

形上史論

下部

譚家哲



形上史論

下部

譚家哲 著

目次

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

第九章 黑格爾形上學略論¹

在黑格爾中，從傳統意義言之形上學步入終結。自馬克思之後之哲學，大都不願承認自身為形上學。但從這些思想仍由超越性所架構起來，對我們而言，故仍是形上學的，只不過場域轉移而已，由以往之物自身與精神性之形上學，轉移至在現象事物或存在間之形上學而已。始終仍是形上性格的思惟，而這是西方思想所無法擺脫的。

黑格爾這最後之傳統形上學是怎樣的？這必須再從康德及傳統說起。

無論是客體性形上學抑主體性形上學，真理始終是從思想性或知性所立的。在客體性形上學中，真理是作為知性之對象而有，非作為感性對象。而在主體性形上學中，主體直接就是作為「我思」出現。故在所有形上體系中，思想本身幾近就是真理之體現，只以種種不同形態而已。有時作為思想之對象，如理形、實體、

¹ 有關黑格爾哲學，基本上，我們以其《哲學全書綱要》（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*）為主。一切章節符號（§），均指此書而言。黑格爾雖然有很多重要著作，如《精神現象學》、《大邏輯》等，但畢竟，這《哲學全書綱要》是最成熟及最完整的。從這點言，是最能代表黑格爾思想的。這《哲學全書綱要》由三部份構成：邏輯學（通稱「小邏輯」）、自然哲學，及精神哲學這三部份。

神¹，有時作為思想者或思想體本身，如「我思」、範疇、主體之知性能力與結構等。巴門尼德之「思想＝存有」這一公式，可說就是形上學之全部場域了。思想與存有，當它轉化為主體與客體時，我們說過，主客之一致一體，將是主體性哲學之主要工作。而康德哲學也就是這主客之層層統一。康德之所以能達至這樣的統一，因此時之客體，再非對立主體之物自身，而是現象界。因而像康德這樣的形上學，其與之前形上學之差異在於，以往思惟或知性與存有之一致結合，是排斥現象界的，而在康德中，這思惟與其對象之結合，主客之結合，則是肯定現象界的，因此時之客體，也只現象界而已。當然，康德之所以能達至這樣的統一與結合，可相反地說，是由排斥物自身世界所致。因而在這兩種形態中，始終必須二選一：思惟與存有，或主體與客體之結合，其達成，或由於排斥現象界，或由於排斥本體界（物自身世界），但是無法同立二者的。主客或思惟與存有（存在）這一組概念，與現象與物自身（本體）這另一組概念，構成傳統形上學之全部問題。再簡化地言，主體思惟或心靈所對者為本體（存有）抑為現象（存在），這即全部傳統形上學之問題。當然，這時之主體是怎樣的主體、思惟是怎樣的思惟等等，都會隨著不同體系之改變而改變。但無論怎樣改變，思惟之對象是本體抑是現象，這始終是傳統形上學之根本問題。

康德哲學選取了主體與現象這一主客結合，而如何從與現象關連中仍確立形上義之真理，這些，我們在討論康德時已討論了。康德這一解決法，從傳統形上學角度而觀，並非完全沒有問題的。當康德摒棄了物自身而選取了現象之真理性時，相對而言，他實

¹ 總稱為「存有」，為「存有」之種種姿態。

同時摒棄了在主體面之純粹思惟。這即「純粹理性」之批判這一工作。而對傳統形上學言，無論是物自身（本體）抑純粹思惟，都是形上學根本之立足點。哲學思惟始終是對立現象而誕生的。哲學之所以必然以形上學姿態出現，原因也在此。在康德中，純粹思惟前所未有地無真理性，純粹思惟若無（現象）對象對應時，也只是「表象遊戲」而已。因而對黑格爾而言，問題首先就在，如何在康德之後，重立形上學之真理，因始終這是西方知性傳統中，真理之至高模式，經驗知識之真理非是。問題似非常簡單，但實是無比困難。困難不單只來源自形上真理之與現實無關，它更來源自形上學之訴求本身。形上學之訴求，可總歸為以下兩點，而這兩點是帶有矛盾味的：

1. 必須成立一種形上義之真理，不能只止於經驗偶然之真理。而這形上義之真理，作為形上言，必然是由一種超越過程所達至，非能單純由知見之直接性可得。
2. 形上真理，作為最高（統一一切之）真理，不應容許任何不能包含於其內之事物，因而終極地言，不能容許任何排斥性。

這兩形上學訴求之所以矛盾，原因在於，形上超越性這一訴求，基本上是分裂性的，由它始有現象與本體、存在與存有等形上存有价值與等級之劃分。正有此劃分，故始有形上學及形上真理。而這，正與直觀上真理必須是一最高統一及包含一切這一訴求矛盾。面對這一矛盾，過去之形上學，連康德在內，雖然都致力於某種統一，但在不放棄真理之形上性時，故只能有所選擇，未能平等對待一切。現象與物自身這根本對立是致命的。

從這一形上學自身之困境而言，黑格爾之解決法是令人驚嘆的。對他而言，能統一切事物而達至最高之形上真理，不應只是能結合起現象與物自身，或主與客、思惟與存有等等對立而已，而更應連在哲學史或歷史中之曾經發生過之真理也必須統一結合起來。客體性存有論，與主體性存有論等等都曾是哲學思惟其模式之歷程，因而都曾經是真實的，故亦應為最高真理所統一，不應有所排斥與否定。縱然他們之間是曾經相互排斥的。

若形上學所言之真理是如巴門尼德所見，是「思想與存有」之一致，那麼，對黑格爾言，這裡所謂之思想，不應只是指某一思想體之思想，如「我思」或心靈之思時之思想，而應就是包含一切思想內容於其內之人類思想整體。這思想整體，若我們暫時如黑格爾那樣，稱之為「精神」，那麼，這精神再非任何特定的存有物，既非如笛卡爾之「我思」，亦非如康德之主體性，非任何思想體，而直就是全部思想概念之總體。換言之，一由全部概念組成之體系。對黑格爾言，思想及其真理再非任何思想者對一對象於思中所得之真理，而就是這全部思想內容或全部概念本身所含之真理。由於這是全部內容，故其真理是絕對的。這時之真理，由於再非在思想對其對象之認知之間，而是全部概念本身所能含有之內容，故既是思想自身的，又是全部對象的，因在我們思想可知之對象外，是再無任何其他可能對象，故思想本身所有之內容，也就是對象所可能有之內容，客體對象之內容，是無法多於思想之內容的。從這點言，黑格爾之哲學實非主張任何事物之哲學，非對客體世界立論，亦非對主體之確立，而只是把一切思想概念作為概念時之真理性展露出來之一種體系。¹在這展露中，真

¹ 我們可這樣說，形上學或哲學史是一從「存有」至「思想」之歷史。「思想＝存有」

理不再是事物之真理，而是概念自身的。舉例說，當哲學在探討「存有」時，這時之存有是作為一真實事物而言的，因而必須問這存有是什麼？也由此而可有種種回答。但當黑格爾同樣問「存有」時，他只把「存有」視為一概念，一在思想本身之概念體系中之一概念，因而再非問「存有」作為一物是什麼，而只問這「存有」概念作為概念時之意思，即其作為概念時在所有概念當中之事實，這始是其作為概念時唯一具有之真理性。又如「本質」一概念，傳統哲學會問這本質所指或所代表之事物是什麼，因而實有本質作為一種存有事物之存在。但對黑格爾言，本質若有其真理性，是應作為一概念而言的，非先作為一事物而言。而此時之「本質」一概念，實是「尺度」一概念於去其直接性而內化後對等之概念。「尺度」是「質」與「量」之統一，是一質性之定量，即作為一物，從其外在存在直接之存在性言之是其所是之標準。「尺度」是一物作為這樣的事物之標準，而「本質」則是一物作為此物時之內在標準，從其內在言之是其所是。黑格爾因而是從概念與概念間之演繹，概念與概念間之關係說明其作為概念時之真理性。柏拉圖問一物之本質時，是從這一物在事物真實中之是其所是演繹（推論）出其真理，或某（另）一真理。但黑格爾只問及演繹一概念作為概念時之真理，即其作為概念而非作為一具體事物時所具有之真理。其推演因而只在概念之間，而非從存在事物方面而言的。我們可大概說，至黑格爾為止，哲學思惟經歷了三種樣態，一為上述柏拉圖式的推論法，從事物至事物其所是

是其完全公式。黑格爾再一次重複「思想=存有」這形上學公式而已。差別只在於，非從其抽象狀態，而是從歷史或哲學史所發生過之全部具體狀態言而已。哲學之全部真理，也就是由這全部內容構成而已。

之推論，而這些推論，都是帶有各人不同之前提與立論之觀點的。這至笛卡爾出現時，始由於知識開始回轉於經驗事物，故始有以笛卡爾之方法進行，即對事物進行「分析」或「分解」。康德哲學所用的方法——對事物作分解¹，也是這一分析性思惟方法的。舉「現象」為例，把現象進行分析時，即會有時間空間，及種種如範疇之構成素作為「現象」之構成要素，當然，此時若觀點有所不同，其分析仍是會有不同結果。但始終，這分析法所用之思考，仍是必須建立在對真實具體事物之分析的，因而會有時空、範疇等作為現象之構成素。若是黑格爾則不然。「現象」對黑格爾言也只是一概念而已，而對這樣的觀念作為概念之思惟，是不會把「現象」分解為是由什麼真實的事物所構成者，而是只會直接從「現象」作為一概念時，其與其他概念，其在概念體系中之意思關係而立。因而對黑格爾言，所謂「現象」，即在存在中本質之自身揚棄（§ 130）。現象是由「本質必須呈現」²而得其意思與真實的。這裡所謂的「呈現」，並非只是說在存在中之持存，而反而是說，連存在都必須轉化為一現象義之存在言。這從「本質」概念言「現象」，非言在此現象背後仍有所謂本質之存在，若是如此，這現象仍只是一種次等而無真理性之存有狀態。而是，現象作為本質之呈現，是本質之揚棄其自身之在其自身，而以一直接性狀態呈現者。此時，從本質之作為「在自身之映現」（*Reflexion-in-sich*）言，其揚棄自身而轉化為直接性時之直接性，即為質料之持存；而從本質之作為「在他者中之映現」（*Reflexion-in-Anderes*）言，則此時之直接性為持存之自身揚棄，即形式。故在這本質之自身

¹ 如「超驗要素論」及特別「超驗分析論」。

² “Das Wesen muß *erscheinen*.”（§ 131）。

揚棄而成為質料與形式這呈現過程中，本質再非存有，再非從定在狀態之存有言，而是一在發展中者。這在發展過程中之呈現，即為現象。本質是存在中的本質，在存在中的。而此時之存在，因是本質之呈現時之存在，非只是物物之存在，故為現象。「現象」從這意義言，作為概念，因而是高於單純「存在」的，因此時現象之存在，是本質其呈現時之存在。¹從這一有關「現象」之簡單討論中，我們可清楚看到，從概念作為概念而思，與把一概念視為真實事物而思²，是兩種全然不同之思惟，有著不同的結果。因而我們可結論說，除了柏拉圖等之在事物間之推論法外，及除了笛卡爾、康德等對事物進行分析這思惟方法外，黑格爾在哲學思想中，實開啟了第三種方法或方向，即對思惟本身作為對象之思。柏拉圖等是對存有之思³，笛卡爾等是對現象事物之思，而黑格爾則可說是對思惟本身之思，而從這點言，黑格爾實開啟了我們當代之哲學思惟形態，即對哲學思惟本身之思這一種方向與形態。

黑格爾這把一切事物之概念單純作為概念而思時，有以下幾點後果或結論：

¹ 見 § 131。

² 而分析。

³ 這是說，縱然柏拉圖是在思一事物，如「正義」，但他既非把這一物作為一在自身之事物而分解，亦非把這「正義」只作為概念而在其他概念關係下而思其意思與真實，而是把「正義」視為一物，從其與其他事物之關係而思，因而是涉及事物全體。如正義在國家中之功能，及國家之正義與其他種種人世間以為之正義等等之關係而推論。因而我們總稱其為對存有之思，意即對存有事務其關係之思。這樣的思惟，可說是思惟中之最根本的。其錯誤往往只是由於價值取向與觀點之錯誤而已，只是由於起點與所推論出之結果之錯誤而已，甚至只是由於某一推論未真正顧及全面真實，未能深遠而看而已。又我們稱這一思惟為對存有之思時，這只是因為希臘自始所重視的為事物之「存有」，無論是從事物之理形抑實體言，所求的，也只是事物其超越之理，非其人世間或對人而言之理，故稱其為對存有之思。但作為思，本是不需必繫於存有的。

一、以往事物之所以不能達至最終統一，因事物各仍是其自身，有其自身之「體」，故終究是無法統一的。當康德遠去傳統形上學時，本應是遠去事物這樣的「體」，無論這「體」是否作為實體言。正因如此，康德始能肯定非本質地作為「體」之現象界，並以非作為「體」（實體）之思惟主體為最高真實。當康德以非作為「體」（實體）之思惟主體統攝一切時，這本來確實是突破一切傳統形上學「體」之限制，因這時實是首次以思想本身統一一切，而思想本身本非一「體」，非任何物體或對象。但問題是，康德出於不想再重蹈傳統形上學覆轍，不想肯定對象客體之實體性與肯定主體「我思」之實體性，故仍對這思惟（純粹思惟）限制。而當康德限制思惟時，他犯了兩個錯誤。一為仍把思想收攝在「我」這主體之下¹，二為把這作為最高統一之思惟，單純視為空洞無真實性或實在性內容之統覺活動而已，與對象概念其內容毫無關係，因而只是超驗統覺形式上之綜合統一，只是一種連結關係，非從內容言真實的統一。黑格爾不同。黑格爾不但不把思惟視為主體，因而仍限定在與客體事物內容對立的一種純形式性思惟上，而是把思想直接視為那包含一切概念內容於其中者，因而黑格爾所謂之精神，如他自己所言，實也就是這全部概念或理念之總體而已，並非作為任何事物而言的，亦非作為如康德義之主體而言的。因而一方面，從概念而觀之事物，再無其各自之體，因均只為概念而已，如是始可能達至一前

¹ 康德雖然已解放思惟離開「實體性」這一限制，但「我」仍是一種限制，就算非作為實體，但仍是作為主體。

所未能之統一。而另一方面，由於一切均概念化，以作為概念而存在，故實亦無在概念外之所謂客體之存在。客體事物之有其自身之存在，只是由於相對於一自限自身為心靈、為主體、為一存有者時之思想而始有的。若思想非一思想者之思想，而就是一切事物概念之總體的話，此時，一事物也就是其概念而已，非作為概念外仍有其自身。這樣的自身，本也只是相對於一非作為客體事物之思想者而言而已。在再無思想者與事物對象這一對立時，一切也只是如無主客這存有二分時之概念所含有之純粹內容而已。因而在黑格爾體系中，再無任何外在之對立性。統一之所以可能，亦由於此而已，事物與事物之間，再無任何外在性或外在對立。作為概念總體之精神，故是事物內化之一種狀態。而事物間可有之對立性，也只是內化了的對立，即一事物與其自身之對立（辯証），是再無任何不能化解之外在對立的。故只有在黑格爾中，形上之最終統一這訴求，始有可能成就。形上真理，若從作為絕對義之真理而言，因而也只能在黑格爾體系中達至。此黑格爾作為形上學終結之原因。

- 二、事物作為存在事物與作為概念雖然在數量上是相等及相同的，作為事物與作為概念之總集既不多亦不少，但兩者觀法上之不同，實帶來方法與結果之完全不同。這不同在於，把事物看成為事物而研究，好像能得出更具體而真實的知識，但這樣的知識，無法滿足形上學之要求，即達至對一切事物之總體性肯定。能對一切存有事物作這樣的總體性肯定，肯定一切均為形上地真理性，這從形上學所一直希望達至對一切存有及一切存在事物之真理肯定來說，是無以復加的。但

是，把事物看成只為個別事物而研究，雖然只能是片面的，及無法達至一對整體真理性之觀法，但從對個別事物之探索中，從其中而得之真理，是無窮無盡的，非可封閉起來的。從這點言，黑格爾之總體性真理，就算我們可事後追加，然始終只是一事後之真理，如黑格爾所說，只是一事後之思（Nachdenken），非一真理無限之前進與開拓。作為一總結性之真理，這黑格爾之總體真理，是無法有一前向之可能的。

三、那麼，若撇開黑格爾這總體性是否封閉人類真理之前進性這一點不談，這黑格爾所言之真理，本身是否有其必然之意義與價值？事實上，哲學史中每一哲學家，除卻其哲學本身內容所帶來在觀法上之突破外，其各在人類思惟中，有關人類思惟，確是有所創見的。柏拉圖使人類思惟轉向對事物本質之問，甚至更根本，柏拉圖教人以思面對一切事物，而非只是任隨自己所想而想。亞里士多德則教人思原因，因而更確立思惟之現實性。笛卡爾透過其方法論述說一分析性的思想方法，對事物進行分析，使得其最簡單直接之構成素，這是分析與綜合之本。康德在這分析與綜合之思惟方法後，更指出有關事物思惟中主體方面之構成素之可能，換言之，事物非單純客體而已，在知識之過程中，實是有人類自身主體之構成素參與其中的。那麼，若從這一對思惟之貢獻這方面而言時，黑格爾這樣的辯證思惟，對思惟有何創見？我們可說，黑格爾之貢獻就在發現思惟（西方思惟）之二元性上。二元性本來就是西方存有之模式，但這樣的二元性仍未能直接視為是思想及一切概念本身之二元性。唯有如黑格爾那樣，在一切概念間演繹其間所有之辯證二元性，否則仍是無以說明

思想本身是二元性質的。黑格爾這一演繹，因而是十分重要的，其後果亦是嚴重的。西方思想這二元性格，雖在黑格爾中被視為是真理性的，及甚至是達至一總體性真理之唯一方法，但畢竟，若思惟本身如康德所發現那樣，有思惟自身所參與之成份，這在對象認知過程中，雖已對知識有所影響，但因也只是某些形式性成份，故仍未對對象之內容有所影響。黑格爾不同。假若思惟本身是二元性的話，這二元性不只是事物之外在形式而已，而實已決定了事物之內容本身，即使世界事物也是二元或二分性質的，我們因而實再無法見事物之本身的。從這點言，黑格爾之發現是致命的。因思惟這一二元性格，不只如範疇那樣，有其自身之內容而參與於對象內容中，使我們仍能分辨何是來自我們自己，何是來自事物本身，即何是超驗的、何是經驗的。思惟之二元性非如此之自身內容，因而其對對象之影響，使對象再無其自身之可能，使我們再無以得知在人類思惟外之真實，因一切存有，均已被思惟之二元性所根本地架構起，均只是二元地封閉著的。從這點言，黑格爾及由黑格爾所發現之西方思惟是虛假的，無法再有其真理性之可能，再無法是真實的。我想，全部當代哲學就是在面對這一結論而發生，最低限度，是不能不回答這黑格爾所帶來之問題，是不能對此不有其立場的。換言之，並非黑格爾是虛假的或錯誤的，而是黑格爾是正確而真實的。若黑格爾是錯誤的話，這將不構成真正之問題，可置之不理。正因黑格爾所發現之思惟之二元性是一真實的事實，故始必須有所回應。這回應大致上可分為兩類：一為在這思惟之虛假性後，我們仍能怎樣？馬克思、尼采屬此類。

這類確實認定思惟本身是假像性的。另一類則為試圖仍問，在這假像性思惟外，思惟仍能有其真理性嗎？是怎樣的真理？另一種真理？我們又怎可能擺脫這二元性，而及思惟之另一可能？海德格、德里達屬此。因而從更大之角度言，人類未來之真理或未來之形上式之真理性，確實全繫於這黑格爾之發現。最低限度，我們今日無真理性之時代，這一虛無主義之時代，全發生於黑格爾對思惟真理這一發現。黑格爾之絕對真理因而同時成就了及開啟了無真理這一未來世紀。這是黑格爾形上虛假性之真理性。

四、若我們更具體地探討在黑格爾此辯證思惟中之真理性與虛假性這問題時，我們可以這樣說，雖然思惟之二元性是思惟本身之虛假性，但黑格爾作為這事實之發現者，這仍是其思想真實的地方。屬於黑格爾本身思想之虛假性，因而非在辯證這對立上，而是在這前兩階段（正與反）後之第三階段上，即在黑格爾所謂的「思辨」階段上¹。而在這階段中，對立項達到統一。若從虛假性這角度言，思辨階段這統一性，是黑格爾個人思想上之虛假的地方，而二元性，則是人類（西方）思惟共同之虛假性，非黑格爾個人獨有。換言之，在面對正反二元辯證之虛假性時²，黑格爾之做法，並非就此而直視這思惟為無真理性的，而是相反更假像地，從這虛假之前兩階段中，總結及轉化為一具有真理性之第三階段，即思辨階段。

¹ 正反合這三階段，黑格爾分別稱為「理解階段」、「辯證階段」，及「思辨階段」。「辯證」一詞因而有狹義與廣義，狹義時單指正反合中之反，而廣義時則包含正反合三者。若為廣義，我們多用「辯證法」以作區分。

² 黑格爾是明知這正反兩階段狀態是虛假的、從真理而言片面的。若非如是，是無黑格爾本身之真理的，即無思辨階段所顯之真理的，因而亦即無黑格爾自身之哲學的。

故後來對黑格爾之批評，非在二元對立這事物之「辯証」上，而是在「統一」這思辨階段上。事實上，當黑格爾把一切存在及曾經存在之世界事物內容均直接視為哲學真理之全部內容時，這樣的全部現實內容¹之所以具有真理性，非在這些內容本身上，而是在這些內容間所體現之辯証法關係上，即由正反合所架構起之真理性上。其中，我們說過，「合」這統一性思辨階段，是構成這黑格爾義真理性至關要之時刻。又正因這一切內容是靠著辯証法而得其真理性的，故若我們如此想像，把辯証法在這一切內容中拿掉，頓時間，世界全部現實內容將毫無真理性，而顯得全然虛假。傳統哲學在辯証法外仍有形上真理性之可能，原因在這些體系之二元對立中，這時之二元對立沒有解消，二者非平等地對等，而有一真偽之等級層次。因而如在知性／感性、心／物、神／人等等二分關係中，始終一者為真，另一者為假。今在黑格爾中把這二元狀態均視為片面故而虛假時，真實或真理只落在統一上，是作為統一對二元對立解消而有之真理，故再非在任何一者事物自身之真理性上言真。故在黑格爾體系這情況中，若把只屬黑格爾個人之統一階段拿掉，全部現實內容將是虛假的，無真理性的。我們故可說，絕對真理與絕對虛假只一線之差而已，在絕對真理之世界背後，世界將純然變得虛假或虛無。其關鍵，也只在統一這最終階段而已。而整全統一性本身之虛假性，我們在第二點中已說過，只是理性或形上

¹ 這裡所謂的現實，是黑格爾義的，即包含一切理論（哲學）與非理論之現實事物與實踐者。黑格爾視這現實為真理之全部內容。故「凡是理性的，均是現實的（wirklich）；及凡是現實的，均是理性的」（§6）。

學對真理之訴求，是侷限真理與思惟之前進性，因而是對當代言，顯得極權性的。因而在當代中，一旦再不接受這黑格爾形上真理之最後形態的話，當代所面臨的，因而是無真理性之時代，無形上真理可能之一種人類存在狀態。究其原因，也只因為西方把真理單純定立在形上真理上，或在二元對立間，或在二元統一中，因而一旦這構成形上真理性之根據不再存在或不再真實時，這曾由形上真理支配的世界，將純然落為虛假無價值的。若我們回到黑格爾哲學身上，我們應怎樣說明黑格爾辯証法三階段中「統一」階段之虛假性呢？現讓我們回到辯証法以說明。

從真理之歷程言，任何一事物，作為一有限（體）之事物而言時，其在此有限狀態下之真理性，是一階段，這一階段，因任何有限性必然無法永恆地或全面地真，故必然為其他事物之真理所超越，這時之其他事物，是作為此一事物之對立面言的，否則無以有超越之可能的。這一物其自身之對立面，為另一階段，真理歷程之第二階段。這兩階段，都是從一物其真理歷程而言的。即任何有限事物，其真理歷程都必然有類似的階段。作為有限事物時之真，及亦作為有限事物時之不真，即為它物超越時之不真。這一事物之相互超越階段，並非單純兩事物之對立，因從最終之精神角度言，沒有事物是一本體事物，沒有任何事物是不溶於甚至其反面的。一物之對立面，因而嚴格地言，是在此物本身已含有者，非作為此另一物，而是作為其自身有限性時之超越。從有限之存有角度言，事物在其自身之真，與事物因其「體」之有限性而於自身中含有必然被超越之可能，這真與不真之兩階段，為

