Kunst）<sup>1</sup>這兩方面言的。而這兩者，都是從對比於自然而內在地說明的。故自

---

<sup>1</sup> 即「制造」（Produktion, poïēsis）。



§ 45 始，康德把美術之「制造」或「成品」(Produkt) 對比於大自然之「制造」或「成品」言，而之後，更把美術之「美」對比於大自然之「美」言。但無論在「制造」「成品」或「美」這兩方面，美術之所以為「美之術」或「美之藝」，正在於她「像似」<sup>1</sup> (zugleich scheinen) 大自然，即美術之「制作」像似一大自然之成品，及美術之「所以美」因其像似大自然。同樣，大自然之成品亦像似人為工藝之成品，而其所以美亦因像似「藝」而已。這一「像似」(aussehen) 關係，即從美學現象言，現象之為「現」「象」之最終存有樣態，亦因而對等及取代柏拉圖之「摹倣」。這「像似性」，有二方面：

一、這「像似性」，是存有之和諧與統一之最終模式。就算是在種種極端地對立的事物間，其最終之統一與和諧，也只有透過這「像似性」始能達至。在美感感受中，主客在感受層面中一體一致，在大自然之靜觀中，道德主體與自然客體作為現象存在時一體一致，即上述自然與人在德性方面的一體一致。而今在這藝術與自然之相似關係中，由人產生之事物物品，與自然作為事物物品一體一致。因而達成「藝」(poiêsis) 與「自然」本身之一體一致。現象之三層存在：作為感受、作為（現實）存在，及作為物品，都因而只有透過美學這存有模態，始能達至主與客、人與物世界（自然界）、知性與感性、感受與制造、美與藝等等層面之完全統一與和諧。本來，在事物與創制<sup>2</sup> (poiêsis) 這層面中，事物都是各自獨立其自

---

<sup>1</sup> 或「相似」。

<sup>2</sup> 其極端者即為人類之人文創制，而這本應是對反自然狀態的。

身的，甚至是對立而不同的。故唯只有在「像似」關係中，事物才相互滲透，互相一樣，而一體統一起來。既在其自身，又不在其自身，這是康德在哲學史中首次對「現象」意義之創立，及對「現象」之最高肯定。這「像似」或「如同」，因而是現象之為現象最終之意義。它給予現象其獨立性，又不因而使其為本體義地獨立之物自身。現象始終為現象，在其中，一切相異者互相相似而一體和諧，因而亦再無分離與對立而美。這現象之美學存有以相似性解消了事物本質或物自身之對立，使事物融合在一起。但因這只是像似關係，非事物之完全相互同一，故只是在種種事物其自身外之一種自由無約束<sup>1</sup>的遊戲。但作為遊戲，又非對立工作或物性真實性時之一種純然遊戲，故而又是真實的。即其虛構性<sup>2</sup>是真實的，其真實性是虛構的。如同神之遊戲那樣，是以世界全部真實物為其對象，而非只是純然遊戲的。此「創造」之意義。換言之，事物在此藝（藝術）之創造下，不再只是各各其自身，而是如一大遊戲一樣，在一體創造中而和諧。大自然非野蠻的大自然，而像似藝（文明與技藝性），相反，人為的一切事物（文明及種種藝），又非只是人為之偽，或單純因人而有之虛構，而亦是自然的，如物自身般地真實的。透過「像似性」，現象事物世界統一起來，如遊戲地和諧，而非現實地對立著。人之作為若不像似自然，則造作而虛偽。自然若不像似藝，則失去其在現象存在中之真理性。「像似性」因而為現象其存有之真實。此「像似性」之第一層意義。