一切有限事物其真理歷程必然之兩階段。作為真理階段，以上兩階段仍非終極性的，因一階段只言一有限事物其在其自身或作為自身時之真，而第二階段則只言其作為有限事物時¹之不真，但作為真理，始終必須從整體而言而觀見的。換言之，一事物其究竟之真理性，既非在第一階段，亦非在第二階段。第一階段只言其自身，但非從整體言，整體性必歷經第二階段始可能有，即有顧及其他事物後始有。而第二階段雖已是相對於其他事物言，甚至是相對於其自身之反面言，但這時之著眼點，是其自身之有限性之超越，非其自身在自身超越後，在顧及其他事物後，因而在整體中，是時之真理性。這時之真理性，始是一物其究竟之真理性，而這構成其第三階段。在這一階段中，一事物是經歷了其他相關事物，經歷了其反面之不真時，從更大整體言時之一種真實。這樣的真理歷程，是一切事物之真理歷程。這真理歷程之三階段，這真理之辯證歷程，從一事物其在其自身之有限狀態時之真理，至其因自身之有限性而有之超越，因而確立甚至其反面者之真理性，至更超越這兩種在有限對立後而見之在整體性中之此物之真理性，真理或最終真理，就算只是相關於一事物言，必然是在這樣的辯證歷程下始得。在這樣的辯證歷程之真理中，真與不真非一物「體」其絕對之真與不真，而是，一切事物都有其真與不真之狀態或時刻，都既可是真，亦可是不真的。而所謂真理，非指任何一物，而是這一切事物其真與其不真之整體事實，一從整體而言之真，非從個別而言之真。這從整體而言之真，故始是終極的。它肯定一切事物之真，亦肯定一切事物其有限時之不真。這樣的真理，故非一種誰真誰不真時之真理，非一排斥性之真理，

¹ 即相對於其他事物而有限時。

而是一種對真理本身肯定之真理，因在每事物相互間真理性之排斥中，最終所見者，仍為一切事物之真理而已，縱然在相互排斥中而仍真之真理性而已。更簡單地說，這一絕對義之真理，即為一種見一切不真或非真者其仍真時之一種真理，亦為見一切真者其不真時之一種真理。不真而仍真，真而仍可不可不真，這絕對真理故是超越一切一般真理者，因這一般義之真理，均只有限而已。

在這辯證三階段中，我們可以看到，第一階段對等於傳統物自身這一種存有狀態。這亦是事物之真理性之第一種形態。這傳統真理之模態，在康德後已不再可能。現象事物是迎向對方的，相互關連起的，非在其自身的。而在第二階段中，這時由否定性所顯之真理性，實即哲學長久傳統以來之「超越」這一關係及其所帶來之真理性。把否定性等同於超越性，是黑格爾自身十分清楚的。唯其差別只在於，辯證之超越性是內在的（immanente Hinausgehen），而傳統之超越性則是外在的。所謂內在，是從一事物對其自身之超越而言的。¹辯證法這一內在否定性，意味著一重要事實：即否定性（Negation）將成為存在之主要動力與力量，否定性將取代存有之正面性而為形上學其超越性之新的形態。形上性再無需從形上本體言，而可直接從現實世界與存在中之否定性言。因否定性自今而後，具有形上超越性這一種向度。形上因而更現實、更具體地現實。故黑格爾之形上學再無需有本體，甚至也無需有主體，一切只在現象內，一切只是現實中事物之形上性而已。如此而現實存在與形上性結合為一：「凡是理性的，均是

¹ 「反之，辯證法卻是這樣的一種內在的超越，在其中，理解力確定性（理解力概念之確定性）之片面性和局限性，自身作為其否定呈現，而這始是其所是。所有有限之物，莫不揚棄其自身。辯證法因而構成知識進程中之動力靈魂（…）」〔（…）有限之物都是在其自身與自身相矛盾的，並因而自身揚棄自身。〕《哲學全書綱要》§ 81。

現實的（wirklich）；及凡是現實的，均是理性的。」（§6）也由這內在之辯證，有限性至無限性之過渡，非再如希臘人神外在關係那樣不可能，而是猶如《精神現象學》中「精神」與「現象」之結合那樣，統一起來。非只是康德之「像似」，而直接就是一體同一的。在傳統中，當形上性仍未完全與現實（現象）結合起前，種種形上學所致力的終極，始終是一種正面之狀態。舉康德為例。在康德之美學存有論中，主體與客體之一致一體，是由於主體與現象客體二者均同時昇華至一形上狀態，主體是無利益興趣性而自由的主體，而客體也是在利益興趣存在外，單純作為表象之客體，如是始有一最高和諧之境界或心境之可能。也因主體與現象客體此時二者均形上地真而非現實地不真，故始有「和諧」這一存有之正面狀態。在黑格爾中，因此時形上性與現實統一起來，並結合為一，故反而此時之形上真實狀態，非「形上的」，而是「現實的」。即：存在或存有之形上性之體現，非在和諧或其他正面現象上，而是在相互之否定與超越上。黑格爾之形上性立於此，而此確實是現實的，極現實的。現實之形上性，因而在否定性作為一種存在或存有之力量上。形上之真實性，就在這否定之力量上，由這樣的否定性所產生。事物之存有，故是由否定力量所產生。這否定力量，黑格爾視為一切存在事物之生命。這辯證法否定性之形上力量，甚至可比喻為上帝之力量，是上帝其力量之一種表象。這力量，是一無可抵抗的力量。縱然「力量」非「上帝」這一概念之本質，或非能窮盡「上帝」一概念其深邃性，但始終，力量構成宗教意識的主要環節，而這點，我們在前面討論古希臘思想時，已曾指出過了。¹

¹ 見《哲學全書綱要》§81附釋一。

若這第二階段在真理歷程中構成真理的產生，那麼在這以否定性為超越性所達至之結果則為第三階段：思辨階段（§ 82）。思辨階段即一事物其最終真理狀態，因經歷了自身否定性後，這事物與其對立面已統一起來，其真理再非只是原初之在其自身中，而是亦有其反面於其中的整體。之所以能溶合其反面於自身內，因這反面是其自身對自身之超越所致的，即從自身等同其反面所致的。因而在這結合著一事物其正反兩面之第三階段中，其結果實有二：一為達至一統一之真理，另一為在正反兩者中，見到二者所包含之肯定性與正面性。最終真理是肯定的這一點不用多說，但在正反之後真理之作為真理，非從一事物之在其自身之是其所是而言為真，而是從一事物之作為一「統一」體而為真，這樣的真理，我們說過，是始於黑格爾的。當然，哲學是希望達至一最高統一作為最高真理的，但這並非說，一事物本身之真理，就在其作為一統一體這點上。在康德中，只有「我思」才有統一性，其他事物，就算具有綜合性，也未有統一性。統一性非事物所有，唯「我思」始有。但在黑格爾中則不同，每一事物都可視為一統一體，是結合著正反兩面之統一體，而這樣作為統一的事物之真理性，非在其自身之本質狀態，而是在作為統一體時之狀態。而所謂思辨之意義，就在指出一事物其作為統一時之真理性。而又因統一性必（求）達至一最高或最終統一，故在事物間之種種統一、事物之作為種種統一，因而不能是離散而各自的，不能如單子那樣各只是其自身之觀點，而必須是在一整體科層關係中之統一，如此始有一內在地達至之最高統一之可能。事實上，統一在黑格爾中自然會是如此的，因統一非統一其他與自身無關之事物，而是自身與自身反面之一種結合，因而是內在的統一，非

外在的。

從這一有關辯証法三階段之簡述中，我們可以看到，構成西方思惟及黑格爾思惟錯誤之原因，首先出在把事物看成為在其自身這一種形態上。並非說物自身或事物之本身沒有其真實性，而是說，這樣的真理性不應是根本的。古代中國從道及從人性而言之真理性，便不是從這樣的事物在其自身而言真理的。對事物及事物之在其自身，對中國傳統而言，都無法具有真理性這崇高之地位。從這點言，物自身作為真理之第一種形態，因而是虛假的。思惟從哲學之始¹力圖建構這樣的物自身形態之真理性，因而可說為是這西方思惟其假像性之根本原因。這點我們在這形上史之回溯中已多提及，故暫不多說。問題是，若這物自身形態為西方思惟及真理形態之第一種假像，這與其說是思惟本身之假像，不如說是人心於思惟中之假像與虛妄，因這畢竟只是思惟方向與價值認定上之錯誤，非思惟本身所有之錯誤。思惟本身之錯誤，即在其二元對立這一架構上。而這思惟之二元性，透過黑格爾，我們可看到其根實在「超越性」與「否定性」上。換言之，構成二元與二分之觀法的，是這超越性及由超越性帶來之否定性這一訴求。超越性是在限定對方中而言超越的，是在對立對方之全部自身而言超越的，其本身因而非針對對方之具體，而是觀念性地全體超越的，如此故形成二元對立。就算如黑格爾那樣是自身對自身之否定，這時之否定，仍是觀念地整體的。因若是真實地回到具體真實時，在事物與事物間，是無以有如此絕對之對立或超越與否定之可能的。二元性作為思惟之模式，因而是一負面之模式，非思惟在其正面時之樣態。西方思惟這根本假像性，與其思惟之

¹ 柏拉圖、亞里士多德等。

形上性格故是一體的。從這點言，西方思惟及語言本身是形上性格的，從繫詞「是」或「存有」一詞便可見此。正因有此存有之是其所是，故始有超越與否定之可能。

若西方思想二元性這假像來源於超越性這形上性格，那麼，最後，黑格爾本身思想之假像性，來源自那裡？即黑格爾中統一這辯証法之最後階段，其假像性在那裡？對黑格爾及一般理性言，假若有兩事物是對立著的話，其最好解決方法，即為把二者統一起來。而之所以從兩者之統一言，因兩者都同是一物，各是其自身，各具有其存在之權利，各都不應偏廢。從這點言，故黑格爾之否定性也只能是揚棄，即在否定中而仍保留著，非因否定而失去。這保留著的否定性，是統一可能之前提。但之所以必須保留雙方，換言之，這視每一事物為有其自身存在的權利，很明顯，實仍是基於把一切存有事物視為「物自身」或「在其自身」者。第一階段之事物之「在其自身」狀態，始終起著決定性之作用，甚至起著存有價值上之決定性作用，因而始為存有之根本模式。舉馬克思所言之「異化」一例說明：馬克思所言之「異化」，實即黑格爾辯証法之外化或否定性這一階段。人由其生生活動（「正」），把自身之財產、勞動等等異化為對立自身之事物（「反」）。故除非超越這人之異化狀態，回復至人之人性與本性存在，否則人類困境是無以解決的。馬克思此時（1844年）對黑格爾之批評，非在這異化或外化這辯証之否定階段上，非在這「正反合」之「反」這階段上¹，而是在「合」這最後一階段上。馬克思指出，假若宗教是人類存在之異化狀態，那麼，黑格爾之錯誤在於，一方面他明知宗教是一異化狀態，但他仍然在最終階段中

¹ 對這一階段，馬克思是肯定的，亦視為辯証法之正面意義。

保有這一宗教狀態，並視之為真實。換言之，把「否定性」視為只是「揚棄」，因而在否定中仍然保留著所否定者（「合」），這是全部黑格爾錯誤的原因。對馬克思言，既然是異化或否定的，是應最終超越的，不應再有所保留，不應再視之為真實。之所以有黑格爾與馬克思在這辯証法中看法上之差異，原因在於，對黑格爾言，辯証法所運用之對象，為一切可能的存有事物，因而在物物間之矛盾與對立，是不應有所偏廢地肯定或否定的。故對任何對立，最好之解決法便應是統一，盡可能兩者皆保留地統一起來。這是「否定性」作為「揚棄」之原因。相反，馬克思在異化中所運用之辯証法，非用於存有物本身上，而是單純用在人類及其存在這問題上，因而其關懷是與黑格爾完全不同的。而用在人類身上時¹，我們確實是不應保留任何對立人之事物或境況，因而人類若有所異化，是不應對此有所保留的。黑格爾這「合」之假像性，是全部黑格爾錯誤之主要原因。黑格爾保留一切，因是從事物概念這角度而觀，一切均存有上平等。但從人的觀點而觀時，人與事情事物間，是沒有平等性可言的，於有所對立或相互否定時，是不應試圖平等地保留兩者，或試圖使兩者統一起來。「在自身存有」不應高於人之存有而為更根本性之範疇。而從這點言，無論以「在自身存有」抑以「統一」而觀，都只是人類思想形上化時之訴求而已，非人性基礎的，亦非唯一的。²正因這樣的錯誤，故

¹ 這時之人類，非作為一物而言，故從這點言，馬克思確是人道主義的，而在這點上，亦是較黑格爾為正確。這回歸於人，是使馬克思看到形上學錯誤的原因。馬克思對形上學及隨之而來之一切思想形態之批判，是本於這人真實問題之發現。而在這一點上，馬克思是承接盧梭而越過康德黑格爾的。

² 黑格爾在《哲學全書綱要》之導言中，在§1指出哲學以真理（上帝、自然界及人的精神世界三者）為對象後，在§2中，立即提出人之問題，並指明說，哲學可界定為對事物之思惟性考察，而思惟在此不應理解為與在人類一般活動中、那使人

在「在自身」與「為他」這正反兩階段後，黑格爾立「在其自身與為其自身（為己）」這一存有模式為最終階段。於其中，「為己」是外化後之返回自身，是含有他者於自身內之回返自身之階段。但這「自身」一存有模式，仍是多麼支配性的。

作為結論，我們可簡單地說，西方思惟一旦定在「存有」及「在其自身」這樣的基本模式時，其對世界存在及存有之觀法，是無法不假像的。由「在其自身」至對自身之超越，這是必然的過程，因世界中之事物，明顯並非在其自身者。立這「在其自身」為存有之基本模式，以這樣的模式為一切存在價值之本，這是一切思想假像之源。相對於這樣的虛假性，無論是如傳統形上學為達至「在其自身」而超越，抑如康德、黑格爾那樣，對這「在其自身」而超越，都是必然的。前者更形假像，即傳統形上學之假像性，而後者雖試圖擺脫這「在其自身」之假像性，但始終，這「在其自身」仍以形變了的姿態支配著一切，或如康德式的道德的形上主體，或如黑格爾式的思辨理念（絕對精神）之統一，那在其自身及為其自身之最高統一。自馬克思始，當代哲學所必然面對的，為這思惟或形上思惟之假像性。全部真理問題，全部未來之真理問題，全繫於此。

有關黑格爾，我們討論至此終。

類有其人性，或表現其人性的思惟（如情感、直觀等）視為同一。這是全部關鍵所在。因若一旦與人及人性有關時，辯證法便全然不再可能，不再有其在存有上之支配性地位。人即人而已，是不能辯證的。既非單純在其自身，又不能被否定而超越，更不可能與對立人性之一切超越性統一起來。如是黑格爾之形上學，無論表面上多麼現實，始終與一切形上學一樣，始於對立人及人性的。因而反黑格爾之費爾巴哈及馬克思（甚至後來之尼采等），都扣緊人之問題而突破。因在這裡，形上學始見其假像性與錯誤。

附錄一：絕對精神哲學

在這附錄中，我們透過黑格爾絕對精神之三分，再一次看「在其自身」這模式及對此「在其自身」之揚棄之試圖，在黑格爾思想中之轉折。亦同時透過這絕對精神之問題，觀看在康德、黑格爾至尼采，對形上性之處理與轉變。最後亦對比於我們中國古代傳統對此絕對精神問題之看法。

什麼是精神？精神在這裡再非對立現實世界而言之精神，而是對立一切自以為在其自身者。思想以為自身在其自身，同樣，自然亦以為自身是在其自身，精神非是。精神故首先是非單純在其自身者，而是已遠去自身時之一種自身，即以自身這思想之主體性為對象者。這能以自身客觀地為自身之對象，是對自身最真實之認知。因而在這階段，始實現哲學及一切知識最高之目的：認識你自己（Erkenne dich selbst）。（§ 377）黑格爾說，這非人對其自身偶然性之認識，而是人對其自身作為精神這本質時之認識。換言之，非人作為人，而是作為精神。我們不要忘記，這時之精神非第一階段之思想或思想者，而是一作為對象而言之精神，換言之，體現在客體世界中、作為客體之精神。精神是從這客體世界及作為客體而認識其自身，非作為思想而認識。

這以自身為客體對象而達至之自我認知仍有兩面：作為主體性精神，及作為客體性精神。主體性精神即精神之作為靈魂、意識，及作為（心理學之）主體性¹這三種面向。這三者，一方面已非單純思想概念，但又非從人之創制而言之精神。這主體性精神

¹ 這作為心理學對象之主體性，主要為康德模式的主體性，非我們今日反主體性義下之心理學。

之反面（對立面）即為客體性精神，即精神之體現在對象式創制上，非在人自身身上。這客體性精神有三：法律、道德，及風俗倫理（家、市民社會、國家）。主體性精神從人自身方面言，而客體性精神則從存在方面言，兩者均各取一面。主體性精神雖可為對象，但非從存在方面言，而客體性精神雖涉及存在，但非精神作為精神本身。從這裡，我們實可看到，黑格爾是有意識到，存在非最終極的，非一切，而存在之終極，是在存在之上之精神本身，即黑格爾稱為絕對精神者。存在因而是正反合三階段中之「反」而已，精神始是其「合」之階段。故這絕對精神，是從對象事物之精神體現言，非單純作為客體本身，非單純作為在生存存在層面之事情，而仍是作為精神自己本身。非精神之客體地體現，而是客體地體現之精神本身。

這絕對精神有三面：藝術、宗教與哲學。這三者，相對於存在事物言，一方面是純然精神性的，是精神作為精神之體現，但另一方面，三者同時是超越於存在之上的，因而從這點言，整個人類存在，其終極仍是形上的。雖非不能體現在世間，但始終是與直接之生存層面無關的。生存層面落在客體性精神這部份，是從精神角度而言¹之存在，而絕對精神則是超越的，雖仍是在人類世界中，並構成人文之體現，但從原則上言，既非以人性為本，亦非事物存在的，而是如西方形上學傳統一樣，為純然精神性之一種超越性。不過，從內容言雖為超越，但從實現言，仍是在眼前世界中的，這是黑格爾與其他哲學不同的地方。黑格爾之超越性，始終必回歸至「合」之統一性，因而非能作為單純超越而言的。對傳統，形上之超越性必然在經驗世界之上或之外，盧梭雖

¹ 而立。

把形上（自然）放置回世間，但這自然狀態仍是外於這世間的，或在歷史時間之先，或在孤離世間之主體自身中。康德之超驗性雖亦轉回現象，從面對現象而言超驗，但始終仍是超驗，非經驗的。主體作為完全主體，故非在知識上，因知識仍必須面對這經驗客體。主體作為完全主體，在主體自身身上，即在實踐主體上，而於此始有充份的形上性。康德是反過來把藝術與宗教等視為此道德形上主體之在現象世界中之體現，故非如黑格爾，反而是把這在現實世界中體現之精神之形上性，視為終極者。對黑格爾言，連康德以為之形上之道德主體，根本是不存在的。道德也只是生存上之精神體現而已，非主體地形上，亦非主體本身之形上性與超越性。主體之形上仍是主體自身的，故非世間的，因而仍是從對反經驗而言，如傳統本體世界對反感性世界那樣。如此之形上性，仍始終是對立項之一面而已。故形上在黑格爾中，雖然仍為一種超越性，但是從精神之統一言，非從對立言。精神之作為形上真實，是（整個）世間的，是屬（統一）世間的，非在世間外而言形上，亦非單純從主體自身而言形上。

不過，在黑格爾中實仍有傳統義之形上之痕跡。在藝術、宗教與哲學三種絕對精神之體現之間，藝術先行於宗教。這是說，與感性現象一起之精神（藝術），是為超越感性體現之精神（宗教）所超越的。宗教超感性之形上性，仍是在藝術感性之形上性之上。超感性之在感性之上，這仍是傳統義之形上之意思。縱然黑格爾已試圖把形上之精神只視為世間性的，但在藝術與美學所體現之形上性問題中，即在形上性非從超世間或超感性而言，而是直接上從感性存在言，這一康德與後來尼采之問題與發現，是黑格爾仍沒有的。對黑格爾言，藝術是從屬於一種在其自身之形上的，

即從屬於精神之形上性的，非藝術本身是唯一真實的形上體現。尼采因而以藝術對立宗教與哲學，這後兩者，始終是傳統義下之形上而已，從超越感性而言之形上而已。確實，從西方文明角度而言，能作為人其精神性所寄之活動，實也只藝術、宗教與哲學三者而已。而從一一般人之角度觀，哲學由其高深之思辨性，非能有所接近現實的；而宗教雖較能接近現實，但由於其內容對象未能盡真實，故也無法視作與現實存在結連起的。在三者中，故唯藝術這精神模式是最能現實的，就算其價值是精神性而非現實價值，但其活動始終可與現實之活動連接起，因而在西方文明中，人類其精神性之體現，確實與藝術息息相關。從古希臘至康德第三《批判》，都指向藝術這一精神性。尼采更是。唯在尼采中，藉由藝術所體現之精神性是完全不同，甚至是相反的。其相反在於，美學性在傳統中只是從存在言，從存在之美見精神價值，如康德之和諧那樣。尼采相反。尼采所見之藝術，非主要從客體之存在真實言，而是從人自身之真實言，即從在面對存在時人自身之力量與心境所體現之精神性言。日神精神是客體存在的，形象性的，但酒神精神則是人的，是人借助存在之悲劇性所體現的、人其自身之精神力量。這樣的精神力量——人自身之精神力量，故是對反宗教與哲學之精神性，因這兩者所求的，也只客體存在之精神性與真理性而已，非人自身作為人的。

尼采對西方文明全部精神價值之質疑固然並非沒有道理，但我們始終可問，人自身之精神性，是否必須透過藝術而體現？由藝術甚至由悲劇所體現的精神性，縱然是與人有關，是『人性的』精神性抑只是『人存在』的精神性？而對康德而言，若藝術與美學是存在性的，那麼，人作為人並非沒有其精神性，人作為人之

精神性在其道德實踐上。不過，在這點上，康德仍與中國傳統不同，康德所言之道德，是理性之道德，非人性的道德或德行，故始終其實是存在的，從存在之法則言，非從人自身作為人言。

中國傳統所本在人性，人之精神性，若我們必須以此方式而言的話，其精神性因與存在無關，故不限定在任何方式中，從人之心、其行為、其創制，至其生活存在層面，莫不可以有此人性德行其精神性之體現，故從詩歌、從禮、從文、甚至於存在的樂，莫不可為人性德行其精神性之體現。而這時人其德行之精神性，以靜遠古樸、清雅恬淡而體現。如此，嚴格言，中國傳統是沒有「藝術」這一概念的。而就算撇開哲學與宗教，西方中之精神，與藝術這形式無法脫離關係，而這代表，這一精神之體現，就算是人之精神性之體現，始終必須透過物（及其技術性）之存有方式始有，只能在物這前提與氛圍下，換言之，只有在物這形式而非在人形式下體現，如中國之禮。從這點言，西方之精神性仍非人的，離不開物之存有與存在故。當然，從西方角度言，藝術仍然是精神極高之價值體現，特別當西方文明不再想從哲學與宗教這真理價值立存在價值時，但始終，由藝術作為藝術¹所能達至之精神價值，始終只能相關於存在言，並只能透過物之方式，非單純作為人言，非以人性之方式的²。西方文明把精神性立在藝術、宗教與哲學三者上時，隱含著一種危險：就算撇開這三者間之相互對立與否定所造成之價值崩潰不談，若如我們所說，哲學過於思辨而不現實地真實，而宗教非立於一現實真實之對象上，

中國之詩與藝，對我而言，是非作為藝術言，而是作為人性德行與道而言的。舉如樂器，古琴作為器是人性的，太極拳作為武術是人性的。此藝之人性性格。西方之器與藝非是。

因而剩下可作為精神體現之藝術這一形態時，一旦藝術轉化為只是技藝與意念之創造性的話，西方世界必面臨虛無主義之狀態，即一切精神價值之崩潰與向往之不可能這一狀態，如是而如我們今日，存在全盤物化，價值均只價格而已。當然，尼采正是在這虛無主義之存在狀態下試圖重立人之精神性，人其存在意志之力量，但這始終仍只是從存在言，相對於存在的，因而仍可有一天，如宗教與哲學這從存在言之價值¹一樣，會被忽略與取代更換。

¹ 再一次，宗教與哲學是從客體存在言之精神性（真理），而尼采則是從人之主體存在言之精神性。兩者仍始終只是存在性的。

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

邏輯學分三部份：存有學、本質學，及概念學。所謂邏輯學，我們說過，是指對哲學之純粹概念與範疇之研究。這一研究對等於傳統存有論之探究。存有論定立有關一切存有或存在最基本之概念範疇，這些概念，因而亦是最基本的。我們可說，純屬哲學所獨有之概念，也就是存有論這些基本概念。傳統哲學把這些存有概念視為最高的概念，亦為從思想本身而言，人類可達至之最高認識。再突過這些概念，則便是與客體對象相關之概念了。這與客體對象相關之概念，或如「神」這樣的超越客體，或如經驗事物這類經驗客體，無論是那一種客體，最終仍只能透過這些存有概念始有所認識。存有之範疇因而是最根本的，既必然亦普遍。當然，每個哲學體系視為最基本之範疇都不一，但無論怎樣不同，始終無一體系能罷絕存有概念作為根本概念。哲學體系之實際差異，甚至直接可視為其對這些存有概念之處理之差異。

黑格爾始於邏輯學，這是說，他始於存有論或存有範疇本身，換言之，始於思想自身之概念，或始於單純作為概念時之概念，而非始於任何客體對象。黑格爾所始於的，是從哲學立場而言，最根本的。但問題是，哲學視存有論及存有概念為最根本及最真實，非因這些概念作為概念之原始性，而是因為傳統哲學視這些概念所指認之對象為最真確的，因而當康德發現這些範疇只來源於主體或思想本身時，他立即對這些先驗概念進行演繹，證明這些概念之客觀有效性。黑格爾在這點上一反整個哲學傳統。雖然他亦始於這些概念，但這些概念只是起點而已，非最終之真理。

而且，作為第一階段，這些概念反而是最片面、最抽象，而且只是概念或精神之在其自身狀態而已，非客觀的。這樣的一種觀法已是現實世俗的。馬克思把黑格爾頭足倒置，把精神放回現實世界中，這樣對哲學的觀法，非沒有源起的。在黑格爾這把存有論只視為與思惟概念有關之邏輯學時，這一倒置已發生了，只不過事後黑格爾以黑格爾方式挽救這一倒置而已。黑格爾並非因其對絕對精神之肯定而完全無知於現實世界。相反，若撇開黑格爾之後之哲學不談，從傳統哲學角度而觀，黑格爾是較其前之任何哲學更為現實的。不過，雖然把哲學之基本概念只視為起點，因而非最終真理，但我們當然可以質疑黑格爾說，把思想概念視為起點，這仍然是一種哲學獨有的觀法。這一質疑是正確的。若非以在其自身之思想概念作為起點，辯証法是無以推出精神作為最高真實的。因而我們仍是可說，以邏輯學為起點，這仍是哲學對思惟其真實，一種獨有之肯定。思惟之自身否定與超越，即為思惟之反面，非即現實世界本身，而是思惟作為思惟之正反面，由物構成之自然界。這思想與物之自然，都是各自片面的。都各缺乏對方所有的。這缺乏之再進一步超越，即超越思想與自然這對立而使兩者達至統一者，即精神。從這點言，精神始成為最終真理。黑格爾之否定純粹思惟，因而非真實對這純粹思惟之否定¹，而是欲對它更進一步之肯定。黑格爾反倒思惟，但重新又把它立正起來。

一、存有學

邏輯學始於「存有」這概念。「存有」這概念，我們在前面說過，既是哲學史始點之概念，亦是哲學思想最根本及獨一無二之

¹ 若有這樣的否定，對黑格爾言，也只是片面而已。

概念，甚至是西方語文之所以可能之原概念。黑格爾之始於此，故不足為奇。黑格爾怎樣看待「存有」這概念？黑格爾怎樣回答這起點問題？首先，從黑格爾自身之體系來看，黑格爾是不應重視「存有」這概念的。原因也很簡單，「存有」這概念正是「思想」或「概念」之對反故。黑格爾哲學為精神之哲學，一切最終必然納入精神與概念之中，故單純的「有」或「存有」，這單純作為客體存在之存有，正對反此概念其精神性之來源的。在討論「存有」之初，黑格爾首先說：「存有只是在自身中之概念」 (§ 84)。這「存有只是在自身中之概念」指出兩種事實：

一、當黑格爾在思考一切時，實只從這一事物作為概念時這一角度考慮而已。當然，從黑格爾之體系而言，必然應是如此的。但問題是，這只從概念考慮一切之思想態度，代表什麼意思？讓我們舉黑格爾自己提出之例子說明。黑格爾說，人通常都會以為眼前的感性存在為最具體、最賦有內容的，這只是因為在這樣的意識中，意識其實已離開了這對象（感性存在），而把在感性存在中之種種可能對象包含在這一「感性存在」概念與意識之中，故視之為最豐富、最具體的對象。但若我們只定在這一「感性存在」概念上，而不妄自想像其中之內容，不游離這一概念而思，這時，「感性存在」一概念只會顯得十分抽象及空洞無內容。換言之，在面對「感性存在」這一概念時，我們通常並沒有單純面對這概念本身，沒有單純視之為概念地面對，因而若單純地視之為概念而面對時，像這樣具體的概念，立即會顯得十分抽象與空洞。這說明，在我們面對感性存在之意識中，我們其實已離開了這意識，而

加上其他思想與意識了，或在感性存在之意識中，這樣的意識實非單一意識，而是集無窮多之意識於其中之一種意識。相反，意識若是在定在靜止狀態的話，這時之對象，將會是十分空洞的，而這即一事物作為概念時之狀態。一概念若作為一對象而觀，其所包含的對象內容若越多，其作為單純概念時之內容則越少，作為對象與作為概念從內容言是成反比的。這一點便首先解決了起點問題。從概念這一角度言，起點的概念固然因其只作為起點而沒有作任何統一，如是而無真理性，但若相反從作為對象這角度觀時，這一最為空洞的概念又是最豐富的，它包含了一切。「存有」作為概念，是最空洞貧乏的，但作為對象，又是包含最多，因而最豐富的。換言之，存有作為起點，從作為對象言時，實包含最多，只是，作為概念時，其最貧乏而已。這起點作為起點實仍包含最多，只作為概念時最空洞而已。¹但問題實不只於此。故……

二、作為概念言時，「感性存在」與「存有」這兩者之間，前者是從屬於後者的。作為對象內容所包含雖較「存有」更少，但作為概念言則較「存有」這概念為更具體，更不空洞，因從確定性言，「感性存在」較「存有」更確定故。從確定性言，這是說，其作為對象事物及作為思想概念，都是更為確定的。相反，「存有」這概念雖然包含最多，但其確定性實最少。換言之，「存有」雖然作為對象包含一切，但作為確定性言，實是空洞至無所指認的。正因一切均為「存有」（有），故「存有」更無可指認，無屬於其自身之任何確定性故。故黑格爾

¹ 相反，精神作為精神時，似是最空洞的，因非任何外在之存在事物故。但正因如此，其作為概念時實是最豐富的。

在「存有」之後，即說這「存有」實即「無」。問題是，這最不能確定的「存有」，正因其為無法確定，故只為純思，為一單純作為概念之概念。其他一切概念，因有特殊確定性可辨認，故有對象可指，因而非只為單純概念。當黑格爾說「存有只是在自身中之概念」（§ 84）時，這非只是說，「存有」如其他概念一樣，是某某概念，而是說，「存有」就是「概念」，就是「概念」之為「概念」，就是「在自身中之概念」。換言之，再非其他了。這單純只是作為概念的「存有」，其最重要之意義，故非在作為包含一切事物這點上，而是作為唯一直接而單純標示「思想」或「概念」其存在這一真理上。對黑格爾來說，這就是巴門尼德把存有視為與思想同一之意思。本來最不是思想的「存有」，事實上也最是純思之體現，最純粹之概念，在其自身之概念。從這點言，故是思惟之起點，而這起點，與終點實是同一的。從這起點所有之一切展開，故亦同為一種回歸，回歸於自身作為思想之內。「存有」雖標示出思想本身，但作為思想概念，是最空洞貧乏與最抽象的。作為純思是說，它既非在直觀中，也非在任何感性表象中；而作為最無確定性是說，它本身是無內容的。

這有關「存有」之兩事實是說，一方面「存有」似是包含最多而最真實，但這只是因人們沒有懂得單純從概念之角度而觀而已。若人知從概念而觀，便也已懂得辯證之真理性，並且事實上已進行辯證之思惟了。而此時，「存有」也即「無」而已，除作為始點外，什麼都不是。另一方面，「存有」這一無確定性，「存有」之毫無內容，反而使它只呈現為一純思，為一概念之在其自身者。

即除作為純思概念外，什麼都不是。第一點說明「存有」之「無」，而第二點則說明「存有」之「純思性」。前者說明辯證之存在與發生，而後者則說明這辯證是思想之辯證，從純思之在其自身至精神之辯證歷程。而這一切，非從思想或精神出發，非思想對自身真理性之肯定，而剛好是從思想之反面而致的，因而思想之真理性，更是無可置疑的。對黑格爾言，「存有」故一方面似是全部真理之起點，全部真理之源，但另一方面，這對傳統而言之最高真理，也只是一起點而已。除作為起點外，什麼都不是。而這表示，表面上，黑格爾似以最抽象之精神為最高真理，但另一方面，事實上，黑格爾更以現實世界中之具體事物為真理，而對此對傳統而言之最高真理，反而只視為一抽象及空洞的起點而已，除作為純思外，便是無。「存有」除了作為全部真理之起點外，其自身什麼都不是。黑格爾這一結論，無論是從（哲學）歷史言，抑從事實言，都是正確的。「存有」除了指向哲學之真理外，什麼都不是。不過，當連黑格爾也始於此「存有」時，這對我們而言，西方全部真理，包括黑格爾之真理在內，也其實只是從一哲學真理之設定點而發生而已，非從任何具體事物之真實，非從事實真實而始的。「存有」對黑格爾而言雖然是最空洞無真理性的，但黑格爾實仍不得不始於此。黑格爾雖然明知「存有」之不真實性，因而只視「存有」為起點而已，什麼都不是，但他仍然始於這不真實的「存有」，並以之為真理之起點。「存有」什麼都不是，只是（真理之設定）起點而已。¹這是西方真理不真實之源。無論是肯定「存

¹ 起點問題因而非從什麼而開始，而是為何有所謂真理之起點，為什麼真理需要起點。而答案是，因真理不能是直接中的，不能無中介的，換言之，因真理是超越的。而對這樣的超越歷程而言，故必須有所始。「存有」故或直接就是此超越本身，或如在黑格爾中，是構成此超越歷程（辯證歷程）之起點者。

有」抑如黑格爾那樣否定「存有」，「存有」始終決定著全部西方之真理，而這是與西方語言這偶然性不可分離的。¹

「存有」(Sein)由其無任何確定性，故辯証地即「無」(Nichts) (§ 87)。統一「存有」與「無」這兩者，即為「變易」(Werden) (§ 88)。

「變易」既有亦無，從無至有，或從有至無。在這「存有」、「無」與「變易」三者中，即完成第一個辯証階段。我們說過，辯証之真理是作為統一者之真理而言的。「有」與「無」各因其抽象性故實無真理性或真實性。這無真理性直接可從「有」等同「無」可見。相反，變易作為一種統一而言，是第一個真理，並因而是具體地真實的。「變易」這範疇，是相對於我們眼前這世界之變易性而為具體真實的範疇，因而為一在眼前具體之真實。非如「有」與「無」，只是一抽象而不具體地真實之純思之概念而已。「變易」作為「有」與「無」之過轉，只在「有」與「無」之間而消逝，其反面故即為「此在」(Dasein) (§ 89)，即一固定的存在，非再在「變易」中之固定的存在。這確定的存在，其體現即為「質」(Qualität)，而作為一確定的質而言，即「某物」(Daseiendes, Etwas) (§ 90)。確定的存在，因而是從質而言的，而一物之存在，也是作為一物質而言的。「質」作為「此在」之確定性，若如「有」與「無」本初地連結在一起一樣，「質」作為「此在」之體現，若不把「此在」只視為「有」，而亦視為包含「無」或「否定性」於其內，即為「實在性」(Realität) (§ 91)。「實在性」雖然是從有言，但作為真實之意思時，實已同時包含了「否定性」之意思於其中。若無所否定的話，是不會有所謂真實的。因而「實在性」

¹ 請參閱前面有關「柏拉圖理形論與『存有』一詞」一節。

雖仍為一種「此在」，但已是從含有「否定性」而言的，故是更真實的一種「此在」。而因是從「此在」之確定性而言的一種否定性，故此時之否定性，不再是抽象的「無」，而是一種同「此在」同等之「某物」。換言之，此時之否定性亦同樣作為「某物」體現。這樣的某物，故為「他者」(Andersein) (§ 91)。「實在性」若是一事物或想法之真實體現，其不真實之體現，故為另一確定而具體的「他者」。從此開始，「質」這一作為「某物」之確定性，因而亦是一種「為他之物」，一種「為他之存有」。而因此「為他性」之出現，這時之「質」之「自身」，作為面對一「他者」而言之「自身」，即為一「在其自身之存有」。「在其自身之存有」，故是相對於「他者」而言的。而「他者」又非與此「在其自身者」無關之「他者」，而是與其相關而言的，即作為其「限制」而言。「某物」因「他者」，因而是有限的，亦是可變易的。(§ 92) 因這有限性與變易性，「某物」亦可變易為「他物」(Anderes)，而「他物」亦為「某物」，如此而無窮。這「無限性」只是物物間之否定性或限制性，只是有限之否定，故非真正之無限。在這樣的無限當中，作為某物之有限仍然存在，而此時之無限，也只是指出某物應被他物所轉化而已，兩者彼此間仍往復來回，沒有因無限而被揚棄。不過，在這往復來回中，某物成為他物時，而他物又成為他物時，某物在他物中得以返回自身。在面對一他物時，某物在其自身中是作為他物面對此他物的，因而在與他物之關係中，某物其實是作為自身而體現的。換言之，作為他物其實亦是某物之自身，因而在轉化為他物時，某物其實是返回自身中的。這一返回自身，因而是真正的無限。因此時，某物之自身再不會受到他物所限，他物亦是其自身故。這樣的存有狀態，即「為己存有」(Fürsichsein)

(§ 95)。用更簡單之方式說明，我們可直接說，所謂「為己存有」，指的是此時一事物之自身，實已包含他物於其內者，非以為一對立他物之自身始是真正的自身。「為己存有」一方面是說，任何事物之自身，其實已包含他物於其內者，而這時之他者，是一已被揚棄了的他者，因而再非直接的對立。這樣的自身，始是最真實之自身。「為己存有」另一方面說，這時之自身，其實是曾走離自身而面對他者的，是曾作為一他者的。這把他者之否定性亦含於自身之內，或這把他者揚棄後之「為己存有」，即「一」(Eins)(§ 96)。在討論此「為己存有」時，黑格爾說，「我」為最接近於「為己存有」之例子。原因在於，自我這意識，一方面既建立在對他人之意識上，但另一方面也正是從這對他人之意識回返於自身中而言「我」者。這回返於自身中而言「我」，即「為己」。故黑格爾更說，只有人是為己之存有，就連一般動物，也都只是為他之存有物而已，為他物而存在而已，非如「我」，其存在是為自身的。「我」固然是「為己存有」之最恰當體現，但在此物範疇之階段中，「我」是仍未出現的。此時，在物這一層面中之「為己存有」，即「一」。換言之，物從質之階段轉化至量之階段，其關鍵在「為己存有」這概念上。「一」作為數量，明顯含有其他數量於其概念之下，即含有「多」之概念。但雖然含有「多」或涵蘊「多」，「一」作為「一」始終是一在其自身中的「一」，在其自身中「一」是無「多」的。黑格爾稱這為「一」之無分別性 (§ 96)。但問題是，「一」作為「一」實亦已涵蘊「多」於其中，因而我們只能這樣說，「一」雖然是一無分別性之在其自身，但這一無分別性，非原始的在其自身，而是把「多」揚棄後返回自身時之一種狀態。換言之，作為數，「一」已包含其他數於其內，但作為「一」，又是

已把其他數揚棄了、排斥了的「一」，即既涵蘊他者，但又已排斥了他者而返回自身中之「為己存有」。從這點言，「一」是在事物世界中體現之「為己存有」。作為質而言之物世界，只及為他之存有這一種存有狀態，但作為數與量而言之物世界，則具有「為己存有」這一存有樣態。在「一」與「多」中出現之存有樣態，是與物物之存有樣極不相同的。就如同位格「我性」之存有樣態與物體個體之存有樣態不同一樣。在一般事物層面中，自身即自身，排斥即排斥。縱然有所轉化，但仍然不會有一內在地自身排斥之可能的。若有所自身對立，這只是說，此物將形變為他物而已，是不會既在自身中而仍然對立自身的。「為己存有」使這樣的情況可能。「一」之對立「多」，非單純對立一作為他者之多。一之為一，是既蘊涵多於自身內但又非多而是一時之一。這是說，當一對立多時，它其實是對立自身者，對立自身之為多之產生者。一既是此多（中）之一，又是此多之對立者，亦又是此多之產生者。多既在其內，亦在其外。換言之，一既在其自身內，亦在其自身外；既是自身作為自身時之一，又是自身作為自身排斥時之一，即多中之一。從這一所體現之量之存有，是一種無己時虛之存有，一種觀念性而非如質那樣，是一實在性之存有。在這樣的存有狀態中，縱然一事物如「一」那樣，是其自身，但這作為自身之一，實也同是其他一切之「一」，其間毫無分別。從這點言，這能作為「為己存有」之一，其實又是最無己的，一切多中之一均同一故。黑格爾用「斥力」(Repulsion)與「引力」(Attraktion)這兩概念來說明「一」這自身與自身內在之排斥性¹，及這一作為「一」時，由自身而內在地聯系作為由多個「一」所產生之「多」。(§ 97)。

¹ 因而產生多。

量之存有故非質之存有，前者是一種虛的存有，而後者始是一實的存有。黑格爾把這差別視為一種揚棄關係，即量對質揚棄這一關係。（§ 98）而所謂量對質之揚棄，即指這量之無己存有樣態，質此時實即一種從此在而言之事物之自己本身。量故非一無，亦非一有，而是一對立任何確定性的存有狀態。質即事物之存有，而量則是外於此物之外在確定性。其改變¹絲毫無改於一物之自身其所是之存有。從這點言，量是純粹的，非實在的，是被揚棄了的存有，非實在或此在的存有。在其中的確定性，都同樣一樣，非差別性的。作為毫無差別性，量即純量(reine Quantität)（§ 99）。作為純量，量從其自身同一而言，是連續性的；但作為自身排斥而言，量是分離性的。量之連續性是分離的，因是多之連續性；分離的量又是連續的，因是許多一之連續。量是既連續又分離的。（§ 100）而從量之具有排他性這一特性而言，由量形成「定量」(Quantum)，即有限度之量(begrenzte Quantität)（§ 101）。量有三種形態，作為純量、作為定量，及作為程度(Grad)。黑格爾說這量之三種形態，對應量之存有、量之此在，及量之為己存有這三種樣態。而所謂定量，即「數」(Zahl)。在數中所包含的量之分離性，形成「數目」(Anzahl)，而在數中所包含的量之連續性，形成「單位」(Einheit)。（§ 102）因對一定量而言，其限度(Grenze)即其整體本身，故這限度之自身若為多重(vielfach)時，即為外延量(extensive Größe)，而若為單純(einfach)時，則為內涵量(intensive Größe)，亦即程度(Grad)。（§ 103）什麼是程度？作為一種內涵量，程度是關連於另一一定量的，如此才有所謂程度，或不同程度。但這另一程度，實就是此程度本身之另

¹ 大小或多少之改變。

一定量。換言之，這另一定量，非作為與這程度完全無關之另一量，而就是在這程度自身中之另一量，如由冷至熱，是在同一程度中之不同量，不同程度，故是程度自身的另一量。換言之，程度作為自身時，本質地必然轉向其他定量。這一自身否定，使程度不再只是一限度，而是一變易之限度，由一程度之定量至另一程度這一轉變。程度是在其自身中作為自身之外者，故或增或減。這對自身而言之外，也就是其自身。這一在自身內向外之前進，增減之程度進程，是一無限進程（*progressus in infinitum / unendliche quantitative Progreß*）。（§ 104）在《大邏輯》之存有學這部份中，黑格爾對無限或特別對無限進程，在全存有學之篇幅中，作了一最長的討論。黑格爾反對視這無限進程為真的無限。縱然這一山還有一山高，或宇宙星空之無限性會引起敬畏與崇高感，然這一對有限性之超越，這一種形上之超越性之體現，始終非一無限之真實體現。在宇宙之偉大性前，與其震攝於這樣的無限性，不如對宇宙之法則有所崇敬。前者只是一非理性的無限性，而後者始是一理性的無限。從這裡，我們實可再一次看到黑格爾之現實性，在無限前之超越感受，是不如法則之現實理性來得真實的。在《大邏輯》中，黑格爾亦用了很長的篇幅討論無限數與微積分中之無限大與無限小等問題，這些我們在這裡不作討論。從上面，我們可以看到，定量於其無限進程中，以無限為其自身所欲達至之對象時，我們說過，這一負面的超越性，是在定量本身中的。而因「無限」這時已非一定量，而是一種質，故定量或量再次揚棄其自身作為量，而轉化為質。無限這一量，因而實同時含有量與質這兩確定性，而從這點言，它形成兩者之關聯，這在量中之關聯，即「量的比例」（*quantitative Verhältnis*）（§ 105）。

在比例中，並非一定量與另一定量之關聯，而是其數值只是一在關係中之數值，非一在其自身中之數值。在比例中之兩數，仍是兩定量；而在這定量關聯中之量與質之關係，仍是外在的。量與質在這定量關聯中之真正統一，即「尺度」(Maß) (§ 106)。尺度為一質性的定量 (das qualitative Quantum) (§ 107)，即一具有質之特性之定量。尺度之所以與質有關連，因雖然只是一定量，但這一定量，是作為某事物其所是之尺度而言的，故為一與質有關係之量。從作為事物之尺度這方面言，尺度可視為存有之一種終極，一種絕對狀態。如說上帝是萬物之尺度那樣。在尺度這一階段中，尺度作為質與量之統一，有兩方面可能：一為此在事物附合尺度之規限¹，因而尺度在此即規則，而另一種可能為，一事物其作為定量之變化，引至其質也產生變化，而從這量至質之變化，引至此事物之超出原有之尺度，而形成「無尺度」(Maßlose) 這狀態。(§ 109) 事實上，從前面我們已說過，量的本性是不斷超出其自身的，因而在尺度中之量，亦不斷超出其自身而形成質之變化。但這質之變化，雖然超出其原有之尺度，但這始終仍為另一質，為另一質所取代而已。因而仍然是尺度性的，另一量與質統一時之尺度。質、量及尺度，本身本來都是直接的。但在這質量互變關係中，這一直接性已被揚棄。本來在一尺度中，質與量是直接而相對地結合在這尺度內。但當一尺度在質量互變時被揚棄後，這無尺度始終仍是復歸於一尺度，因而尺度始終仍是與尺度結合。由質至量及由量至質這過渡或這樣的無限進程，表現為一種對尺度之揚棄與對尺度之重立這樣的無限進程。(§ 110)

¹ 這並非說事物不能有所變化，而只是說，量之變化不造成質之變化而已。因而仍在尺度之規限內。

黑格爾在結束這存有學部份前（§ 111），對存有學之階段作了一非常簡略的回顧。我們可表述如下：辯證歷程由存有與無、某物與他者之間之否定的否定，最後以質與量之辯證而告終。存有作為質首先是一確定的此在，其對立面即為量。量此時乃一無分別性的確定性。質轉化為量¹，而量亦引至質變²。量與質之統一為尺度。這在尺度內之質量互變，是一真實的無限，因兩者始終是在尺度中而真實地結合起來。在尺度中，質在其自身是量，而量在其自身是質。³因而在這質量互變中，各自仍是回到其自身而已。不過，在這由尺度至尺度之揚棄與重立中，尺度原初之直接性也被揚棄了，因而現時之尺度之統一，是一涵攝了（包含著）存有及其各形態時之自身關連於自身或在其自身之一新的階段。在這一新階段中，本是直接之存有⁴今在自身否定過程中以自身關係於自身這姿態呈現，因而是自身與自身間接的，非再是直接的。這自身與自身關係時⁵之間接性或中介關係，形變為這樣的中介性的存有及其直接性，即「本質」（das Wesen）。事實上，尺度之在其自身即本質。其質量互變之歷程所顯示的，也只是此尺度之在其自身而已。本質正是在尺度中之在其自身。外在地看時，事物只是由質、量及尺度構成而已。在這樣的看法中，這些範疇，連尺度在內，都是在過轉中而已，無一是固定的。這只在（現象）過轉中的範疇，因而以本質這不再過轉之範疇為其根本。在本質中，事物再非作為過轉之事物而言，而是作為關係中之事物而言。

¹ §98.