---

<sup>1</sup> 約束從事物之本質或特性而來。

<sup>2</sup> 創制之虛構性。

二、「像似性」更是「美」之基礎或本質。無論是自然之美，抑藝術之美<sup>1</sup>，都是以「像似性」為其本的。自然若美，因她像似藝；美術之所以美，因她像似自然，即自然而然，毫無造作，毫無人偽之突顯。美因而是一種「象」，一種現象，而這是透過其像似他物而產生的。自然自由地像似藝而美，人為之美術自由地像似自然而美。這是美內在本質界定，即一種呈現出來（象、景象、現象）的「自然」與「藝」之相互像似性，「自然」與「藝」內在之相互自由和諧。人類與物世界其存在上之美，也只由這樣的像似性而立：人類自然而然地，而物世界如是文明地。這樣的像似性因而為一切美之基礎。美故是自然與人類這兩形上真實之和諧一致之呈現（現象）。此現象其存有之（美學）究竟義。

自然只有一面，其美這一面，但藝術則有兩面，其美與藝這兩面。自然之美故只在其像似藝，但藝術之為美術，則必須從兩方面言，一為其美因像似自然而為美，二為其藝亦因像似自然<sup>2</sup>而為「美之藝」或美術。若我們把美與藝這兩面分別歸源於自然與人為之藝，那麼，這自然與藝兩者之像似性，亦正是美感之感性（aesthetics）與創造或制造（poïêsis）兩者之統一。由於美既是一知性反省判斷，又是一感性的愉快感受，因而統一了知性與感性，故無論是美術之美，抑自然之美，都有同樣之統一意義。兩者均為知性與感性之一致統一。同樣，美術之「藝」，亦同樣統一

---

<sup>1</sup> 美因而實有兩種，非一種：自然之「美」與美術之「美」；二者不但不同，甚至本是可無共通性的。

<sup>2</sup> 即自然而然。

了知性與感性，因既是關乎一「對象」事物，又同是感覺的（感性或感官之事）；既是全準確的（藝之準確性）<sup>1</sup>，又是無絲毫艱苦的（藝術之遊戲性）<sup>2</sup>。

在結束康德這有關藝術與自然之討論前，我們仍想補充以下幾點：

- 一、康德從現象中求一事物之和諧與統一（現象中主客之統一），而之後之黑格爾同樣也在精神世界中求一大統一，二者統一之差別在：黑格爾之統一，是由事物概念之『對立』所構成，而康德之統一，則是種種元素之『和諧合作』或『像似性』所形成的統一。這是現象中之統一之兩種形態。
- 二、對柏拉圖而言，在存有層面中之摹倣關係，其實是說，事物沒有真正摹倣之可能的，因而藝無法真實地或完全地摹倣現實界，而現實界也無法真實地或完全地摹倣理形。若此摹倣是完全的，那麼，或則理形也一如藝那樣地虛假，因摹倣者與被摹倣者由摹倣之完全與真實而應是一致一樣的。或則現實界與藝同樣真實，即與理形之真實性一樣。故若不一，那只代表對柏拉圖而言，摹倣是不可能的，不真實的。而這是說，理形與其他存有層級是完全異質異性的，故完全摹倣乃不可能。在康德，因真實世界立足在自然上，故再無此存有之異質性之想法，因而摹倣是真實及完全的，即摹倣者與被摹倣者可完全一樣。此「像似」時之真實性。即一旦「像似」，

---

<sup>1</sup> 身體性。

<sup>2</sup> 智性的。

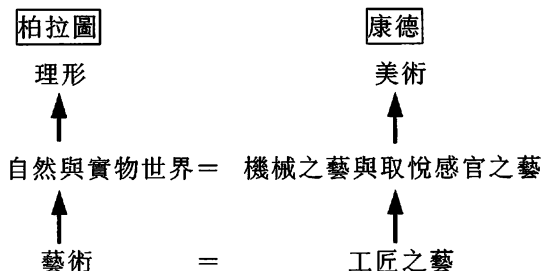
便是真實的，甚至，真實性與像似性是無分別，如物自身與現象之真實性相同那樣。在康德中，「像似」並不求完全地捕捉對方之內容，「像似」反而只是相互之間的一種共通性，一種和諧的合作關係，各各仍保有其自身之特殊性，如藝術實仍是藝術，自然仍是自然，只不過，在其自身內，以其自身之方法，盡可能實現另一者。藝術盡可能實現自然，如是自然地，而自然也盡其自己實現藝，如是藝地。這盡可能實現，這「像似」，這在自己內肯定對方，亦因而提升了自己，使自己更美，更完美，並因而達至一種一體之和諧，使兩者共同地更美麗。黑格爾之辯證法，實亦基於此。即任何一事物必然在其自身內實現其反面（另一事物）。只不過，在辯證法中，此實現亦同是自身之消滅，而在康德中，此實現仍保有自己，並由「像似」對方而更美及更真實<sup>1</sup>。此美之根源，即在自身之中而呈現（表現、表象）對方。美即如是對方，而不再偏倒在自己內，更完全，更包融，更是兩方面之統一。若用第一《批判》為例言，現象界是物自身之非只是物自身，而是向人之主體性（種種先驗形式）之開啟，而人之主體性，也非只是自己之主觀性，而是向物之開啟。現象如此而更真實，更是在現象中而結合全部，達至最高可能之統一。此「現象」及「像似性」在康德哲學中之意義。