² §105.

³ 作為質之一物，因在尺度內，故亦是一量。相反，在尺度內之一切量，從作為尺度言，都是質。

⁴ 或存有及其直接性。

⁵ 在自身否定中所形成的自身與自身關係。

這關係性之看法，在質、量、尺度這存有層面時，因一切均在過轉與消逝中，故其間之關係，也只由我們的反省達至，非對象本身的。但在本質這階段中，事物因再不從其消逝方面而是從其持續之本質這方面言，故其相互間之關係，是從其自身之確定性這方面而言的。在存有階段中，某物與他物同在消逝中，但在本質這階段中，再沒有所謂他物作為他者之對立與消逝，因一切莫非關係，故也只有差異性而已，只有一關連於其他者之關係而已。在本質中之過轉，非真正消逝的過去，因差異者始終仍在其關係中存在。在存有階段中，一切形態只是在其自身的，都只是直接的，但在本質這階段中，一切都是在關係中，因而是相對的。（§ 111）

二、本質學

本質有從局部與整體辯證而來。從局部而言，本質由尺度而來，而這一辯證是：尺度因量變質變而至其反面無尺度，這無尺度仍是一尺度，因而在無尺度對尺度之揚棄中，所揚棄的，實只是尺度之直接性而已，非真揚棄了尺度本身。而此時非以直接方式呈現之尺度，即本質。本質仍然是質與量之統一體，非作為外在或直接之尺度，而是作為內在的、或在其自身存在的本質。這是本質之從局部辯證言之產生過程。而從整體辯證言，本質即作為存有之否定性之結果。從這角度言時，在存有中之一切形態，如有與無、某物與他物、量與質等等，其中之關係，都是辯證中之對反關連，非一真正作為關係言時之關係。另一方面，在存有階段中，各種形態均是一直接事物，有與無如是、某物與他物如是、質與量、或一與多等等均如是。在這一階段中，是沒有一事物如本質這一種形態那樣，並非以一直接之存有樣態呈現者。因

而在本質這階段中，其各種形態或由於其潛藏隱蔽之不直接性，或由於其作為關係之存有樣態而言之不直接性，都是種種不直接之存有形態。故我們可把本質這階段，視為存有對其自身之否定階段，即存有揚棄其自身之直接性，揚棄一切直接性之形態，而進入自身與自身相關係時之一種階段。這自身與自身相關係是說，這時之形態，均為關係體。所謂關係體，非只是關係¹，而是本身直是關係項之其一，或就是關係性之形態者，如同一與差異、內容與形式、實體、因果、交互作用等關係。

本質作為本質有以下幾個特點：除了上面所說的關係性外，本質是「設置起來的概念」²，這是說，本質本非一直接之存有，而是一概念，但作為概念，非在第三部份概念學中所言之概念。這概念學中之概念，乃從整體性而言的，故本質在這裡作為概念時，只因其非作為存有直接事物呈現而言，而是作為反身的狀態，故即概念化的狀態。事實上，在眼前存在中，是找不到本質的，從這點言，本質實只為概念而已，非存在事物。但因作為概念，本質又非如第三部份概念學中之概念那樣，具有概念作為概念之整體性之實，故此時本質之作為概念，非作為概念之實而言之概念，而是作為一存在事物，一被視為存在事物而言之概念，換言之，一「設置的概念」。這是黑格爾「設置」一詞之意思。從其非直接性言，本質乃存有與自身之關係，即存有以自身為中介這一關係。意思是說，存有在否定自身之直接性時³，把自身轉化為非

¹ 質與量都在關係中，但非作為關係體而言。

² “Das Wesen ist der Begriff als *gesetzter* Begriff (…)” (§ 112)。

³ 這被否定之存有自身，即呈現為假像 (Schein) 之直接性者。存有之直接性，在否定中，因而以作為假像之直接性呈現。而其真實的一面，則是作為中介化了的、即非直接的本質這形態出現。

直接的自身，換言之，本質，這一中介形態出現。本質因而是在呈現中之存有，即作為在自身中而言之呈現¹。（§ 112）在這一反身關係中，存有這一反身性，因已脫離了作為直接存在性出現，故為一種「反思」狀態。本質之作為概念，亦是從這一反思性而有的。黑格爾把反思（Reflexion）其光學上之意思與理論思惟上之意思等同起來，把在本質中所具有之反思，與在光學中之反映或反射²視為同一，即在反思中，如在光學之反映一樣，思惟不再停止於一事物之表面，而只視這一表面為現象而已，為呈現而已，因而更求索其內在隱藏著的真正的自身，即本質。這作為一事物其內在真實性的本質，非對立這在現象體現言之事物，而應是與其相關連的，換言之，本質只有在表現為現象時，才証實其為真正的本質，故本質與現象，不應視為單純的對立關係。這在本質之反省性中回返於自身，即「同一性」（Identität）。（§ 113）這本質之同一性，首先表現為（呈現為）與存有相關連起者，而此時之存有，是作為一外在者而言的，亦即作為一非本質者而言的。而此時之本質之所以為本質，正是由相關於此非本質者而始為本質的。本質故含藏否定性於其自身之內，即含藏這指向非本質者於其自身之內。而這非本質者，是作為其自身之假像而呈現的。這一自身作為假像之呈現，即一自身與自身之區別³。這一在差異中區別出來者，是與這同一者區別開來的，換言之，因本質是中介者，故這在差異中區別出來的，是作為存有之直接性而呈現之同一者。因而在繼後之辯証發展中，這辯証發展將呈現為一種直接

¹ 作為自身，故是本質，但作為呈現言，故是假像。

² 由於反映，故始有映像或呈現與假像。從這裡，呈現與本質才結合起來。

³ 差異（das Unterscheiden）。

性與間接性（中介性）二者之間之聯結。而在這樣的關係中，自身既是一他者所映現者，而自身亦是映現在他者身上者。因而在這階段中，存有呈現為一「反思存有」¹狀態。（§ 114）這在映現或自身反思中之同一，非在同一律中 $A=A$ 時之抽象之同一。抽象之同一只是在直接下之同一性，但非在反思中自身與自身之同一，如說上帝是同一，或言自我意識是同一那樣。這時之同一性，是揚棄了直接性後所言之同一，因而實包含了差異性在其內而言的同一性。故如在映現中，或在反思後始出現之同一性那樣。黑格爾稱此為「與自身同一」（Identität mit sich）（§ 115）。當本質否定其自身或否定地自身關連於自身時，因而否定其自身之所是時，這即「差異」（Der Unterschied）。（§ 116）這差異我們已說過，在本質之為本質時，即在區分出本質與現象時，已必然在本質之自身同一中含有。本質與其現象中之映現，既同一亦差異。差異性首先呈現為直接之差異性——「差別性」（Verschiedenheit），即在這差異中，各是其所是而不同於對方，這對方因而只是外在的。其間之差異，是透過一第三者之比較始達至的。在這比較關係中，若差別者同一，這即「相同」（Gleichheit），若不同，這即「不相同」（Ungleichheit）。以相同或不相同言這一差別性，是為說明其二者之差異為外在直接之差異故。（§ 117）相同出現在不同事物中之同一處，而不相同則是不同事物之間之關係。無論是相同抑不同，都是兩者映照在對方身上而發生者。相同與不相同往往彼此涵蘊著，故在類同事物中見相同性，或在不同事物中見其不同性，沒有什麼不可思議的地方，而只有在不相同事物中見其相同處（異中之同），或在相同事

¹ “...ein Sein der Reflexion...”。

物間見其不同處（同中之異），因而突顯出相同與不相同兩者之涵蘊關係者，這才是真正有意義者。（§ 118）在這一相同與相異相互涵蘊著的關係中，我們由外在之差別性這一狀態進展至另一差異性之狀態。在這新的階段中，由於相同與相異相互涵蘊著，因而此時之差別性或差異性，再非外在的，而是本質的，即在自身中的。在自身中之差異性是說，這時之差異，非只是偶然外在之差別，而是對立起來之差異。也只有對立起來之狀態中，才有本質性之差異可能。這本質性的差異，體現在正面性（das Positive）與反面性（das Negative）這關係上。在一物之自身同一中，這物與另一物之本質差異表現為這一物於其本質之正面性中，同即為不是其反面性，而另一者對它而言，正是與它差異者，而這時之差異性，又是以一正不同於其自身¹之正面性而言者。換言之，差異性是這正反兩面之差異性，是一即不能是另一，是此即不能是彼。各作為自身時正不是其反面，亦因而由自身之本質，映照著反面者或對立面者之本質。對立面非任何一物，而是其特有之對立面，從其本質所決定著的對立面或反面。這同於說，各自之自身，亦由其對立面所決定著，是在這一正反關係而決定著的。這樣的差異關係，即「對立」（Entgegensetzung）。（§ 119）所謂對立，指的是在某物自身內包含有自身與其反面之事物。這包含是說，正面者與其反面者一方面是各自獨立的，但另一方面，兩者又與其對方作為對立面而言是相關著的，因而實包含對方於自身內。這雙方各在其自身是同一的，但亦各是為己的，因二者都對其對方揚棄故。這相互對立或矛盾的關係，在「根據」（Grund）中始得到解決。（§ 120）所謂「根據」，即包含有一物之一切同一

¹ 即第一物之自身。

性與差異性在內之整體。而之所以有此根據，因一物之所以為此物，非單純在其同一性的本質上，非單純就在其正面性或反面性之自身同一上。我們從上面已看到，一物之所以為自己，是因為它必已包含其反對方於其內，亦於反對方中包含著自身。這種包含對方本質於自身內之關係，即根據。所謂根據，即言一物之存有，是在他物之內的，這時之他物，指的是與它同一，亦是它的本質者。這樣的他物，即此物之根據。所謂根據，因而實即一物含有他物之本質及其一切同一性與差異性於其內者¹。（§ 121）從一物之根據，給出一物之「存在」（Existenz）。從上面，我們可看到，本質揚棄其自身而為根據。而從更大角度言，這即本質揚棄其自身之為本質這過程之一環節。所謂本質，是在呈現中之自身中介者。即非在現象體現之直接性下，而是在這現象呈現背後，構成一事物之所是者。這一在現象背後，即中介之間接性，非現象之直接性。從辯證歷程言，若本質對其自身揚棄，這樣的揚棄必然體現為本質對自身之作為中介這一揚棄，因而是返回直接性之一種過程。但此時之直接性，不可能再是存有領域中之直接性，而只能是一種中介化了的直接性，即一種由揚棄中介性的行動所構成的中介化了的的一種直接性。換言之，既非單純的直接性，又非因而是間接性，而是一種在揚棄間接性後而得之直接性。這即「存在」。存在無論是從本質至存在抑或由根據至存在這樣的過程，存在作為眼前之直接性，都是已受到本質與根據而中介化了的，只不過，此時之本質與根據，揚棄了其自身之只為本質與根據，而更進為存在而已。（§ 122）若我們不從本質而只

¹ 根據，或充足理由，因而是針對一事物之本質及目的終極而言的，非只是任何理由而已。

從根據這角度言，在這階段中之根據，是從一物以他物作為其本質這方面言的。而這樣的根據，只是在物物之間而言之根據而已，非從在其自身及為其自身這樣的根據而言的。這在其自身及為其自身義之根據，是一作為一切事物最終目的而言的根據，故是具有確定內容並且亦為產生一切事物而言的根據。在這裡，根據只是物物之間的、形式上的，非內容上的，亦非在其自身及為其自身的。這一在物物間而言之根據，因而也其實只是從相對於一物之存在而言之根據而已。所謂根據，因而是從作為一物其存在而言者。這樣的根據，故非從最終目的而言的。故無論從本質抑或從根據言，其結果均為存在。而從辯證之總的歷程而言，所謂「存在」，實是相對於「同一性」、「差異性」、「本質」、「根據」等在純粹反思中之設置之概念而言的。若「同一性」、「差異性」、「本質」、「根據」等為反思之純粹確定性，那麼，這樣的反思之純粹確定性之反面，即為存在。存在即在自身反思與在他物中之反思¹之直接統一。（§ 123）存在是一種直接性，是全部存在事物之不確定的總體。在其中，物物都是反思過的，換言之，非直接之存有。在存在中，物物由其本質故與他物間接地關係著，相互間都在根據與後果（Gründen und Begründeten）、互為映照、互相依賴、互相相對等關係中。換言之，即在本質與根據這物物相對之關係之在存在中落實下來之狀態。在存在中之一切都是後果，亦是根據。而具體地統一此本質或根據這一面，與存在這另一面者，即為「物」。（§ 124）從哲學史之發展或從日常一般觀點言，物固然是先行於存在與本質的，因本質也只是物之本質而已，而存在之為存在，則是由相對於本質這類概念始有的。但從黑格爾之處理，

¹ 即本質及根據。

我們反而可清楚看到，在精神歷程過程中，反而是現實具體之事物辯証地後於抽象之哲學概念的。如在這裡，是先有本質與存在等概念，後始有物這概念。因而非由有物而至有本質，而是由有本質而始有物。同樣，非先由有物始有所謂存在，而是由有存在始有物之概念。這是說，在「存在者」與「物」這兩概念之間，「物」這一概念是多於「存在者」這概念的。前者故更具體，從意思上包含更多。這同樣是為什麼「物」這一概念在意思上所包含的較「本質」這概念為多。所多出的，正在於在存在中而言之物，是多於非在存在中之本質的。在本質世界中，物物（本質性事物）固然在對方內相互映照，因而構成我們所說過的相互關係著的、互為根據與後果的、互相依賴、互相相對的一種世界。但在這樣的世界中，這些本質物仍只是具有本質性之特性而已，仍未有偶然之屬性。這在本質外仍從存在中擁有種種偶然屬性與特性者，即為「物」。從這擁有關係言，此時之物，始是一從具體而言之物自身，即除了具有本質外，這物由其特殊所擁有之特性言，為一具有自身而特殊的物。從這點言，「物」不但在意思與內容上多於「本質」，它亦多於「存在者」這一概念。後者只說到存在而已，仍未有這在存在中而言之自身，仍未有這在存在中具體之擁有性，因而把存有之內容轉化為在存在中可擁有之特性（Eigenschaften）言。物是一總體，是根據（及本質）與存在之一切確定性之總體。但這物之總體，又是作為一（物）體（in Einem）而言的¹。也因為是作為一物體而言，故其所有之確定性，是作為其所擁有之確定性（特性）而言的。這些確定性，亦因而是被物所擁有、環繞於物而言的特性，為物所擁有之特性。其關係為擁

¹ 物因而是一確定的、具體的物：“ein bestimmtes und konkretes Ding”（§ 125）。

有。(§ 125) 物故為擁有性 (Haben) 之本。非由於有物故有擁有，而是由有這擁有關係故有物。物即此擁有關係之體現，非因物故始有擁有之可能。擁有亦於此而取代存有。(§ 125) 為物所擁有之特性，如同物之存在那樣，也是自身同一、獨立的，並可脫離與物之聯屬。雖然如此，這些特性作為只是物立之特性，它們本身不是物，而是附屬在物之具體性上之抽象之確定性，即「質料」(Materien) (§ 126)。這些獨立的質料，作為附屬在物身上之確定性，是物性之此在，即物其持存性 (das Bestehen) 所在。物透過質料而反見其自身，因而其存在，非從其自身言，而是從質料之存在言。因而物，從這角度言，反而是質料之外在聯結，把不同質料表面地聯系起來者。(§ 127) 質料作為質料，各在其自身時，是彼此間相同的，其差異性因而是外在的。換言之，這區分質料間之差異者，即為「形式」(Form)。質料之間這一聯結性，不同質料之可結合為一質料，表示它們是無分別性的，因而在存在中是同一的。其反面，即在存在中構成差異之確定性者，那作為質料之外在關係者，即形式。如同質料一樣，這形式也是存在性的，亦是一「總體」(Totalität)¹。(§ 128) 質料與形式因而構成物之兩面。這兩者各是獨立的，亦是總體的，即構成一物之為一物之全部。質料作為物之總體，包含形式於其內；而同樣，形式作為總體，也包含質料於其內，故為質料之確定性。從這點言，形式與質料是關係在一起的，二者因而也是差異的。(§ 129) 物這既作為形式之總體，又作為質料之總體，本身是一種矛盾。質料只是形式之質料，但另一方面，所謂物，也只是由獨立的質料所構成。物這在存在中之本質，從其與形式與質料之關係可見，

¹ “Totalität”一詞我們視需要，或譯為「總體」，或譯為「整體」。

是自身揚棄自身者。這在存在中本質之自身揚棄，即為「現象」(Erscheinung)。(§ 130)「本質必須呈現。」¹這裡所謂的「呈現」，並非只是說在存在中之持存，而反而是說，連存在都必須轉化為一現象義之存在言。我們在討論康德時說過，康德是在哲學史傳統中第一個重新確立現象之哲學家。對現象之肯定，黑格爾更是。所謂現象，非言在此現象背後仍有所謂本質之存在，若是如此，這現象仍只是一種次等而無真理理性之存有狀態。黑格爾在這點上對康德之現象之理解仍是不正確的。以為康德在現象背後仍堅持一物自身之說。這點我們說過，實非如此。在黑格爾本身之思想中，有關現象這一看法，與康德實是一致的。這是說，現象非由背後仍有物自身或本質而為現象。對黑格爾言，現象本身就直接是本質之呈現。這呈現是本質之揚棄其自身之在其自身這一狀態，而以一直接性狀態呈現者。而這有兩方面：本質之作為「在自身之映現」(Reflexion-in-sich)言，其揚棄自身而轉化為直接性時之直接性，即為質料之持存；而本質若從作為「在他者中之映現」(Reflexion-in-Anderes)言，則此時之直接性為持存之自身揚棄，即形式²。在這本質之自身揚棄而成為質料與形式這呈現過程中，本質再非存有，再非從定在狀態之存有言，而是一在發展中者，這在發展過程中之呈現，即為現象。即本質之呈現，而此時之本質，亦只是在呈現中之本質，非在現象背後之本質。這在呈現或現象中之本質，即質料與形式。本質是存在中的本質，在存在中的。而此時之存在，因是本質之呈現時之存在，非只是物

¹ “Das Wesen muß erscheinen.” (§ 131).

² 因上面說過，形式是質料之反面，是質料之確定性，質料由無差異性至在形式之確定中產生差異，這是質料（在自身持存者）對自身之揚棄。

物之存在，故為現象。現象從這意義言因而是高於單純存在的，因此時現象之存在，是本質其呈現時之存在。從這作為本質之呈現言，現象故是真理性的，非假像性的。¹（§ 131）在現象中事物之呈現方式，為對持存者（質料）之揚棄這一方式進行，這被揚棄之持存者，只是形式之一環節。形式視質料為其確定性之其一。質料因而以形式為其本質，而這作為質料之本質之形式，仍只是在現象中之事物，因而仍是在現象之進程中的。這現象無限之進程，由持存者之被揚棄為形式而有之進程，因而可視為那不持存者（形式）之進程。但因形式實是質料之聯結，因而朝向形式這一現象進程，可被視為朝向形式之統一之過程，因而這無限進程，亦可視為一整體，換言之，現象之進程即一現象世界（Welt der Erscheinung），一有限的（本質性反思）現象整體世界。（§ 132）形式本不是持存者，質料始是。但當現象之進程被視為是朝向形式而前進時，而此時之形式又是作為現象之整體而言時，形式因而可視為是現象本質性之持存。這樣的形式，即內容（Inhalt），即現象界之內容。而從現象為一發展中事物而言，這作為現象全部內容之形式，也即現象之法則（Gesetz）。但從形式之作為不持存者這方面言，即作為質料之外在形式確定性這方面言，形式又只是現象之否定性，即現象進程動力之否定性。此時之形式，相

¹ 黑格爾這現象之意思，是回復到在柏拉圖或先蘇哲學家前，古希臘對「現象」原初之理解。像柏拉圖便從摹倣關係理解現象，因而視現象為不真實者。黑格爾從本質之呈現言現象，故始重立現象之真理性。康德之重立現象，雖已確立現象之真理性，但這非從古希臘之呈現這意思言，因而現象在康德中，雖然是真確的，但我們曾指出，這現象之真確性仍只是經驗知識之真確性，非對等形上義之真理性，康德雖然在美學中力求現象這一對等形上義之真理性，但始終未能如黑格爾那樣，能再次直接把現象視為本質之呈現，而無傳統形上學視現象為假像這意思。本質非在現象之背後，而直接就在現象中故。此現象之直接性之意思。

對於內容而言，是外在的、變化不定的。形式故或就是內容，或可視為在內容外，與內容無關時之形式。本質地言，形式即內容，內容即形式。唯獨從現象之外在性觀時，形式始與內容分離，而為外在偶然者，似與內容無關者。（§ 133）形式這兩面，作為與內容本質一致，又作為與內容無關之外在形式，其結合或統一，即為「關係」（Das Verhältnis）。問題出在，形式一方面是存在其持存之確定性，因而對這樣的內容而言是外在的，但這形式之外在性，又是從另一方面言，對內容而言本質性的，因而這形式之外在性，可視為現象之本質樣態者。即這現象內容所具有之外在形式，即為現象其內容之持存性之本質性環節，這持存者，因而連結其環節，即連結這種種外在形式。因這持存之內容即為現象世界之整體，故這時之現象世界，體現為一關係世界，即現象內容作為整體與外在形式作為現象之部份這一種關係。（§ 134）內容於此為整體，而形式（外在形式）則為這整體之部份。內容由其部份而持存。現象呈現為整體與部份這一關係，即內容包涵種種形式於其內這一關係，這時，形式是既作為其部份，亦作為其對立面而言的。同樣，整體亦是部份之對立面。而部份相互之間，則是獨立及相互差別的。（§ 135）在整體與部份之間，實有一種辯證關係。整體首先是部份之整體，而部份又是整體之部份。但從另一角度言，整體又非部份之整體，因整體非只是部份之總集而已，如一有機體非只是其各肢體之總集那樣，此時，這有機體之整體，是多於其部份者。因而除非我們說，一整體是其部份所構成之整體，否則這整體是無以等同其部份的。但這樣說時，其實也只是在說，整體等同整體而已。當整體不直接等同其部份時，部份同樣也不等同整體。如是而部份實在整體之外，而非單純作

為整體之部份。整體與部份這兩種相反之關係，其辯證之統一因而即在：整體對不作為其部份之部份主動地涵攝於內，或換一種說法，整體於涵攝這些外於其自身之部份時外化其自身。黑格爾形容這一外化為整體之拒斥自身這一否定關係，也由這自身拒斥自身，把在他者中之映現引回自身中。這樣的過程，黑格爾稱為「力」及其外化過程（*die Kraft und ihre Äußerung*）。（§ 136）力即這外化過程，力這外化揚棄了兩方之差別而返回自身，這即所謂力量。力即使這在其外者與自身同一，因而作為關係言，在力這關係中所揭示的，即「內與外」（*das Innere und das Äußere*）。（§ 137）內與外構成現象之兩面。內作為形式，為在自身中映現時之空洞形式，而外作為形式，為在他者中之映現時之存在。這兩者之同一性，即內容。換言之，兩者實具有同一之內容者。內與外分別為這同一內容之兩面形式而已。在力這統一下，二者構成同一整體，而這統一使兩者即內容本身。（§ 138）內之內容與外之內容是同樣的。內怎樣，外亦怎樣，反之亦然。因而從最廣之層面言，現象（外）所呈現者即為本質（內），而本質（內）所是者，即為在現象（外）中呈現者。本質與現象、內與外因而是同一的。（§ 139）若從內容言，內與外為同一，那麼，從單純之形式言，內與外仍然是對立的。此時，內即自身同一這一抽象狀態，而外即單純的雜多性或實在性這一抽象狀態。（§ 140）因此，這內與外之同一與這內與外之差異更進一步之統一即為「現實性」（*Wirklichkeit*），即形式上不同之內與外，在內容中達至同一性，如同內實現在外而為現實地真實那樣。現實性因而為內與外之最高統一。從辯證之關係言，力之外化使內設置自身在存在中，因而達至內與外之同一。這內揚棄其自身而轉向外，及外之等同內，

即「現實性」。(§ 141) 現實性即本質與存在、內與外之統一。這統一是作為直接性呈現的。現實之事物同即是本質性事物，而於其作為本質事物時（內），只是因它正是在直接外在存在中者（外）。(§ 142) 在這 § 142 之「說明」中，黑格爾對全部之前之階段作了一極總結性的結論。在這總結中，黑格爾把之前之辯証階段分為三：存有階段、存在階段，及至此之現實階段。這三階段之劃分，都是從直接性這向度而作之三階段劃分。存有是未經反思之直接性¹，存在則是在反思下的存有狀態，即存有與反思之統一²，而現實則是這統一之設置狀態³。在存有階段中，事物轉化為其對方，轉化為另一事物。在存在階段中，事物即作為現象呈現，這時，事物再非直接轉化為其對方，而是由根據回到根據這樣的過程⁴。而在現實階段中，因事物已轉化為關係，故再無轉化於其對方而消逝這種狀態，也非由根據回歸根據這狀態⁵，而是自身與自身之一種關係狀態，這關係，為自身與自身之表現，外在性為內在力量（Energie）之表現，其「此在」為自身之呈現，非他物之呈現。在現實階段中，就連本質都作為直接存在事物而體現，因而是具體的。(§ 143) 在其中的確定性，由於是力其設

¹ 即質、量、尺度等事物。

² 如本質、同一性、差異性、根據等反思事物。

³ 這是說，在現實這一階段中，過去之一切範疇，作為現實中設置之範疇，其實只是假像性的。設置是在思想理路【思想之二元對立性所形成之必然理路】之必然性下，所形成的一種虛擬存在。在設置中，反思性之事物是被視為存在的，但這存在非真實的存在，故只是一種設置之存在，一種假像性之存在狀態。在現實這一階段中，因一切都來源於力之呈現與外化，故都為種種設置起來之範疇。故仍非如概念這一階段真實。

⁴ 如由本質至現象，現象回歸於本質。

⁵ 力及其外化過程並非根據回歸根據這樣的歷程。

置性的呈現與發展，因而都是作為假像而被確定下來。¹首先作為自身映現之「同一性」言，現實性體現為「可能性」(Möglichkeit)。可能性基本上是本質的，但在這階段中，作為首先對立現實性之具體性言，可能性呈現為抽象的與非本質的本質性。這可能性，實對等以前範疇中之「內」，差別只在於，在現實中，這「內」被設置為「外在的內」而已，即「可能性」。可能性即如「一切不自相矛盾的都是可能的」這一原則那樣，沒有涉及任何具體內容，因而只是抽象的。(§ 143)相對於這可能性而言，現實中之事物這時只呈現為如可能性一樣，非本質之事物。這從現實事物方面對應及對等於可能性而言者，即「偶然性」(Zufälligkeit)。偶然性實即可能性而已，一者從現實之「外」言，另一者從未實現時之「內」言。偶然性之為偶然，往往取決於他物，由他物之存在決定其自身之是否存在。(§ 144)可能性與偶然性兩者嚴格而言，其實只屬現實事物之外在性，非現實事物之本質必然性。可能性與偶然性均只從現實事物之內容言而已，特別是從這些內容之是否存在言，可能性從存在之是否可能言，而偶然性則從存在之偶然言，兩者都只是此現實內容之片面的形式。(§ 145)從可能性與偶然性所構成的現實性之外在性，是因為偶然性只是另一事物的可能性而已，而可能性也只是另一事物之偶然性而已²。因這兩者都是從現實事物之存在言，故偶然性與可能性同為一事物(另一事物)其存在之「條件」(Bedingung)。(§ 146)事物各互為條件。若從這條件之連鎖關係所構成的整體言，這即為一條件連鎖

¹ 在這現實階段中，我們實可看到，其中出現之事物，都全是以前階段出現過的事物。差別只在於，在這現實階段中，一切都從現實具體性這角度而觀而已。

² 或只是一事物之另一種偶然性而已。

之圓圈 (Kreis)。故從這樣的相互條件之整體性言，這時之可能性，即為「真實的可能性」(die reale Möglichkeit)。從這一真實可能性所構成之連鎖關係言，這現實內容之整體呈現為一必然之整體，即由「事情」(Sache)¹相繼發生時之「事實化」²(Tätigkeit)之整體所形成的現實之必然性³。這在發展中之現實，在一切內與外，及條件與假設之全部統一下所達至之現實，即「必然性」(Notwendigkeit)。(§ 147) 在 § 148 節中，黑格爾總括必然性之三個環節為：條件、事情，及事實化(過程)這三者。條件相對於事情而言，是外在偶然的，但作為事情之質料而言，即事情之內容，因而條件實已含有全部內容於其自身身上。事情由於條件而得到其外在存在，得到其內容之確定性之實現。從這點言，事情以條件為依據，並從條件而產生。至於事實化過程，其之所以可能是由於條件與事情而可能的。事實化過程即將條件轉化為事情這一過程，亦即給予事情其存在之一種過程。這三者所構成的獨立存在，雖然從整體言為必然的，但畢竟這只從事情整體而言之必然性，仍只能說是外在地必然而已，而這單純作為事情整體的外在必然性，也構成事情之限制所在。(§ 148) 這事情整體構成之必然性，是一整一並與自身同一的必然性，因而是一充滿內容之本質。其中之差異性，是作為獨立的現實者而呈現，因而這同一者呈現為一對這些差異性揚棄之絕對之事實化過程。在這過程中，直接者被揚棄而為間接者，而間接者亦被揚棄而為直接者。這自身涵接即必然化過程。這一必然化過程，故是基於條件

¹ 「事情」或「事物」。我們將隨著文義而選擇其翻譯。

² 事實化過程。

³ 在一切條件均具備這狀態下，事情必然會發生，這一必然發生性，即「事實性」。

之偶然性與事情及事實化等根據而形成的。從條件至事情之必然過程中，事情如返回其自身一樣，因而條件再非其條件，而顯得如無條件那樣。因而在這自身回返於自身之過程中，必然性成為一無條件之現實性。這無條件性表現為：必然性之所以是如此，因一切（事情之）情況均如此。它是如此，因它就是如此。這必然性之無條件性在此。（§ 149）從以上所言之自身返回自身這一關係這角度言，必然性首先呈現為一絕對之關係。在這自身關係中，這過程自身揚棄而為一絕對同一性。這一絕對統一性，即「實體」（Substanz）。實體既否定單純內在性這一形式，因而設置自身為現實性，但同樣，實體亦否定這單純外在性本身，因而把單純現實中之外在性視為「偶性」（Akzidentalität）。偶性相互過渡。而在這過渡中之實體同一性，即「形式之（事）實化過程」（Formtätigkeit）¹（§ 150）。實體既是偶然事物之總體，也是這些偶然事物之否定，因而實體即一絕對力量，亦是涵攝一切內容之總體²。實體性即形式之絕對（事）實化過程（absolute Formtätigkeit），亦是必然性之力量（die Macht der Notwendigkeit），一切內容只為其環節，而這一過程，也即形式與內容之相互轉化。（§ 151）作為自身關係於自身之力量，實體即一在現實中之關係。正如必然性之第一種形式為實體，必然性這時之第二種形式即為「因果關係」（Kausalitätsverhältnis）。（§ 152）實體作為對反其過渡於偶性言，是一「源始的事物」（ursprüngliche Sache），即一獨立地源起之事物——「原因」（Ursache）³。但作

¹ 從形式與內容這組概念言時，實體屬形式這一面，猶如內外時之內，即本質面。因其為在現實中之存有，故為形式之（事）實化過程。

² 有關力這界定，見前§ 136。

³ 原事物。

為自身揚棄而轉向其反面之現實性時，這原因亦產生出一「效果」(Wirkung)，一現實性。這效果透過這樣的過程，亦是必然的。不過，在效果中，原因之源始性被揚棄了。由於原因與效果各是有限而獨立的，因而原因也可視為為效果，而更求其原因(另一原因)。如此而由果至因，是一無窮過程。而同樣，果因與因同一，故果亦可為因，這由果作為因而有其果之前進過程，亦同樣是無窮的。(§ 153)原因與效果之獨立性，使效果亦可為一實體而存在，即在其身上產生效果的實體。作為效果，這實體是「被動的」(passiv)，但作為實體，又可是「主動的」(aktiv)，這在被動性中之主動性，即「反應」(Reaktion)，即對第一個實體(原因)之活動(Aktivität)之揚棄。而第一個實體也同樣作出反應，對另一實體之活動有所揚棄，因而這一因果關係，過渡為「交互作用」(Wechselwirkung)。(§ 154)由這一交互作用關係，因與果同樣是主動被動的，因而源始性與因與果相互之設置性¹，亦等同為一。作為兩個原因，或作為原因與效果這差異性之區分，從概念言，因而是空的。作為在其自身言，因即是果，既在果中揚棄自身之實體性，亦在這果中使自身成為獨立的原因。(§ 155)這一因與果在自身中之統一性，同時也是為己的。因這整個交互作用均是原因本身自身設置的，而這設置，也就是原因本身之存有。在原因與效果之間之再無區別性，再不只是概念上或在其自身中，而是在交互作用中，相互對對方設置之揚棄。在源始性中被設置有效果，源始性也因而被揚棄；並且，原因主動之行動，也變為反應作用。(§ 156)至此，從本質所發展出來之必然性，那

¹ 即果為因之設置，而因亦為果之設置。作為設置，二者都是從概念之現實虛構性而言的。

在現實中內與外、條件與假設之全部統一下所達至之必然性，在這交互作用轉化為自身與自身純粹交替關係時，轉化為真正的必然性。即構成必然性內外之兩方面，再非一外在的對立，而是一自身與自身關係所產生者，換言之，這時之必然性，是內在地、自由地必然的。內在是說，這時之必然性，是獨立的。一切必然性，都在這獨立性下設置起來，實體從此就直接是這設置，即透過因果性及交互作用所達至之一種設置之獨立性，這獨立性也因而是一無限的自身與自身否定的關係。在這否定關係中，自身與自身之差異化或中介化轉變為現實事物相互彼此間獨立之源始性。（§ 157）這樣的必然性，即「自由」（Freiheit）。而這時之實體，即「概念」（Begriff）。在這自由或概念之獨立性中，這自身與自身之排斥演變為獨立的區別事物，而其自身始終在自身內與自身交替而已。自由與必然性於此是同一的。（§ 158）而從整體環節而言，存有階段之外在直接性，與本質階段之設置之現實性，在概念這階段中，轉化為獨立的、在自身內的映現。這即概念。在概念之思之中，必然性得到解消。在這解消中，概念並非逃到抽象性內，而是透過必然性之力量，使現實事物相互聯結起來，又把這一切視為自身之存有，為自身所設置的。從作為為己存在者言，這即「我」（Ich）；就其發展為整體言，即「自由精神」（freier Geist）；從感受言，即「愛」（Liebe）；而作為享樂言，為「至福」（Seligkeit）。（§ 159）

第十章 馬克思形上學研究

思想之假像性：思想形態

從有關黑格爾之討論中，我們可以看到，哲學之問題及最高理想：主客體之統一或種種可能對立之統一，縱然只是透過概念與概念間之理念性統一而達至，但仍可算是全面地達至了。黑格爾雖非在事物層面而只是在事物之概念層面進行統一，但畢竟是統一一切了。黑格爾可說是為了哲學真理之理想而放棄了全部現實真實，縱然在明顯之思惟之假像性下，縱然已知思惟之假像性，但仍維護這樣的假像，在理解與辯證階段之上，更立一思辨之真理階段，以思辨之統一統一一切。面對黑格爾思惟這樣之假像性，甚至，面對這透過黑格爾而見之思惟本身之假像性，應怎樣反應？

對黑格爾哲學之突破，可從三方面切入：一為從思惟本身之假像性問題，二為從人之問題，三為從現實事物之真實性（物之真實）這問題。費爾巴哈及青年黑格爾派先行於馬克思而從人之問題對立黑格爾之絕對精神，這確實構成馬克思之前提，因在我們當代，就算對立黑格爾及哲學思惟之假像性，仍不會如馬克思時代那樣，從人這角度著手。故我們可這樣說，從人之問題切入，

這是馬克思時代的切入點，尼采與佛洛伊德在這點上與馬克思是共同的。而從有關思惟之假像性這問題切入，這是對立黑格爾之一切哲學家共同之切入點，至今亦然。而從物之問題切入，這則是純然馬克思個人自身之切入點，既非馬克思同代的，亦非我們當代的。故有關黑格爾哲學時這三個切入點，第一種切入法為黑格爾後所有哲學之共同方法，第二個切入法為馬克思同時代的切入法，而唯獨第三種，則是馬克思個人自己的切入法。人這在馬克思時代之問題，在馬克思思想中漸漸淡化為背景。非馬克思不再重視人，而只是，其理論不再以對人特定之分析為對象而已。構成馬克思思想之核心，因而一為思惟之假像性問題，另一即為物之問題，前者是一有關黑格爾之普遍問題，而後者則為馬克思個人思想之問題。

黑格爾雖然表面上已達到一前所未有的整體或總體¹，但細想之下，實是不然。我們頂多也只能說，黑格爾所達至之總體，只為西方哲學概念之總體。我們說過，黑格爾之所以能總體地面對一切概念，這是因西方思想本身是二元地形成的。這思惟之二元性，雖然對我們今日而言是思惟難於擺脫的、不得已的假像，但對黑格爾及對馬克思言，問題仍未即從這裡發生。正反兩階段，就算對黑格爾言本身非真理，然在他眼裡，這兩階段始終是必然及必要的。一方面由於西方思惟事實如此，故真理亦自然如此，而另一方面，這正反之辯證階段，是思辨之統一真理所必需的，從這必需性言，雖其各自自身非真理，但仍是從整體最終言為真理性的。而對馬克思言，雖然黑格爾之思辨統一階段為虛假的，但馬克思自己仍沒有視正反這二元性為虛妄。甚至，馬克思自己

¹ 「真理就是整體」 “... das Wahre (...) als Totalität ist...” (§ 14)

仍因而肯定辯証法，非從正反合三階段言，而是單從正反這兩辯証階段言。也因為馬克思只從思辨之假像性而非從思惟二元性之假像言，故當他批判黑格爾思想及哲學思想之假像性時，是只針對這時之思想之視自身為真理，並以為自身能獨立在現實生活外而掌握全部真理這一點。而這一思惟作為精神及概念時之獨立性，這樣的思惟假像，其反面之現實生活或物質生活，因而對馬克思言，為唯一真實的。換言之，思惟與現實生活這二分，在馬克思中，只是反倒過來而已，仍然是二分的。類似這頭足倒置之比喻，在馬克思之文字中，處處可見。故對馬克思言，在思想中之辯証，只是現實中辯証之反映而已。思惟與現實生活，始終仍是對立著的二分世界。如是，馬克思如何批判思想？或更正確地說，馬克思如何能批判思想？這問題實非那麼簡單的。原因在於，無論我們最終以什麼為最真實，真理最終仍必須透過思想始能肯定。若人類無法站在自己思想外而反觀自己思想之是否真實，那馬克思怎樣可能批判思惟本身？以往哲學批判其他思想時，只是批判思想之某種形態或誤用而已，非批判思想本身。但我們從對黑格爾之討論中看到，在黑格爾之後，當哲學對思想進行批判時，這再非批判思想之某種形態，而確實是批判思想本身。因而這樣的批判，如何能真？就算如馬克思在〈關於費爾巴哈提綱〉中說：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界」，但始終，馬克思仍只能說，一切假像與錯誤，只能「在人的實踐中以及對這個實踐的理解中（in dem Begreifen dieser Praxis）得到合理的（或理性的 rationelle）解決」¹。真理仍是必須透過理解甚至透過理性的，馬克思也無法例外。問題因而仍然是，馬克思怎

¹ 〈關於費爾巴哈提綱〉。

樣能批判思想及其假像性？馬克思這一困難，一方面由於他是這樣的批判之第一個先驅¹，而另一方面，更是由於他以物質之現實生活為唯一真實，因而已把自身完全排除在思惟及其真理性外，因而格外顯得矛盾。固然，對思想本身進行批判，無論是那一種立場，都是困難的。只不過，由於馬克思反倒過來，站在物之立場上直接否認思惟，故更顯得矛盾而已。馬克思是不能靠盲目地肯定在理論思惟或理論實踐外之其他實踐為唯一真實而藉此批判思想本身之真理地位的。故對這樣的思惟真理之批判，唯一的方法，就只有在證明其為假像而已。不只是證明思辨真理是錯誤的，這仍不足夠，而是必須證明這樣的真理是一種假像。全部困難就在這裡。

若我們再一次從馬克思之觀點，重述這其中之問題的話，我們可這樣說：對馬克思而言，真實發生的，因而唯一具有真理性的，是現實物質生活中之事情。若人類在這樣的現實中而有所虛假，無論這虛假性是從人類勞動活動之異化，抑從資本主義的剝削而產生，甚至從更大的角度言，由生產力與生產關係之矛盾所形成在存在上之虛假性，這一切存在上之虛假性，其唯一改變之方法，只能透過實踐（革命實踐）而達至，是不能靠任何其他途徑而達至的。特別是不能靠思想上之改變或變革而達至的。從這現實問題之角度言，現實本身之真理性，是不能透過思想上之真理性達至的。若我們重讀〈關於費爾巴哈提綱二〉²，我們可以清

¹ 盧梭只是批判人類文明歷史之事實，非從批判思想本身而言。對思想本身進行批判，並視之為假像，這確實始於馬克思。

² 「人的思維是否具有客觀的真理性，這並不是一個理論的問題，而是一個實踐的問題。人應該在實踐中證明自己思維的真理性，亦即自己思維的現實性、力量，¹ 和自己思維的此岸性。關於離開實踐的思惟之現實性與不現實這一爭論，是一個純粹經院哲學的問題。」（“Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche

楚看到，馬克思之所以可無視於思惟在真理性中本有之特殊地位，而把真理單純視為從實踐中建立，原因在於，所謂真理，對馬克思言，即「現實中之力量」，換言之，那在現實中具有改造性之力量者。真與偽，都是從現實上之真實性言。馬克思之唯物理論，因而並非理論對立理論，而是更根本地，一種真理對立另一種真理，亦即，現實之真理與思惟之真理這一對立。對思惟而言，現實所構成的，也只是事實而已，真與否非因其為現實而真的，甚至之所以有真理問題，正因人類所欲追求之真理，非現實之所在，亦往往與現實背道而馳。而對這樣的思惟真理而言，像馬克思所言之現實之真理，因而更非真理性的，特別由於這現實真理否定了一切人類思想與心靈之真理性訴求故。因而若相反從馬克思之立場而言時，除非我們有方法說明思惟其真理性之假像，否則無以能單純肯定現實之真理性的。

我們都知道，馬克思從很早期便已知曉並從事這思惟之假像性問題。這問題與政治經濟學之研究與論述，貫穿著馬克思全部思想。馬克思之唯物論¹，我們在這裡不再重複。²但對下層的政

Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scholastische* Frage.")

¹ 馬克思只用「唯物論」一詞，沒有用「辯證唯物論」這樣的名稱。

² 馬克思之唯物論，在1859年之《政治經濟學批判·序言》中，最是簡明扼要地總結了。其文如下：「法的關係正像國家的形式一樣，既不能從它們本身來理解，也不能從所謂人類精神的一般發展來理解，相反，它們根源於物質的生活關係，這種物質的生活關係的總和，黑格爾按照十八世紀的英國人和法國人的先例，稱之為“市民社會”，而對市民社會的解剖應該到政治經濟學中去尋找。（…）人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識

治經濟學之分析，與對上層思想假像之分析，實是一體兩面的。而若思想本身是假像性的，這當然不再能單純從思想本身說明，而必須從政治經濟學或物質生活說明，但這樣作時，思惟實踐與物質生活這形上學二分，始終仍是存在著的。¹不只在馬克思唯物論中存在著這形上學二分，就連黑格爾之辯証對立，都是馬克思所採用之思惟方法。如「異化」(Entfremdung)這概念便是。「異化」雖然只能用在人或人類身上，但這明顯是黑格爾辯証法中之

形式與之相適應的現實基礎。物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定人們的意識。社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中活動的現存生產關係或財產關係（這只是生產關係的法律用語）發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。隨著經濟基礎的變更，全部龐大的上層建築也或慢或快地發生變革。在考察這些變革時，必須時刻把下面兩者區分開來：一種是生產的經濟條件方面所發生的物質的、可以用自然科學的精確性指明的變革，一種是人們藉以意識到這個衝突並力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的，簡言之，思想形態的形式。我們判斷一個人不能以他對自己的看法為根據，同樣，我們判斷這樣一個變革時代也不能以它的意識為根據；相反，這個意識必須從物質生活的矛盾中，從社會生產力和生產關係之間的現存衝突中去解釋。無論哪一種社會形態，在它們所能容納的全部生產力發揮出來以前，是絕不會滅亡的；而新的更高的生產關係，在它存在的物質條件在舊社會的胚胎裏成熟以前，是決不會出現的。所以人類始終只提出自己能夠解決的任務，因為只要仔細考察就可以發現，任務本身，只有在解決它的物質條件已經存在或者至少是在形成過程中的時候，才會發生。大體說來，亞細亞的、古代的、封建的和現代資產階級的生產方式可以看做是社會經濟形態演進的幾個時代。資產階級的生產關係是社會生產過程的最後一個對抗形式，這裏所說的對抗，不是指個人的對抗，而是指從個人的社會生活條件中生長出來的對抗；但是，在資產階級社會的胚胎裏發展的生產力，同時又創造著解決這種對抗的物質條件。因此，人類社會的史前時期就以這種社會形態而告終。」

¹ 我們並非因此而說，馬克思之唯物論因此而不成立。馬克思這一唯物論觀，從經濟生產這物質生活基礎所構成的一種世界觀或人類存在觀法，本身確是一完整的思想。由這一現實基礎而見國家機器、法律、甚至思想與宗教等等的錯誤，這都是可以的。唯必須注意的是，這時對思想之批判，也仍只是發生於一理論立場而已，仍只是某一理論立場之看法而已，並非對思想本身之為假像之「證明」。

外化或異化這一階段。因而馬克思這早期之人道主義，甚至至相當程度，連政治經濟學之研究，也明顯是基於或摹擬黑格爾之辯証思惟而進行的。

縱然如此，馬克思確實以批判思惟之假像性為其任務。這假像性之思想，在《資本論》出現前，馬克思稱為「思想形態」¹。若我們從《政治經濟學批判·序言》中稍作歸納，有關「思想形態」一概念，可有以下三點：

1. 思想形態包括「法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的」這種種形態與層面。
2. 思想形態不能透過自身而解釋，也不能透過人類精神以解釋。其解釋只能透過物質生活始達至。從這點言，思想形態是社會的經濟結構之上層建築。這些上層建築構成社會意識。而物質生活之生產方式制約及決定著這些政治的及知性的思想形態。因而非人之意識決定著存在，而是人們之社會存在決定著他們的意識。
3. 在上層思想形態中之一切變革，只能根源於生產力之變革而始產生及可能。這在思想形態上之變革，是人們對這生產力與生產關係之矛盾之一種意識。而對這思想形態其變革之解釋（*erklären*），也只能透過生產力與生產關係之矛盾而解釋，不能從這意識本身而解釋。

從以上三點有關思想形態之說明，我們可以看到，思想形態

有關馬克思之“*Ideologie*”一詞，我們認為應譯作「思想形態」。原因見下。因而 *Die Deutsche Ideologie* 一書，我們亦譯為《德意志思想形態》。

之所以虛假之原因在於，它們雖然反映了物質生活，但實掩蓋了在物質生活中所出現之矛盾，即掩蓋了生產力與生產關係兩者之間之矛盾。若生產力之變革是發展上之必然結果，這與之對立的生產關係，即為此思想形態¹所表象者，因而思想形態實掩蓋了生產力所有的衝激與革新，而從這點言，思想形態是虛假的。

思想形態視為對現實之情況之虛假化，這嚴格而言，只是結論而已。換言之，這樣說明時，只指出思想形態其虛假之所在，但沒有說明為何思想必然如此，及這思惟之虛假性，是怎樣產生的。故問題仍在，意識怎樣變為虛假？意識不更應是真理之獨立場域嗎？為何反而會變為虛假？馬克思對這一問題之說明，最為完整與清楚的，應在 1845-46 年《德意志思想形態》一書中。

在《德意志思想形態》中，所謂思想形態，指的是人們對其自身、對其所是，及對其所應是等等之錯誤觀念或想法。人通常由他們自身所構成有關神之表象，或有關人之典範等表象組織其相互間之關係，而結果是，這些頭腦裡之純創造，制約及制服人類自身。人如同在其自身之創造物前降為受造物一樣。這一有關思想形態之看法，非源自馬克思的。在黑格爾後之青年黑格爾派，如費爾巴哈，早已提出類似的觀點。青年黑格爾派認為，人們的宗教思想，決定著人類其他主要的思想，如形上學、政治、法律、道德等等，甚至把政治的人、守法或道德的人，均視為宗教的人。簡言之，把人本身直接等同宗教的人。青年黑格爾派因而對這樣的思想假像作批判，以為只需一旦改變這思想上之假像，人們的現實生活便得以改變。²馬克思與這些青年黑格爾派之差異是明顯