三、因柏拉圖貶低藝，故康德必須一層一層把藝術與貶底之藝分離，始能重現藝術之真實性。故在論藝與藝術（美術）之章

---

<sup>1</sup> 若真實從善言，那麼，康德在現象中所言之美學式的善，是：現象之相互一體和諧中、那無目的的目的性中，所呈現之善。非事物各自作為物自身時實現其本質與本性之善，而是在現象之相互關係中，如在共體中，一體之善。

節中，康德做了三層淨化：把藝分離於工匠之藝，再把美術分離於其他種單純物性之藝（即機械之藝與取悅感官之藝）。如此始見一種既是知性的，又是感性的藝，即美之藝（美術或藝術）。此三層淨化，是源於柏拉圖三層存有的，如下：



如此我們結束這長長有關康德形上學之討論。之所以以較長之篇幅討論康德，因我認為，雖然每個哲學家或哲學體系都會試圖全面地討論一切基本問題，但始終，每個哲學家之問題重心都是不同的。故從哲學問題這角度言，誰可忽略，誰不可忽略，這是有一定的，非任意選擇的。從這方面言，每個哲學家之問題因而又是完全不同的。為了問題之完整性，故是無可選擇的。而我們在這裡，是試圖對一切與形上學有關之問題作一基本而完整之論述，雖然只是一輪廓，但仍希望是完整的。而康德確實標識著從主體性形上學階段言問題之完整回答，故不能不討論。雖然如此，第三《批判》本身實仍有很多問題是我們沒有繼續討論，如透過藝術產生之天才論，康德進一步把人（天才之藝術家）與自然結合起來，又透過感性意念（*ästhetische Idee*）或作品之「靈魂」或「心」（*Geist*），甚至結合起物質性（物素）與心靈內在之

感受，使兩者在知性概念外有一不受任何概念約束之自由，如此而透過藝術，達到物質與心境之同一，而最後透過藝術之分類問題，甚至肯定現象中之遊戲性，以之為存在健康與生命力之本，這一切問題，都是從思想史及美學史而言重要的。但作為形上學，上述之層層在現象中之主客一體之存有境界，已清楚說明康德第三《批判》及美學在形上學中之關鍵性，故對這些後續問題，我們不多作討論。有關康德之形上學，我們之討論至此終。

國家圖書館出版品預行編目資料

形上史論 / 譚家哲 著. --臺北市：唐山，

2006 [民95]

冊：公分

參考書目：面

ISBN 978-986-7021-16-8(全套：精裝)

1. 形上學 - 歷史

160.9

95018376

## 形上史論

---

作 者 譚家哲  
出 版 唐山出版社  
106台北市羅斯福路3段333巷9號地下樓  
電話一 (02) 23633072  
傳真一 (02) 23639735  
網址一<http://blog.yam.com/tsbooks/>  
電子郵件信箱一tonsan@ms37.hinet.net  
郵撥帳號一05878385 戶名一唐山出版社  
印 刷 國順印刷公司  
出版日期 2006年11月第一版第一刷  
定 價 1000元

---

行政院新聞局局版台業第1832號

如有破損缺頁請寄回更換

ISBN 978-986-7021-16-8