¹ 特別是法律。

² 假若我們把思想形態及其錯誤視為人頭腦自身創造出來的觀念之虛假性，這樣的

的。雖然他亦同樣視這些思想上之想法為假像，但這樣的假像，對馬克思言，非來自思想本身，而是來自物質生活，因而其改變，只能從物質生活之改變達至，非能從純然思想或意識上之改變而改變。因而對馬克思而言，思想形態除了是思想之假像性外，思想形態更多出一意思，而這是根本性的，即：所謂思想形態，非只指思想想法上之錯誤與假像，而是那以為思想與意識本身是一切之本，以為思想與意識決定一切，以為真理與存在仍由思想或意識所決定，換言之，思想或意識以為自身是真理性的，這才構成思想形態，非單純是思想與意識上之錯誤而已。這種對思想與存在在定位上之錯誤，這由思想對其自身真理性所構成之假像，始是思想形態更根本之意思。在〈關於費爾巴哈提綱四〉中，馬克思有關費爾巴哈所犯之錯誤便曾指出這點，說：「費爾巴哈是從宗教上的自我異化，從世界被二重化為一宗教的和一世俗的世界這一事實出發的。他致力於把宗教世界歸結於他的世俗基礎。但世俗的基礎使自身和自身分離，並自身作為一獨立王國在雲霄中固定下來¹，這一事實，只能用這個世俗基礎的自我分裂和自我矛盾來解釋。這自身因而必須從其在其自身及從其矛盾中理解，並作為實踐性地革命化。因此，例如，自從在世俗家庭中發現了神聖家族的秘密之後，世俗家庭本身就應當在理論上及在實踐中被否定。」換言之，思惟世界或宗教世界之假像性，非只是由於其內容虛假，而是由於其以為自身為獨立的，獨立地代表真理的。

問題是，若思想之假像性在於思想以為自身是真實性或獨立

錯誤，是歷來哲學所批判的，非特由馬克思或青年黑格爾派始有。哲學正正是從批判人類思想上之錯誤始誕生的。故這樣解說思想形態，明顯是不足夠的。這「在雲霄中固定下來」的獨立王國，指宗教世界。

真理性之源，這思想之假像性怎樣產生？在上述引文中，馬克思用「世俗的基礎使自身和自身分離」這方式解釋，但更具體言時，這是怎樣發生的？這分離問題，在《德意志思想形態》中，是透過「分工」而解釋的。而在《德意志思想形態》中，馬克思之分析如下：

從現實生活這角度言，人類之存在，首先由生產其生活所需而始，這是從人類角度而言，歷史之第一創舉。隨著需要之滿足，人更進而創造需要，非只為求滿足需要而存在。而在這兩者之後，人相互生產繁殖，並因而形成社會關係。在這協作關係中，人類形成特定的生產方式。這協作關係本身也可視為一種生產力，以至人類的物質生活，實即由一定的生產力與生產關係所構成的一種狀態。人類歷史即由這種種生產方式形成之歷史。馬克思繼續說，「意識」繼這前四面而為第五方面。意識之誕生，是伴隨著人與人在生產關係中之交往的，而語言是其第一種直接體現。從這點言，馬克思把意識視為社會之產物，非一種原始或自身源起之事物。這直接反映人類社會性的意識，在這原初階段中，是沒有什麼假像性可言的。它只是一單純的群體意識。一切問題，包括意識之假像性，起源於「分工」。分工源於在生產過程發展中，男女性別及種種自然狀態之差異。這分工，於其達至物質勞動和精神勞動之分離時，使意識獨立開來，並以為自身是真實地獨立的。在這種獨立狀態之假像中，意識會以為其所表象的¹就是真實的。這獨立的純粹意識，因而成為形成一切神學、哲學、道德等等純粹理論之基楚，亦使這些思想觀念成為具有真理之地位者。換言之，在物質勞動和精神勞動之分離時始，始有心物等二分之可能。

¹ 就算事實上此時之意識沒有表象任何真實事物。

透過類同之二分，精神之獨立性始成為獨立於現實外之真理之基礎。這即為思想形態其假像性之源。而意識之獨立性，在現實中，即為孤立個體及其真理性這一假像，即人以為自身之存在是獨立的、以為自身是一獨立個體，及以為意識是一獨立個體的意識並有作為個體獨立意識之真實性。在〈關於費爾巴哈提綱〉中，馬克思不斷指出的，也就是這樣的孤立個體及由獨立個體構成的資產階級社會這類假像：以為人是獨立的個體人，及以為人之本質為由個體結合起來的類概念。這個體之獨立性與這意識之獨立性，因而為意識其虛假性之原因。於此我們必須注意的是，有關意識，馬克思實非自始便認為其必然為虛假的。在意識原初之階段，當意識是作為與周圍事物產生關係時之意識而言時，換言之，若意識保持其為實踐意識而非理論意識時，此時之意識，仍是真實的。意識之假像性始於想像自身非只是存在的實踐意識，或想像自身解放遠離於世界時，並由此形成種種如神學、哲學、道德等思想形態時，如此始是意識之偽。因而並非意識與思想本身，對馬克思而言必然虛假，而只有當意識非作為實踐意識時，如此自以為獨立或根本性的意識，始是一虛假的意識。「思想形態」一詞本指「法律的、政治的、宗教的、藝術的或哲學的」種種思想之形態而言，因這種種思想形態，由於都自以為具有獨立在其自身之真理性，故偽。當馬克思提及這些思想形態時，他往往這樣說：「因此，道德、宗教、形上學和其他一切思想形態，以及與它們相對應的意識形式，便立即失去一切獨立的假像。」¹換言之，

¹ 《德意志思想形態》「一、一般思想形態，特別是德國哲學」：“Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hier mit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.”。同樣亦參考《政治經濟學批判·序言》：「這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和

「思想形態」(Ideologie) 只指思想理論之種種形態言，而非直接指意識之形式而說的。若把「思想形態」直接等同「意識形態」，因而不再給予意識其真理性之可能，而把本只是思想上及思想形態¹上之假像視為意識所本然具有之假像，這將再無任何真理之可能，包括馬克思之唯物論在內，因那時意識所表象者，必然為假。意識之假像性，除了由於分工外，最終更是由於這些思想形態，由對立性階級，及由代表普遍利益之統治階層（國家）²所構成之意識與觀念上之假像性所致。意識之假像性，因而歸根究柢言，或由於分工使意識在物質實踐外獨立起來而以為有其自身獨立之真實性，或是由於種種思想之內容與表象所造成之假像性，這後者，雖然造成意識之假像，但其本身，仍是由在分工下意識之獨立性所造成的。意識因而在大多數情形下是假像性的，但這始終不能說，意識本然是假像性的，是本然頭足倒置的。而再一次結論，所謂意識或思想之假像性，實指其自以為獨立而已，自以為由其獨立性而有一在物質生活外、在現實實踐真實外，另一更根本而獨立之真理性。假像指此獨立真理之假像性而已。而種種思

政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。」

¹ 思想形態因而不只是指思想之錯誤，更是指思想之形態，如法律、政治、宗教、道德、哲學、藝術等形態本身之錯誤。這些形態與領域，都是在其自身之思想之成果，亦是偽化存在現實之理論與觀念表象。

² 分工不單形成個體及其意識之假像性，它更形成不同個體之間之差異。分工亦帶來在個體與個體間、及個體與個體所擁有之財物間之差異，因而為種種對立性之本。至今為止之一切生產方式，都是在上層與下層對立形態下之生產方式。這些個體或階級間之利益差異，更聚焦為個體與全體利益之差異與衝突，而這全體利益，更取形為「國家」，一既獨立又普遍（代表普遍）之意識真理狀態。這國家之普遍性，並非真實地普遍的，而只是以一「普遍」或「全體」姿態呈現之個別利益而已。普遍性，除了生產力之普遍性外，均是假像性的，都只是在衝突中之力量形態而已。這統治階級之意識，那代表普遍者的意識，因而也支配著其時代，如是而使在意識觀念中所表象之一切為虛假的。

想形態之假像性，亦正因它們都以一在其自身之獨立性姿態出現者。這樣的一種獨立性，那獨立於人類現實甚至獨立於世界之上，我們在這形上史之研究中，總指認為「超越性」。換言之，馬克思對人類或西方思想所作之批判，亦正在指出這種思想所具有的超越性，這超越性故為這些思想之共同形態，亦因這一超越性，故宗教在這其中構成一切思想之本質。法律、政治、宗教、道德、哲學（形上學），甚至藝術，因而都是超越性之種種形態，而這超越性之所以必然，對馬克思而言，也只因在人類過去的生產關係與模式中，存在著統治與被統治、佔有與無產這樣的對抗性關係而已。若非由於人對抗人而統治，是無超越性之需要的。思想之偽，故亦無需是本然的。若人類不求索思想之獨立性與超越性，若人類不藉著思想而求索及建立超越性，思想是無必然以超越之真理性為其姿態的。馬克思說，在共產時代中，人仍可晚上進行思想上之批判工作，換言之，一種再非思想形態之思想。這批判工作是否真實地遠去思想形態，這我們可另作討論，但思想若非以獨立超越之形態出現時，思想若非求索這樣的真理時，人類是仍可有思想上之真實性甚至真理性的。思想之虛假性，在其超越之形態而已。

最後，若我們對馬克思這有關意識之假像性作一歸納，我們可分為以下四點：1.意識獨立性之假像性。2.孤立個體及其意識之假像性。3.（社會）普遍意識之假像性。4.統治意識之假像性。前兩者是在分工下，意識本身所具有之假像性，而後兩者則是在分工後，社會關係所在意識上構成之假像性¹。前兩者是意識在主動

¹ 而這包括一切在階級間或在國家與國家強弱間所構成的階級性格與民族狀態之意識之假像性。

狀態時¹所生之假像，而後兩者則是意識在被動狀態下、作為被普遍意識所支配時所具有之假像性。這兩種意識的假像，構成一死結。原因在於，若意識因其被動性或被條件化而假像時，其唯一解決只能求助於意識之主動力量及其獨立性，因唯有獨立性才不會受外來因素所決定。但意識之獨立性在馬克思中又正是意識之求其自身獨立這一假像狀態，故無論怎樣，一旦若人類進入一錯誤的生產關係時²，意識之假像與人類現實存在之錯誤，只能等待生產力之普遍發展及世界性的交換，換言之，只有等待完全無產或共產主義這一真實運動或歷史必然性始有可能解消。人類是無法再有單純由思想所達至之改革或革命之可能的。

物之假像性：商品與資本之拜物教

自 1846 年或 1852 年之後，馬克思是越少用「思想形態」這詞了。思想形態及其相應之種種意識形式，雖對馬克思而言始終構成人類在存在上之假像性，但畢竟，這樣的假像是意識與思想上之假像而已，在進行政治經濟學之研究中，馬克思發現了另一更根本之假像性，而這是與物質生產直接有關連的。這時之假像，不只是上層思想形態所有之假像性，而更是下層經濟生產所具有之假像性，從物質生活而言之假像性。換言之，這對馬克思而言本是一切客觀真實性之基礎之物質生產活動，在其作為真實的生產活動時，是假像性的。這樣的假像明顯較思想形態上之假像性嚴重，因思想形態上之假像性，本身由於非客觀之真實，故是虛

¹ 如在思想時。

² 即以分工及對抗形式構成之生產方式。

假的，但經濟活動所有之假像，是客體地真實的，是在現實生活當中的真實，故作為假像，是一種客體地真實之假像，非如思想形態之假像性那樣，本身非對象上真實的。因而就算人類不再有思想形態上之假像的話，由於現實存在本身之假像性，在思惟與意識中所反映的，因而仍是假像性的，因現實存在本身即為假像故。

事實上，思想上之假像與現實本身之假像各主導著不同經濟生產時期。在資本主義自由經濟成為主導之經濟模式之前，以往之生產模式在很大程度上取決於思想形態在意識上所構成之假像性，如奴隸制那樣。而在資本主義中，除了思想本身可有之假像外，連在生產模式本身身上，都有著難以洞破之假像。原因在於，在資本主義之表面表象中，人是各自獨立自由的，其中之一切交換關係，是 $A=A$ 地公平對等與自由自主的。在這樣的公平對等的物物交換與生產關係中，在這由物之『理性』所構成之關係中，隱蔽著內裡不平等及不自由之人類存在事實。這直接由物作為商品而有之根本假像，本身即為物之一種形上存有狀態。換言之，就算在現實真實中，就算在我們生存之日常活動中，形上學始終是存在著的，非作為思想之對象，非只在形上學之理論與思惟中，而直接就在現實生活當中，在人類賴以生存的日常生產活動當中。傳統形上學都本以我們這感性存在為虛假無真理性者，故以真理為只從思想而得；今馬克思雖然已倒置這傳統之觀法，而見思想作為思想形態時之偽，但始終，他仍然如一切形上學觀法那樣，見現實存在之虛假性。這由物作為商品而成之假像，即「拜物教」(Fetischismus)。馬克思這拜物教之論說，首見於 1859 年之《政治經濟學批判》，而其完整之討論，在《資本論》之第一章。¹從《資本論》第一章之多次重寫與

¹ 《政治經濟學批判》論商品這第一章即為《資本論》第一章之前身。

修改可見，其中欲處理之問題應是極困難的，這馬克思在第一版序言中也有提及。事實上，《政治經濟學批判》第一章有關這由商品物所構成之假像性，是以類同黑格爾辯証法之方法進行解說的，而之所以必須辯証地陳展，我們可想像，這由商品所涵有之假像性，其洞見是多麼困難的。

這由商品所構成之假像是怎樣的？在討論這問題前，讓我們先說明一點。《資本論》雖為分析資本主義這一經濟生產模式，但嚴格言，這一分析是揭示資本主義這一生產模式的虛假性或假像性，因而資本主義之假像性，非唯分析商品這第一章所獨有。資本主義自始至終之運作，都是假像性的。之所以馬克思特別標示第一章，並以拜物教一節終此第一章，非只有商品始有假像，而是，這商品之假像性，是一切其他假像之本，一切資本主義其他運作所有之假像之基礎。從這點言，故是根本性的。而我們的討論，故也單純集中在這一基礎上。那麼，由商品這一物之存有而有之假像性是怎樣的？讓我們舉四點為例：

一、透過交換與交換價值，一切事物本然之差異性全然消失，使存在抽象地同一化。價值表象事物之等值性與同一性，使事物間之差異消失。事物及具體勞動轉化為抽象事物及抽象勞動。存在因而可社會性及商品性地抽象化¹，再非具體而真實的人類存在。人類勞動之差異性、勞動者之個體性等等，由於均化約為一般之抽象勞動——抽象的社會勞動，故純然抽象地為社會所統一、平均化，及為社會所支配及決定。

¹ 如生產只為資本之再生產而存在，或只為交換而存在，而非為人之真實需要而存在。

- 二、生產價值之勞動使人與人之社會關係呈現為物物之間之社會關係。交換價值使人與人之社會關係偽化為物物之間之關係（拜物教）。交換價值更呈現為使用價值其價值之決定者。
- 三、一物必須離開其作為使用價值而進入交換（異化），始能實現其自身為使用價值。故成為交換價值是一物成為使用價值之條件。而一物本只是使用價值而已，故一切事物之成為交換價值，必須藉由一轉化始能達至。而這又同是，它必須為一對社會而言具有使用價值者。如此而形成使用價值與交換價值互為轉化之種種辯証之必然。
- 四、普遍等價物之出現。貨幣作為普遍之使用價值這一存有姿態出現。貨幣為「普遍物」，意即，貨幣決定一切存在事物為貨幣性質的，因而貨幣為存在之最高真實與範疇，亦為一切價值（包括精神性價值在內）之典範。人類一切價值，因而均商品化及價格化。

以上四例中之假像性，即對等於形上學中（抽象之）同一化、物化、異化，與普遍者¹這四種假像性。把一切存在事物本有之差異性與個體性同一化、把人與人之本然關係外在化為物與物之關係、使一切事物必須遠離其自身而異化，及最後，在貨幣身上呈現一在一切特殊事物中之普遍存有者，這四種對人類存在之偽化，全繫於商品與交換這一資本主義之生產模式。這些假像，都是現實地真實的，非只從思想與意識上而言。現讓我們從對《資本論》第一章（「商品」）之分析，見商品及價值這資本主義假像性之根源及根據。

¹ 或普遍性。

《資本論》「商品」這第一章分為四節：一、商品的兩個因素：使用價值和價值（價值實體¹，價值量）。二、體現在²商品中的勞動的二重性³。三、價值形式或交換價值。四、商品的拜物教性質及其秘密。⁴

在第一節有關商品之兩個因素之分析中，這所謂商品之兩個因素，指的是使用價值與交換價值。但問題是，在《政治經濟學批判》第一章中，馬克思所用的詞語，是「使用價值」與「交換價值」，但從不如這《資本論》第一章那樣，同時單用「價值」一詞言交換價值。之所以如此，非偶然的。交換價值指的是兩商品在交換關係中所有之等值關係，因而從理論言，交換價值只在交換『關係』中始呈現，非商品本身作為在其自身者時所具有者。當馬克思在《資本論》中單用「價值」一詞時，正是為指出，在「商品」這一事物之呈現樣態背後，實隱藏著一如形上實體那樣之真實。故在第一節標題中，馬克思直接用這「價值實體」這一詞語，而在第一節中，說：「作為這共同的社會的實體之結晶，這些事物是價值——商品價值。」⁵馬克思在這裡所指的實體，即人類勞動，或更準確地言，人之社會勞動。馬克思之所以直接用「價值」一詞及用「實體」指稱，因這人類勞動確實是構成這些作為商品之事物其之為具有價值（交換價值）者。而不用「交換價值」一詞，因嚴格言，交換價值只在交換中始體現，非屬事物作為商

¹ Wertsubstanz.

² dargestellt.

³ Doppelcharakter.

⁴ 以上四標題為《政治經濟學批判》第一章所無。

⁵ "Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte - Warenwerte."

品時於其自身所有。當然，在交換過程中，交換價值之等值性是只能由這人類勞動或勞動時間（即價值實體）所決定，因而在內容所指上，交換價值與價值所指實同一，但在概念上則不然。「交換價值」只能從交換而言，而「價值」則直接從構成一事物為商品這一背後之因素言。創造（製造）商品者，同即為創造商品之為價值者。其價值固然只能透過交換始體現，但其實體（價值實體），則非在交換中，而是在人類社會勞動中。在商品背後，在商品交換現象中所隱蔽了的，因而非其交換價值，而是這一價值實體，換言之，人類社會勞動。¹交換價值及交換現象只是表層的，而價值及生產則是深層的。²馬克思之所以用「價值實體」這樣的用語，目的明顯在指出這價值之虛假性。並非人類勞動本身是虛假的，而是，這人類勞動一旦作為物物間在其交換關係中交換價值之確定因素時，這才產生虛假性。原因在於，這時之人類勞動，使在交換中之事物，顯得不只是「偶然」及「相對的」，而是具有一「固有的」（innerlicher）、「內在的」（immanenter）價值（valeur intrinsèque）。這在兩物間之共同第三者，使每一事物如是有其自身之內在價值一樣，使得價值（交換價值）是內在於一物自身之中，並在事物本身之使用價值這事物自身之特性外，構成其實體者。價值如是始是一物之自身所擁有，形上地，非作為使用價值在眼前地。本來，人類勞動與任何物品一樣，都是在現實中具體而真實之事物。每一物品由於各有其不同的使用價值，滿足不同需要，故都是獨特而無可比較的。制造這些物品（使用價值）之

¹ 因而我們實可以說，人類社會勞動力，作為世界一切事物之創造力量，實是在馬克思中，對等於存有等級的原動力量，如此而確是實體性的。

² 庸俗經濟學即從經濟之表面而立論，政治經濟學或如馬克思之政治經濟學批判，始是從深層而立論。

勞動亦一樣，各屬不同活動範圍，各受著不同目的決定，各有其特殊運作之方式，各有其不同的對象與結果。從這點言，人類勞動都先只是有用勞動而已，無論是在物品抑在有用勞動之間，人類世界，本只是具體而現實地真實的，都本無任何形上性的。從這點言，交換這一經濟關係，使現實世界轉化為一形上世界，因而呈現種種假像。在交換關係中，物品（使用價值）轉化為商品（交換價值），而人類勞動亦轉化為價值實體，成就了商品各自獨立的價值性，使交換價值如是事物內在本有之真實。確是如此，因本來在任何物品背後，確實有著作為人類勞動成果這一事實。但縱然如此，我們仍不能說，這在物品背後之人類勞動即其價值（交換價值）者。今在交換過程中，物品各有其自身之價值，這本身已形成物品世界在人類使用需要外之獨立性，使商品世界為一在使用與需要外之一獨立世界——從價值而言之物自身世界，使物在其使用價值外更有其自身價值之獨立性。由交換過程這一經濟活動，故引進了一物自身之形上世界，而這是全部存在假像性之始。最終之拜物教，即一切存在之真實與關係，如人與人等真實之關係，都只以物物間之關係呈現，如是物物間本有之在其自身關係，而非人與人之間者；甚至，由物作為資本而吸收自身所形成的一切剩餘價值（利潤）而使自身（物資本）無窮膨脹（增值），這物自身之自我膨脹，使人類存在在其底下而奴役化。這一切假像，都源於此價值實體之獨立性，都源於「商品」，即這具有自身（交換）價值之物。在經濟關係中，傳統本體性之物自身，再一次呈現，非作為思想之對象，而是在現實當中，具體地。

構成這價值實體之「值」，為勞動時間。這勞動時間明顯非從每人自身之勞動時間計算，而是從社會總體之必要時間計算，換

言之，從社會總體而言之平均值計算。也因為這樣的自然必然性，故一切人類勞動，甚至一切人類活動及其成果，自然而然必跟隨這社會總體之狀態而前進，以這總體之需要為需要，以這總體之程度為程度，及以這總體之真實為真實。人類存在因而在這社會物（商品）之下統一起來。而這統一，反過來決定一切。這社會平均性，使每一事物從屬於如理形般之平均物下而為一個別物而已，只是某一商品之平均樣品而已，一切只是社會地形上的，非個人具體地真實的。我們於此可說，社會其實並非從人之集合而成，而是由一本然共同之統一性所形成，是這樣的超越統一性，始集合一切而為一共體。在這裡，這一統一者即為體現在物商品中之價值及價值性，一種其實是社會統一之價值量，只透過個別物而體現而已，如是物各自本有之內在價值那樣。一切存在之前進與改變，都因而單一地受著這商品物之生產狀態所決定。人類整體存在，為社會生產之存在，為社會生產力所決定者，莫之能外。就連推翻這樣的人類假像性的存在的共產主義運動，也只有等待這生產力達至一定程度與狀態時始可能。人類存在故實非以人類自身為本源，而是從屬於從社會而言，物之生產的，簡言之，物（商品）之存有的。

在這第一節之最後一段中，馬克思故再次提醒人類說：「一個物可以是使用價值而不是價值。¹在這個物並不是由於勞動而對人有用的情況下就是這樣。（…）一個物可以有，而且是人類勞動產品，但不是商品。誰用自己的產品來滿足自己的需要，他生產的就只是使用價值，而不是商品。要生產商品，他不僅要生產使用價值，而且要為別人生產使用價值，即生產社會的使用價值。」而

¹ “Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein.”

且不只是單純為別人。(…)要成為商品，產品必須通過交換，轉到把它當作使用價值使用的人的手裡。)最後，沒有一個物可以是價值而不是使用對象。如果一物沒有用，那末其中所包含的勞動也就沒有用，不能算作勞動，因此不形成價值。」換言之，非一切使用價值與勞動本然是商品價值與社會勞動，亦非一切物品與勞動必然為有用的物及具有價值的勞動。只有納入資本主義世界下之事物與勞動如是而已。

在《資本論》第一章第二節中，馬克思除了更清楚地指出透過商品交換而達至之社會性如何自上而下地決定一切外¹，在這節中，他更指出一特殊現象，即社會性除了同一化一切及因而主導地決定著一切外，這同一化實同時使事物²二重化。原因也很簡單。若仍舉勞動為例。勞動本只是順隨不同事物或不同使用價值而有之不同性質之勞動，但在這透過交換而達至之社會統一化過程中，勞動同時轉化為一一般平均勞動，即作為價值（交換價值）根據時之一般勞動。這勞動只從量言，非再從質³言，因而就在這本只為單一事物之勞動中，勞動二重化為二：一為生產使用價值（實用性）之勞動，而另一為作為事物（商品）之價值而言之勞動（量）。一者從這勞動所確實地成就之事物言，而另一者則從這勞動所持續多久之時間言；因而一者從勞動之差異性言，而另一者從勞動之同一性言。這二重化非只是使勞動一分為二而已，而

¹ 事物及一切勞動之差異性在社會性下完全同一化。而這是透過對人類勞動一般化為平均簡單勞動而達至，一切勞動，因而均以簡單勞動為計量基礎。在這樣的勞動一般化過程中，一切本不可比較之不同勞動，都由於化約為同一的簡單勞動而同一化並可比較。

² 馬克思在這裡是從人類勞動言。但因人類勞動實是現實存在之根本，故這勞動之二重化，實亦一切之二重化，用哲學之角度言，即存有之二重化。

³ 使用價值所含有的不同性質。

是由成為二時，使勞動與其自身自相矛盾與對立。假若在生產力提高之狀態下，勞動時間因而相對地減少，價值亦隨之而下降。但從勞動作為使用價值這方面言，生產力之提昇代表更多物品制成之可能。因而在同一之生產力之改變下，作為使用價值之勞動與作為（交換）價值之勞動是對反的。馬克思說，「隨著物質財富的量的增長，它的價值量可能同時下降。這種對立的運動來源於勞動的二重性。」價值因而沒有表象生產使用價值之勞動狀態，甚至很可能是其反面。這勞動之兩面或二重性，因而是對反地矛盾的。推廣地言時，社會化之運作，是與事物其本身之事實運作往往是對反的。社會性之不真實，往往源於此。社會之同一化過程，抹剝其事本身之差異性，甚至抹剝其事之本質與真實。這即由社會性構成之二重化之結果。

從上面兩節之討論，我們可以看到，對馬克思而言，商品與價值實構成一種在使用價值外之形上世界——超自然世界。更進一步說，若構成價值之可能是由一定之社會性始可能的話，這社會性本身，因而就是形上的。在物物交換間之價值關係，若馬克思清楚地再三把這樣的價值性稱為「超自然」（*übernatürliche*）性質的話，使這超自然性可能的社會性，明顯本身亦是形上性格的。從狹義言的現實，是由生產力及一切生產活動所構成者。這時之生產活動，是單純從人類生產使用價值這方面而言的。至於在這樣的生產力外之一切關係，包括生產關係在內，都非本然直接地現實的，都相對於直接之生產活動言¹，（若生產活動即唯一真實

¹ 所謂直接之生產活動，即馬克思所說人作為勞動對自然改造這一生存活動。自然提供物質，而人類付出勞動。勞動故為物品（產品、使用價值）之父，而大地則為其母。【見《資本論》第一章第二節。】二者均為生產力而非生產關係。

地現實的話），是形上的，超自然地非現實的。雖然思想形態等構成在現實生活外之上層建築，但在下層現實中的生產關係與生產力兩者間，嚴格言，只有生產力是真實地現實的。生產關係相反，正是在現實中之形上性者，超自然性者。一切上層建築之思想形態，是建立在這生產關係上而有。如在地主與農奴這一生產關係中，這封建式的社會關係，明顯是一形上關係，一超自然事實之關係。其中，思想形態固然起著極重要之地位，由這思想形態，才得以使這樣的生產關係穩固下來。一般而言，由分工所反映的社會關係，本身已是一超自然的關係。差別只在於，在資本主義之生產關係中，社會性是透過物物交換而體現¹，是隱蔽在價值背後，而在資本主義前之生產關係，其社會性往往直接是透過權力與力量而達至，因而是思想形態地假像的，非如在資本主義中，這社會之形上假像，直接體現在物中，即在物物之交換中。故在這《資本論》第一章第三節中，馬克思所必須解決的問題，即為在資本主義這生產關係中，其社會性是如何形成或產生的？這對立個別人之主體之社會主體如何形成？如何從交換關係中見這樣的社會性？馬克思故在這第三節中，重新總論全部上述之問題。這長長的第三節，故構成上述全部問題之基礎者。

若（在資本主義中）交換是唯一最根本之現象，若一切存在關係都建基於交換關係，這交換關係之最原始方式是怎樣的？社會之形上性，如何誕生於此？

這《資本論》第一章第三節分為四部份。²我們說過，價值在

¹ 「(…)因而明顯地，這社會現實，只能透過社會交易，在商品相互關係開始能呈現出來。」《資本論》法文版第一章第三節第二段。

² A.簡單的、個別的或偶然的價值形式。B.總和的或擴大的價值形式。C.一般價值形式。D.貨幣形式。

馬克思眼中是超自然地形上的，但這超自然的價值，並非沒有具體地體現出來。其具體體現在貨幣中。貨幣這一普遍物，因而為物中之至形上者。如何能從這價值之形上狀態轉化至一具體體現之狀態，這對馬克思言，是至為關要的。這一問題，若單純從傳統形上學而觀時，實即形上界與感性界關連之問題，類同康德哲學中「超驗演繹」之問題。價值之不可捉摸性，如何能體現在貨幣這一具體形式中？這形上之社會性，如何能真實地在現實中體現，甚至因而等同現實本身，決定著現實中之一切？這嚴格言，即馬克思《資本論》第一章之主要問題。價值之體現為貨幣，是較對價值本身作為人類勞動（時間）之確定，更是第一章之目的。拜物教這一種假像性，是順承著這一問題而有的結論。我們對這四種價值等式逐一作討論。

在「A.簡單的、個別的或偶然的價值形式」這第一部份中，馬克思指出一切交換之最原始模式。一切交換，必然首先是物物交換，除此是再無其他可能的。¹這原始的物物交換，馬克思以「20碼麻布=1件上衣」這一例子說明。雖然這仍未是貨幣之體現，但已含有「一切價值形式之秘密」。首先，為什麼必須從這原始之物物交換形式開始？為什麼不能直接說，貨幣就是人類勞動之實物體現，因而一切商品之價值，自然以貨幣這形式作為其自身之價值而體現？問題為什麼不是如此簡單？原因在於，我們實在是無法就此直接地說，貨幣就是人類勞動之實物體現的。就如同我們本來也不能直接說，麻布就是其自身之價值之直接實物體現那

¹ 交換雖然是最表層之社會關係，但也是唯一關連起所有個別或深層關係者。因而我們可說，由於一切人物之進入社會性只唯透過交換，交換實即社會之本，即一切人與物其接合點。這接合點，即社會。社會故非由集合而成，而是由交換而成。

樣。麻布作為實物時所體現的，只能是制造使用價值之勞動，因而同樣，貨幣（黃金或白銀）作為實物也只能體現其作為一物¹之生產過程之勞動。無論是什麼事物，都無法在自身作為實物（使用價值）中，體現價值，因這後者，非任何事物之屬性，而是在物物之間，非在任何一物之身上。因而不可能有任何一物，其使用價值即為體現在其他事物中、在物物交換中所有之價值性。²馬克思甚至說，人類勞動雖然形成價值，但它本身非就是價值³。人類勞動始終只是勞動而已，在現實中也只是一生產力量而已，非就是價值本身。單純體現價值之實物，必須符合兩條件：一為它必須是一單純體現抽象勞動（價值）之實物，而另一方面，它雖然亦是如商品那樣是實物性的，但它不能就是這些體現使用價值之商品。怎樣始能使這無形之價值能得以實物地體現出來，從而使一切形上之社會性能成為現實？全部關鍵就在這「20 碼麻布 = 1 件上衣」這一等式上。馬克思分析說，在這等式中，麻布與上衣之功能形式是不同的。在這等式中，上衣並非作為一只是使用價值之上衣而呈現，而是作為對等於麻布之價值並作為此價值之實物體現而呈現者。因而在這關係中，這本只是使用價值之上衣，形變為麻布之價值形式。換言之，在這一等值之交換中，上衣成為表達麻布之價值性時之實物體現。麻布因而以另一實物作為其價值性之體現，而這一實物，雖然作為實物本是一使用價值，但在這交換中，它只是以作為麻布之價值而體現者，非作為其自身之作為使用價值而體現。這分析指出，在表面上之物物交換中，

¹ 黃金或白銀之作為金屬物，非作為貨幣。

² 價值即物之作為社會物時之本質屬性，其唯一屬性。商品世界，故即形上之本體界。現實中之形上性，即社會。

³ 勞動頂多也只是使用價值之勞動而已，非作為價值時之抽象或一般勞動。

所發生的，實不只是這某物與另一物之交換而已，在這交換當中，一物是以另一物作為其價值而體現者。在交換中，兩物所表達之意義實不同，一為使用價值，而另一為此使用價值之價值。確實如此，因從交換者之任何一方言，對他而言，在交換中之這兩物，非同只是作為使用價值而呈現，而是只有一者是其所需之使用價值，而另一者則是作為換取此使用價值時之交換價值而已，即作為此使用價值其價值之體現者。換言之，價值只是以交換價值為體現而已，而非價值是從交換價值而來的。一物之能與另一物交換是因這物具有價值，非因在交換中，由交換而確立之交換價值使交換可能，更非這時之交換價值即一物之價值者。從這一分析中，我們可看到，物本只是一被使用之存有，一旦以之為交換，即形成其形上性。物之形上性，由交換所體現。交換表面似是平凡而日常之行動，而實不然。在交換中，一切必須形變為再無自身本性真實之『物』，單純物。這樣的存有，因而是形上的。若傳統形上學立於物之使用價值上，馬克思則相反指出，在物作為交換物而非作為使用物時，這仍是形上的，另一種物之形上狀態。此時，物非由其本質實體而為形上，而正好相反，物由其失去一切本質屬性（使用價值）而為形上，一種如貨幣之無自我性之一種形上存有。這「無所是」之存有¹，是交換這行動所體現的，因交換正是與使用相反的行動，而在交換中物物之無自我本質，即社會性。社會這形上性，因而是對立一切特殊性者，對立一切不

¹ 若傳統之形上在「是其所是」，在物作為交換物中，在物作為價值之存有中，所體現的，即另一種形上性，「無其所是」時之形上性：即從西方傳統而言時，「社會人」及其「社會勞動」之形上性。這兩者均體現在物物之交換中，在一種立於交換之社會中。

能化約為「物性」及物性價值者。¹在麻布與上衣之交換中，這一交換，因而實非一種單純的「交換」，而是一「體現」之過程，一物體現其為形上物時之過程。故交換非立於交換價值上，如以為物自然地有此（或是）交換價值，而是一物（麻布）透過另一物體現其形上性，以說明這形上之價值性是真實的，是在現實中發生的，是在另一物身上體現的，是一切物所共同的，因而是是一切物其個別性之上的。這在物作為個別物之上的，即物之形上。故在交換之瞬間中，價值、抽象勞動、人作為抽象勞動者、物作為資本、社會作為物性之社會而非人性社會……，這一切頓時體現。

交換作為這社會生產之表層現象，本身是二重性的。一方面，交換體現了那本無法體現之價值與社會之形上性，而另一方面，這同一交換現象又掩蓋了這些形上事實之真實。在「20碼麻布=1件上衣」這一等式中，上衣作為（20碼麻布之）價值體現了麻布之形上性。在這裡，麻布非作為價值，而上衣亦非作為使用價值。表面上是涉及二物，但正確地言時，只是一物其所有之兩面之體現而已，即麻布之作為使用價值及麻布之價值這兩面。正是麻布之價值這一面始以上衣為體現而已²，其價值非由與上衣之交換而始得。正因如此，故交換又同時掩蔽了這其中之關係。首先，物無論在那一歷史階段中，都是本然作為使用價值而存在的，這是物自然之屬性。只有在資本主義這一模式中，物才除了使用價值外，亦有其自身之價值，即作為人類社會抽象勞動之產物。價值作為價值，是因是人類勞動之產物——社會抽象勞動之產物，

¹ 人是獨特的，非能如物那樣可以是無自我地普遍的。我們這裡的「物性格」，指此相反於人性及人倫時之無本質自我性，如價值（交換價值）所體現之存有那樣。

² 價值故是一種他者存有。

故從這社會屬性言，一物始有其價值，並作為價值物（商品）呈現。故若撇開交換這表層現象，縱然在資本主義中，人類勞動是早已被決定的，除非是在魯濱遜之孤島這極端例子外。在任何集體存在中，勞動必然是以為他而非為己為最終目的的，因而也自然地受此他人而導向。人非為自身而勞動，而實是社會性地勞動。社會在此決定著一切，甚至支配著一切人之存在。這從社會勞動而言之價值，是不能以為是由於交換過程而有的。價值只由交換而體現而已，非由交換而立。交換價值只是價值之表象或現象形式而已，非價值本身。但由於價值是透過交換或交換價值而體現，故使得這交換價值顯得就是價值本身。因而交換除了是價值之體現外，實同時掩蓋了價值這一在交換外之原有真實。從表面而觀，事物之價值似由交換而立，因在交換發生前，事物是各自獨立的，可交換可不交換的，因而是仍未有價值的，其價值似只由進入交換關係中始有。交換作為價值之體現，故假像地使人以為這交換價值本身即價值之實體，因而就在這體現同時，同時掩蓋了價值之社會根源這一事實，使被決定的勞動顯得如自由的勞動，使已被社會形變為抽象之勞動顯得如個人自己的具體獨立勞動，那生產使用價值而非生產價值之勞動。資本主義這決定性，源於勞動者失去一切生產之獨立可能性而發生的。勞動者之進入社會與進入交換，是必然之事，非如交換現象本身所以為，以為交換是在獨立基礎或平等基礎上所進行的，甚至以為這是由交換者獨立之意志而進行的。¹資本主義本身除了在剝奪一切勞動者之生產工具

¹ 正因交換是兩交換者之間之意志問題，故反而應這樣說，這時所發生之一切，都已是對意志有所決定的，意志已被決定了的，或意志甘願從屬於社會價值及法律關係的。但這種被強迫性或被決定性，是在交換表面之自由意志所完全隱沒了的。由勞動之為他或他性性格，社會使人之獨立性自然地受社會所箝制。

而發生外，它本身更是使資本家與勞動者無窮在原有位置上再生之一種生產方式，因而只加深兩者之距離，而不會消滅這被剝削之勞動者之存在情況。這一切，都由這既體現又掩蓋之交換現象所成就。除此之外，在交換中表面之價值對等關係，實掩蓋了勞動者以其勞動力作交換時這一形成剝削之事實。這假像在於，勞動者所付出之勞動，如是對等於其所得之工資，以為這是在公平對等之交換下而進行的。因而在表層之對等交換中，掩蓋了勞動者其作為勞動力時（商品或物品）之價值與作為勞動之創造者這二重性。因而掩蓋了勞動力本身之價值與其所創造出來之價值這一差距，使對勞動者之剝削可能。工資與勞動力之交換這一等值關係因而掩蓋了對勞動者其剩餘勞動之佔有這一不平等事實。

交換這表層存有是形上地奇異的。一方面它似只是對已存在之社會事實之體現，但另一方面，一切社會關係亦可說是由交換始存在的。因資本之為資本¹，勞動之為勞動，都必然在交換中始存在。這既構成資本主義社會之可能，又似只是這樣的社會之一偶然形式，交換這既必然又似偶然之活動，塑造著資本主義世界之存有樣態。一切莫不是交換的，一切莫不是價值與價格的，一切莫不是社會地抽象一般的（無本質的），及一切莫不是物性的。交換這一存有之假像性在此。交換既是現象表象，又是事物之內在真實。就如一物之價值，似在交換中而決定，以為就是交換價值，而實全然非如此。但縱然非如此，內在之價值又不得不在交換中始能體現，甚至只在交換關係中始有價值其體現之可能。交換這一幻象性格，使人類存在純然假像化。正因交換使價值假像

¹ 即在 $G—W—G$ （貨幣—商品—貨幣）這買然後賣之 $G—G$ 貨幣與貨幣交換過程中，含藏了資本之為資本之總公式。見《資本論》卷一第二篇。

化，使價值與交換價值混淆起來，故馬克思以《資本論》第一章為如此困難。就連在 1859 年之《政治經濟學批判》第一章中，縱然已知價值¹之實體為人類勞動，但連馬克思自己此時仍未能提出價值與交換價值這兩概念之劃分，仍未從價值之體現而見交換之真實。故在 1859 年時對由交換所生之假像，只視為是在使用價值與交換價值這辯證對立中，非在交換價值作為價值之假像這一資本主義根本之假像性上。由這後者，剝削始可能解釋。這亦是為何馬克思如此重視這第一等式，因在這源始之交換中，實已含藏一切價值問題之神秘性。

若這價值之簡單形式是對價值之體現及對交換其內裡真實之說明，那麼，在價值之第二形式中——「總和的或擴大的價值形式」，即如「20 碼麻布=1 件上衣，或=10 磅茶葉，或=40 磅咖啡，或=1 夸特小麥，或=2 盎斯金，或=1/2 噸鐵，或=其他」這一等式中，所表達的，是麻布這一商品其價值之完全體現形式。在這等式中應注意的是，這時之等式，非如下地表達：「20 碼麻布=1 件上衣=10 磅茶葉=40 磅咖啡=1 夸特小麥=2 盎斯金=1/2 噸鐵=其他」，換言之，這非所有商品相互在價值上等值時之等式，非所有商品相互交換這一現象，而只是麻布這一商品其價值之完全等式而已，即除透過上衣這一商品而體現其價值外，麻布亦同時透過其他一切商品而體現其價值，因而麻布之價值，在一切其他事物前而得到一完全體現。這樣的一種體現因而是說，價值之體現，是無必須限定在任何形式上的，是無必須限定在任何一使用價值中的。也由這一無必然限定，故在現象層面上，麻布這一商品開始呈現為社會性的，因其同時關連於一切商品身

¹ 馬克思此時仍用「交換價值」一詞。

上，非只限定在一特殊商品中而始能體現其價值。在這等式中，雖然我們仍未能說商品之價值這價值本身已達至一社會性之表象，但最低限度，我們可說，麻布這一商品之價值確實已達至一社會性之表象，因而此時之麻布之價值，始呈現為非個別或偶然的，而是社會或整體地必然的，因而這時之價值，始是從體現言完全或完整的。麻布之價值沒有變更，只是開始變為必然而已。也因為可同時體現在不同事物中，故此時麻布之價值，更顯得獨立地在其自身。即無論在那樣商品中體現，麻布之價值始終如一。如此更說明價值並非交換價值，非依從於不同商品或物品之交換而始有，而是相對於一切商品而言，在其自身本有的，因而無論透過那一商品，都同一地體現，而非隨著不同交換關係而轉變。不過，雖然在這樣的等式中，麻布之價值顯得必然，但體現這麻布價值之其他事物相互之間，則仍然顯得偶然而無關。它們之間仍然是相互排斥的、無關連的。因而一統一的價值形式仍未呈現。作為結論，我們故可說，在這完全等式中，所體現的，再非只是價值而已，而是價值其體現之普遍性。非價值本身作為一普遍者之體現，這是在第三種等式中始呈現者，而是價值（如麻布之價值）其在一切其他事物（使用價值）身上之普遍體現，價值其體現時之普遍性。也由於能普遍地體現，故一物之價值始顯得必然及其自身。這體現之普遍性，是第一種等式所無，亦是從現象言之社會性之進一步即近與體現。

若把這價值之第二等式顛倒過來，即形成第三種等式，即下列這一等式：

「一般價值形式」：

1 件上衣 =	}	20 碼麻布
10 磅茶葉 =		
40 磅咖啡 =		
1 夸特小麥 =		
2 盎斯金 =		
1/2 吨鐵 =		
其他商品 =		

這一等式似只是前一等式之反倒，但其意義完全不同，其重要性僅次於第一等式。在前一等式中，雖然已達至一社會普遍性之出現，但這一普遍性也只是價值之可普遍地體現這一種泛指之普遍性而已，非一具體體現之普遍者之普遍性。在這第三反倒過來的等式中，當 1 件上衣，10 磅茶葉，40 磅咖啡，1 夸特小麥，2 盎斯金，1/2 吨鐵，及其他商品均共同地 = 20 碼麻布時，麻布此時是作為這一切商品之價值體現者，因而一方面首次呈現一切商品均共同地在一對象中體現其各自之價值，而另一方面亦出現一作為所有商品各自之價值之體現者（麻布），因而在這價值體現關係中，首次出現一代表一切商品之價值之實物，而亦由於這是一切商品之共同對象，故這一具體實物亦是作為一普遍者之姿態出現者。體現價值之實物，首次作為普遍者之普遍性地呈現。¹更簡

¹ 也因這一特殊位置，故在這第三種價值形式中，等式之兩端是再不能互調的。在麻布身上所體現的，是一切其他商品之價值，而這是以一普遍者之姿態出現的，因而再不可能與價值之相對形式（如上衣、茶葉、咖啡、小麥、金、鐵，及其他商品）對調。沒有任何一商品能取代麻布而為普遍的價值形式，而麻布本身亦不

單地說，價值首次作為普遍者而具體地呈現。在這樣的價值之普遍體現者前，一切商品第一次以價值這樣態而關係起來。本來商品只是使用價值之實物，只有一特殊的對象始為它的價值體現者。今一切商品均以共同的代表為它們自身之價值之體現者，如此而間接地，這些商品首次相互以價值這姿態關連起來，而在這交換之呈現中，不再以使用價值這姿態而存在。價值這一形式因而首次為一主導之形式，而物之使用價值開始退隱在價值之後。使用價值之現實世界，因而讓位給價值這形上世界，因這價值已首次普遍地體現在眼前，並為一切事物其關連之共同與唯一形式。這共同性似是一切商品所共同造成的，非再是個別與其價值體現者之間之事。價值因而成為一社會形式，甚至社會性之唯一形式。在前一等式中，所實現的，也只是某一商品其價值之社會整體性之體現，但在這一等式中，所成就的，則是價值本身之社會性；甚至由這價值之以一普遍者姿態出現，所成就的，因而是價值這社會性之主導地位：價值即為代表社會性之唯一普遍者。馬克思說，這一作為一切商品其價值之體現者之麻布，因而為價值形式之官方或公認形式。也由這樣的價值體之出現，這一作為一切商品之等價形式之麻布，其使用價值與其作為價值之實物體現因而是同一的，而這使用價值與價值之同一，非作為一偶然個別的情況出現，麻布作為使用價值甚至是作為一價值形式的社會性體現，因一切商品均以麻布為它們的等價形式。在麻布身上，其自然形式故等同其社會形式，而這也是第一次自然形式與超自然形式（社會性及價值性）等同起來之例子。形上性與現實性如是而具體地結合起來。同樣，制造麻布之勞動亦形變為社會勞動，

再可能被視為是一商品而使用。

一種等同其他一切勞動之社會性勞動。這一勞動之社會性，非從種種不同之使用價值之勞動中抽象出來，如同價值形式非只是從使用價值之抽掉而剩下來者。我們看到，使用價值形式等同價值形式，是經歷上述等式之轉化過程而最終在一具體狀態下，由一實物中之使用價值形式與價值形式之等同而達至的。勞動之社會性亦一樣。使用價值之勞動之所以為社會勞動，並非透過一對其作為使用價值之勞動之抽象，而是透過一生產某一使用價值（麻布）之勞動本身同為一生產一價值實物之社會勞動為同一勞動而形成的。在生產麻布時，因麻布本身之使用價值形式與作為價值形式是同一形式，故而其作為使用價值時之勞動，與其作為價值形式時之社會一般勞動是等同的。透過這一社會勞動之具體體現，一切其他物品之使用價值之勞動，一旦以麻布作為其價值體現之形式時，自然地，均與這社會勞動等同起來。這一價值之一般形式，因而即商品世界之社會性體現。人類勞動，因而全然以社會勞動之姿態出現，由於一切生產使用價值之勞動，於其透過麻布而體現其自身之價值時，生產麻布之勞動其作為價值形式之社會性，使一切與之等同的勞動均為社會性的。

最後，若這獨一無二之社會普遍價值體現體以黃金這一實物體現的話，這即貨幣形式之出現，即下列這一等式：

20 碼麻布 =	}	2 盎斯金
1 件上衣 =		
10 磅茶葉 =		
40 磅咖啡 =		
1 夸特小麥 =		
1/2 吨鐵 =		
其他商品 =		

這一等式與前第三等式實無大差異，唯以黃金為價值之體現者而已，因而使這價值形式一了百了地穩定下來。這從此而固定的價值形式，即為貨幣形式，而黃金即為貨幣。也因為貨幣之出現，其他一切商品當它與黃金等值地對換時，其價值即以「價格」這一形式出來。一切商品因而都有價格。如此而完成商品這一存有樣態之世界。

現讓我們對這四種價值等式作一總的討論。

人類存在從來都是一社會性之存在。問題是，這一人類社會是否應被理解為由個體獨立的自由人所組成？人類社會這現實是怎樣形成的？人類在其社會現實中能以一人性真實的方式存在嗎？這人類社會的社會性是怎樣的？

我們都知道，人類社會對馬克思而言，是一階級社會，因而自始至終，人類的社會存在都是處在一對立關係上的。這一對立關係，非兩力量之對抗與爭鬥，而是在生存條件與關係上之一種對立，因而形成人類在生存上之富與貧、優越與卑賤，簡言之，主奴般之存在關係。這人類存在之不平等與自由之失去，盧梭雖然察知是與人類之私有制直接有關，但盧梭最終仍歸結於人類文

明上，歸咎於人類在存在中之知性覺識，因而最終歸咎於人類心靈狀態之轉變，換言之，人類自身作為人之本質。¹這是說，盧梭仍未能如馬克思那樣，看到人類現實本身之真實。這一真實在於，這人類存在之奴役狀況，是直接來源於在生存中之生產關係的。換言之，是直接物質關係上的，非精神心靈上的。人類社會，在最初形成時，已是在物質生存條件與關係中奴役性或階級性的。從發生而言，這當然與私有財產或生產工具之佔有有關，如馬克思在原始積累中所試圖說明的。但無論如何，在這樣的人類存在狀況中，構成其共在之社會模式，絕非一種由自由個體與個體間集合而成的一種社會，如社會（市民社會）之表面現象所呈現的那樣。以往社會之社會性，大部份建立在思想形態之假像上。但在這資本主義之社會中，人類表面上確實如市民社會那樣，是自由地聯合起來的一種存在關係。馬克思的問題因而是，在資本主義這表面上完全自由而人各自獨立的社會中，其社會性是怎樣的？這樣的社會是怎樣確立起來的？這一社會性之模式，與由商品世界所構成的自由經濟這一模式有何關係？資本主義之社會性如何透過商品世界而確立？這樣的社會性又是怎樣的？更確切地問，在表面上自由而獨立的物物交換關係中，其中所隱含之社會性是怎樣的？這樣的社會是怎樣確立起來的？以上這些問題，即《資本論》這部份力圖說明的。

首先，在資本主義中之社會，與人類一切社會性一樣，實並非自由與平等的一種人類存在。差別只在，像奴隸制社會那樣，這不自由與被決定性是明顯而事實地擺在眼前的。資本主義社會則不然。表面上看來，一切都是自由地及公平地進行，但這只是

見前有關盧梭之分析。

假像而已。就如表面上在資本主義經濟中，一切是自由及公平地透過交換而建立起來，如是個體各有其自身獨立性與自主性那樣，而事實實不然。因勞動在資本主義中始終是社會勞動，其勞動之等級，社會之最簡單勞動等等，都是社會決定的，非由每人自身自決的。馬克思故透過這四種等價形式試圖說明為何會是這樣。若物物交換之等式確就是一切物物交換之實質的話，是無需分別這四個等式的。那時，一物之價值也只是其交換價值而已，因而一切社會關係，也如在交換中之邏輯所顯示，是一自由的、平等的、合理的交換。人類若再有任何差異性的話，這將是他們自身本來的，與社會無關，與由交換而建立起來之社會性無關。因交換是自由的，故社會不決定人之存在；同樣，因交換是公平平等的，故社會亦無假像。馬克思故必須指出，在物物之交換中，這物物交換之等式，其實並非一交換之等式。第一等式（簡單的、個別的或偶然的價值形式）指出價值之體現；第二等式（總和的或擴大的價值形式）指出一物其價值之普遍性之呈現；第三等式（一般價值形式）指出這價值之普遍性是可以一具體普遍者之姿態存在者；而在第四等式（貨幣形式）中，則指出這價值之普遍者即貨幣，換言之，一切價值，最終只是價格而已。我們應怎樣解釋這四個等式之意義？首先，在第一等式中，所表達的並非兩物之交換，而是一物當它與任何其他物產生社會關係時，它在這關係中所體現的，實非它之自身，非其使用價值，而是它之作為另一事物，一從社會而見的價值物。在 $A=B$ 之交換中， B 明顯實非 A ，明顯實非等同 A 。這一交換之所以有意義，正由於 B 之不同 A ，否則若只是 A 與自身 A 之交換，這是毫無意義的。當 B 與 A 交換時，這只代表 B 所代表之一切，願意與 A 交換，即願

意接受 A，並與之產生關係。這不同於 A 之 B 之所以願意與 A 交換，已非從 A 觀 A，而是從 A 所體現或所代表之另一面而觀 A，即從 A 之價值而觀，換言之，之所以能有此交換，非因 A 為一物（使用價值）而有所對等之可能，而是因 A 作為勞動是有對等之可能，故可交換。這是說，在這交換中，B 所從 A 身上看到的，實已是 A 之社會性，其作為勞動時之社會性。作為物（使用價值）是無社會性可言的，唯有人始有社會性，但社會於人中所看到的，非其獨特個體，非任何如人倫般之特殊人性關係，猶如社會於物中所見的非其特殊的使用價值一樣，於人身上，社會只見其作為勞動力而已，只見其勞動而已，簡言之，只見人之社會性而已。因而以 B 而體現者，即此而已。物物交換故實非物與物之間之事，而是一轉化一切為社會性的過程，換言之，非一使用價值與另一使用價值之交換，而是證明及轉化一切為這共同的價值之過程，從而建立起在一切事物之個別特殊性上之一種普遍性。交換使一切轉化為價值，為勞動，為一社會地普遍之存有樣態。等值性本身，正就是兩物間之普遍共同性之確認，否則，在兩不同使用價值間，是無以交換可能的。若真有這樣單純由於使用價值而致之交換，這樣的交換，實已是相互饋贈了，非交換。交換是基於一普遍共同者的，是社會地共同的。能有所交換，是因有此社會地共同者，非以為由交換而可建立這二物之等值性，以為物之價值可隨著交換而確定，可隨著不同交換而不同。交換只是體現一物之社會性而已，是社會性在物中之體現而已，非以為真有物之交換者。稱這共同普遍性為社會性是從存在言，若從人類言，這共同普遍性即為勞動，而落在物中，即為價值。三者實一種三位一體之關係。在這個別的或偶然的價值形式中，雖然交換表面上只

落在一物與另一物之間，但實已是此個別物其普遍性之體現了，已是社會存在其普遍性之確立了，而這是在物中而體現的。這在物中所體現之普遍性，非如傳統哲學那樣，是在物之作為類或知識對象時之普遍性而體現，而是透過物，體現人與人之間之存在上之普遍性。不過，雖然最終而言是人與人其社會性之普遍性問題，但藉著物而體現，這仍是西方其形上學獨有之傳統的。正因這從社會而言之普遍性是對立人之個別真實性，故這普遍性始以物之姿態呈現，而在這裡，即形成資本主義社會特有的假像。資本主義社會性之形上普遍性，一如一切西方形上性那樣，扣緊物而有，因而始形成拜物教。這資本主義之經濟學，這在人類存在中之現實性，因而實仍是形上的。其全部關鍵就在價值這現實物之形上實體上。這第一等式表面上只是一個別的或偶然的價值形式，但事實上並非如此，因在這一等式中，實已體現了一個別物之普遍性或社會性了。最低限度，在這一交換中，已揭示了一個別物其普遍性與社會性之可能，並把這普遍性與社會性建立在經濟關係上，如是生存自然之事，非人類自身之事。故在這一等式中，實已含藏一切與價值有關之神秘性與假像性，換言之，人類現實存在之假像性——社會之形上性。第二等式並沒有較第一等式述說更多，唯只是把在第一等式中已見之價值之普遍性，透過 $A = B$ 之 $=B$ ，及 $=C$ ， $=D$ ， $=E$ 等等展示出來。事實上，在 $A = B$ 中，這價值之普遍性已必須存在，否則交換是不可能進行的。 $A = B$ 表面上只是兩物之間之事，如是個別與偶然之兩物之關係，但實不然。因我們說過，交換是不可能基於兩特殊物體（使用價值）之間而進行的。就算從勞動而非從此兩物之使用價值言，這時之勞動，仍只是兩生產各不相同之使用價值之勞動，因而仍未

能比較。故就算在兩物之交換中，已必然存在價值這一共同的及普遍的實體，而 B 亦正是這一實體之具體體現。故在第一與第二等式兩者之間，其差異只在這價值之普遍性在前者中是潛存的，而在後者中則是明白地體現出來這一差異而已。故若我們必須區別這兩等式的話，在第一等式中所體現的是價值，而在第二等式中所體現的，則是這價值之普遍性，即其在一切物中之等價關係。這在一切物中其價值之體現，因而亦是其社會性之體現，即價值之社會性體現。作為普遍性與作為社會性之差異在於，普遍性是單純從物之整體性言，而社會性雖然亦是一種普遍性，但已非單純從物這方面言，而是含有更多的。作為普遍性，社會性已包含人類之存在，是作為這樣的存在總體關係而言的，因而非只是物之間的。若第一等式中之交換掩蓋了價值這一社會形上性而使人以為價值單純來源於物物交換過程本身，因而只是一種交換價值，那麼，在第二等式中所掩蓋了的，正是那使價值可能的社會性本身，使人以為社會也只源於人與人或個體與個體之間之交換而已，使人以為這交換與社會是立在平等與自由之等同性上，甚至一切在社會中之人與人關係，均只是如物物交換那樣，是一平等與自由的人與人關係，甚至，所謂社會存在，基本上是交換關係，只首先是一物物之關係，因而使人更看不到在這物物關係外之人與人在生存存在上人與人社會關係上之直接性。若人與人這社會關係始是更真實及更根本的話，這由交換而成之社會性，因而掩蓋了真正之社會性，那在物物交換表面外，人與人這一形上之存在關係，其社會存在關係。¹社會非交換價值之社會，而是價

人的存在關係，若非立於人倫或人性關係上的話，其餘的一切關係，均是一形上關係，社會或國家中之人與人存在關係，因而都是形上的，如同在物物交換之間，

值之社會，即在物與物之上，人與人透過勞動關係而有之社會。交換價值只來源於交換活動，但價值則必須來源於人類勞動，是從勞動與分工而言之社會性，非從交換而言之社會性，是內在的社會性，非外在表面的。這社會之內在性，更是第三等式之本質。因在第三等式中所揭示的，不再只是價值之社會性與普遍性，不只是作為普遍意義之社會，而更是一決定性或支配性之社會，一集社會性於一身中而支配決定者。而這落在物物交換現象之中時，即一以價值姿態存在之個別物。把這第三等式中之麻布所代表之價值本身之體現視為社會支配性的體現是說，在一獨一的物品中而體現一普遍性時，這樣的普遍性，由於已落在一個別物身上，而非從遍佈在一切事物身上言普遍性，故此在獨一者身上所體現之普遍性，即形成支配。而這支配者所具有之形式，是一切其他事物所不能具有的形式。因而在這兩者之間，實構成一種兩極化的對立：只有麻布才能作為價值之代表而與其他一切商品對換，其他一切商品再無能作為這價值之體現，再不能作為其他商品之價值之體現者。麻布這一獨一之地位，形成其獨有之支配性。最後，在第四等式中，唯一之改變在於，這作為社會普遍地支配的，是貨幣本身。縱然這時社會實已以價值及價格為存有之最高統一範疇，並具體地體現在貨幣中，因而除了商品是價值與價格性外，連從勞動言之一切人類及其關係均為價值及價格性，縱然如此，從表面看來，貨幣也只是一物而已，只是在物物交換關係中之一種價格標誌而已，換言之，只是商品物之事情而已，非社

一旦這不只是使用價值之問題時，而涉及如價值等物之存有時，都是形上的。社會是人與人之形上關係，而交換則是物與物之形上關係。故若以為人與人之社會關係即此物物交換之社會關係，這其實是掩蓋了真正的社會之形上性的。

會及人類本身存在之事，而另一方面，作為在一切其他商品旁之一物，貨幣似只是偶然的，只是從商品本身而來之事，作為一數量而非一實物，更非如商品物那樣各自具有其自身之本質，如是而貨幣顯得自然並無害，既非主導地支配一切，更與人自身無關，只是從物之交換偶然而來，只是體現物本身所具有之屬性（交換時之屬性），因而非如價值所顯示那樣，是在物物之使用價值之上，另一種從社會而來之實體性真實。若貨幣仍以麻布這姿態呈現的話，由麻布本然獨特之本質，仍會使人對這麻布作為普遍之交換體而感到奇怪，使人從麻布所有之特殊存有與本質而懷疑其可能有之支配性與特權。今這普遍之交換體以純然代表數量之貨幣呈現，使連這最後的特權性與本體性似再不存在，如是而完成全部假像，再無絲毫痕跡。價值是這資本主義社會之形上性之內核，而貨幣則是這形上性之假像之頂峰，因在這無本質之存有物中，一切只流於交換與交易這一種表面現象，存在再無必然實體，亦無絲毫支配之可能。若在奴隸制或封建社會中是人支配人，若這人支配人是無法就此而假像地掩蓋，那在資本主義之社會中則不然。此時，雖然最終仍是人支配人，但這是透過把人作為勞動力時價值化所達至的。這固然是把人「物化」而達至，但這樣的物化過程，仍然非如在奴隸制下對人之勞動力直接物化那樣，而是透過對勞動力價值化而間接地達至的。也因為這一把人之勞動力價值化，故支配再無需直接地進行，而是透過對價值之種種形變而達至的。如透過對生產力之提高使勞動力之價值下降，或如使勞動力盡其化約至簡單勞動力，及使簡單勞動力之水平盡可能降至單純生理性之生活水平等等。在這資本主義社會之支配性中，表面上都非對人直接支配，但是是透過對人賴以生存之物品

之支配，與對人作為勞動力時之支配而達至的。這對人表面上之無所支配，因而是假像性的。這人之關係轉移為假像性之物之關係，因而是一種拜物教式之假像性。在論拜物教一節開首，馬克思便直說這樣的商品世界是充滿形上學與神學的微妙與怪異，因在這樣表面之平凡性中，實隱蔽了種種不可思議之人對人之支配性，藉著這自由平等交換之假像，達成社會對人之剝削與壓迫。

這價值之四種等式，並非是歷史中之發展過程，而只是價值分解之四個方面。這一切，也為指出價值與使用價值之差異，及價值之形上性等等問題而已。不過，這四個等式雖然並非歷史之發生過程，以交換為本之資本主義生產方式本身確實只是一歷史階段，因而勞動力之價值性與交換等現象，也只是一歷史中之社會形式而已，非自然地必然的，更非永恆的。在這價值假像之蔭庇下，人類存在進入前所未有之虛假狀態。這些存在上之虛假性，我們不得不佩服馬克思之分析，我們在這裡只列舉一些作為參考：

- 一、隨著價值與交換之主導性，在資本主義中之生產，再非為使用價值與人類真正之需要而生產，而是為交換而生產，換言之，為價值之獲取而生產。物品之有用性，以價值之獲取與交換為主要目的。
- 二、這一以價值為目的的人類存在方式，事實上是對一切價值（精神價值與物質價值）之一種貶值過程，使一切本然價值價格化，成為商品而已，換言之，即無其自身真正價值者。
- 三、馬克思指出，社會這人類存在之模式，非真實的模式，其中也只是人對人之支配而已。在《政治經濟學批判綱要》¹之第

¹ 馬克思 1857 至 1858 有關政治經濟學批判之手稿，*Grundrisse*。

二稿本中¹，馬克思說：「社會並不由個體人組成，而是個體相互關係間其關係總和之表達。有些人會這樣說：從社會這點而言，是沒有奴隸與市民的：兩者也只是人而已。正好相反，他們只有在社會之外始是人。作為奴隸或作為市民是社會屬性，是個體 A 與個體 B 之關係。A 這個體人本非奴隸，他只有在社會中及透過社會始是奴隸。」

四、因勞動者所出售的，非其勞動，而是其勞動力。而勞動力之價值，是如同一切商品之價值而被決定的。因而有剩餘勞動與剩餘價值之可能，換言之，人對人之剝削立於此。勞動力之價值也即一切商品之價值而已，即對這勞動力之保存與再生產所需之必要勞動（價值）而已，非這勞動力所能生產或產生之勞動量。這勞動力所能之勞動，減去其作為勞動力所需之生存維繫之勞動，即剩餘勞動。剩餘勞動 = 剩餘價值 = 利潤²，資本之增值亦立於此。又：在這個人對人剝削關係中，表面之自由交換（勞動者之出售其作為商品之勞動力）中之平等對等交換，勞動者之工資 = 其作為勞動力時之價值，掩蓋了勞動者之工資 ≠ 其付出之勞動所創造之價值這一不平等及不等值之事實。因而交換這表層之對等等式（A=A 之理性邏輯），掩蓋了事實上內裡不對等之關係。表面公平之交換與交易，故掩蓋了勞動者被剝削這一根本事實。這沒有給付的勞動部份（剩餘價值），在資本主義中，似已經給付了。而在奴隸制中則相反，已給付的部份顯得如仍未給付。故在資

即有關資本一章題為「產品與資本。價值與資本。蒲魯東」一節。
剩餘價值即為地租、利息、（商業）利潤三者所瓜分。

本主義中，勞動力之價值似就是勞動本身之價值¹，因而有已完全給付了這一假像。

- 五、資本主義即以資本與勞動的交換而成的生產體系。在這基於工資的生產體系中，其結果是為永遠重現勞動者之為勞動者，而資本家永遠為資本家這一結構的。資本家與勞動者之間之差異與差距只會越深，不會減低。
- 六、因資本主義生產是單純為獲取利潤（剩餘價值）之生產，故在固定勞動時間這前提下，若勞動者生產其自身生存之勞動時間越少，其剩餘勞動越多。故資本主義生產方式往往為生產力與必須勞動兩者之爭。生產力越高，人為其自身生存所必須付出之勞動將越少，因而剩餘勞動亦自然越多。機器故與勞動永遠處在競爭中。這競爭之結果即為使勞動力之價值下降，使勞動貶值。同時，生產力越高，在其中所耗費之勞動則越少，因而一商品之價值亦將越少。這一切，指向工資之下降。工資下降，則利潤上昇。
- 七、若工資不足以跟隨生活指數而上昇，則勞動之價格將低於勞動之價值，而勞動者之生活水平將下降。對工資之鬥爭，並非必然為對剩餘價值之爭，而可能只是對下列改變之反應而已，即：生產量，勞動之生產力，勞動之價值，貨幣之價值，被抽取之勞動幅度與強度，市場價格隨著供求之變化等等。對這些變化而有之對工資之鬥爭，只是反應而已，非對剩餘價值合理之爭。
- 八、勞動力之價值是由兩因素決定：生理的，及歷史社會性的。

¹ 「勞動之價值」，這是荒謬無意義的概念，因價值即勞動（時間），故不可能有勞動本身之價值的。

這後者即一地方之傳統之生活水平。在極端剝削下，生活水平可只是生理的，歷史傳統的生活素質可完全消失。原因在於，商品之價值可以完全保留不變，但勞動之價值則可以是一不斷變化的因素，一不固定的因素。這是由於歷史傳統之生活水平與生理之水平不一樣所致。因而資本與勞動之爭，即為：資本家永遠想使工資降至生理上的最低極限，及使勞動時間增至最長；而勞動者則反之。這對勞動力之價值之下降，代表勞動者生存狀態之惡化，及一切人類存在素質之下降：人與人之貧與富，國與國之貧與富成兩極化。人類存在更形卑賤。

九、在資本之積累過程中，資本之積累是遠較對勞動力之需求為大。因而在表面上勞動量之增長下，在資本與勞動之比例中，勞動實已極度降低，因而在資本之積累過程中，工資是必然地朝向生理之最低水平而邁進。

十、資本主義中三位一體之荒謬性：一、本然無價值可能之「土地」¹，具有地租這交換價值。二、所謂資本，即產生利息與利潤或自身增值者，即 100 元 = 110 元這荒謬性。若把這增值視為由生產工具（如機器）所致，那這只是說，某些本只具有使用價值之物品（原料、機器等等），同時具有剩餘價值在自身中，猶如土地情況一樣，本只是天然之物，在資本主義下同具有社會意義下之價值這一種荒謬性。三、工資作為勞動之價值或價格，這本身是荒謬的，勞動本身是價值之實體，故不可能本身有一價值及價格。²

¹ 土地是大自然的，是天給予的，其本身非社會性的，故本不可能有價值。

² 見《資本論》第三卷「三位一體公式」一章。

這三位一體之假像性，在資本主義中，呈現為下列三者：一、從土地而產生地租，二、從資本產生利潤，及三、從勞動產生工資。各似有其獨立之根源，而掩蓋了大自然之物（土地與生產原料及工具）本身是無價值的，甚至本身單純作為物，是無價值之創造性之可能的，一方面不可能 $100 = 110$ ，而另一方面，自然是與社會性本然不同的存有，不可能於自然本身上具有社會性，更不可能具有價值及價值創造性這超自然之可能的。

在結束這有關馬克思思想之討論前，讓我們最後作一總結。

形上學在馬克思思想出現前，雖然不能說對人類存在沒有直接影響¹，但因形上學本身都以追求形上真理之姿態出現，故形上學始終與現實無關。從這點言，馬克思確實是在形上學史中作了一前所未有之創立，直接從人類現實存在中見其形上性。如此而形上學再不能只是關注於現實存在外之形上真理，而且形上體不再必然是真理性的，也可如資本那樣，是現實地虛假的。這一切，若非馬克思，是不可能被發現的。至於馬克思本身之理論，無論是有關思想形態抑有關資本主義假像之分析，本身都是正確的。就算如後來 Foucault 所指出，馬克思對權力之分析未盡然，但始終，在基本立論上，馬克思仍是正確的：西方的法律、政治、宗教、道德、形上學等確實是思想形態性質的，既遠離現實又以為人類確實有獨立於現實存在外之真理，而《資本論》對人類生存

¹ 無論透過宗教抑透過知識模式，都對人類存在有直接影響，甚至是結構著人類之存在。就算只是如馬克思所謂的以思想形態之方式，人類存在都是直接受著形上思想所主導著的。

之分析，對這經濟與社會政治形上性模式之分析，都是十分正確的。唯有在一點上，因馬克思始終仍是在西方傳統下之思想家，仍受著這傳統所限制，故在上述分析外，馬克思自己對人類存在其正面性之洞見與說明，是馬克思思想最大之弱點與不足處。原因也很簡單，馬克思所關注的，也只是人類生存現實之虛假性而已，假若這現實問題真有一日解決的話，接下來的人類問題，則是馬克思全然沒有反省的。馬克思所發現之生存問題固然是一大問題，但人類問題，是絕不只這樣的問題而已，甚至，可能問題的關鍵直在人類自身，非在生存上，生存只是人類問題之場域而已，是人性問題之體現時之場域而已，非其根本。馬克思在《德意志思想形態》中提及在共產主義社會中，人再不會異己地與自身對立或異化，再不受到分工所壓迫，既可是獵人、漁夫或牧人，又可同時是批判的批判者，所有這一切，也單純是從人之生存現實言而已，還給每人其生存上之自由與自主而已。這雖然是應該的，但明顯非終極。像尼采所提出關於人類自身之問題，關於奴性是否出自人性本身，而人（人類）作為真實的人時應是怎樣的，人類存在境況之負面性甚至悲劇性對人類之意義等等……，像這樣的問題或提問法，是超出馬克思的。馬克思明顯應知道，人類就算往往所形成的只是思想形態，然思想與人心及其精神性始終是人類之真實。就如對宗教這樣的虛假性，尼采所見的，非只是其現實功能而已，而更是人性本身之真實與虛假性，而這些，都是單純關注於生存現實之馬克思所沒有想及的。什麼是「現實」？只是單純物質之生存問題嗎？抑還有其他？甚至現實可能只是人心、人性之一種狀態，而人是可以不受限於此的，人作為人，可能應是有無限可能的。這些都是尼采以後之問題。甚至，我們可

以這樣反過來質疑馬克思說，若人性再不改變，人類生存問題就算全然解決，人類存在問題真的就可解決嗎？就連孔子也曾說：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。」¹換言之，人類生存與生活處境並非人類問題之根本，人之仁與不仁，實可與其存在處境無關。解決人類處境並非解決一切人類問題，甚至可能，人類之處境只是一人類是否仁之問題而已，故「里仁為美。」²無論如何，馬克思也只指出人類於其現實存在中如何不仁而已，至於怎樣解決，怎樣最終解決，或人類存在的真正目的，是否只是其生存問題，這一切一切，都仍有待反省的。馬克思並非錯誤，唯不足而已。

有關馬克思，我們討論至此。

¹ 《論語·里仁》。

² 《論語·里仁》。

第十一章 佛洛伊德形上學研究¹

若馬克思所揭示之形上性是從生存現實而言的形上性，一種由物質生活所構成之形上性，那佛洛伊德所揭示的，相反，是人類心靈其現實欲望中之形上性，心之形上性。對這心之形上性之探究，即佛洛伊德所謂之「後設心理學」。「後設心理學」（meta-psychology）一詞，正是「形上學」（meta-physics）一詞之對反，一從心（psyche）言，另一從物（physis）言，二者均是形上（meta-）的。佛洛伊德本人是察覺這一點的。他甚至如馬克思那樣認為，人類世界是充滿假像性，差別只在，人類投射在外在世界中之神話般之假像，是來源於其內在心理因素，是潛意識的，因而對這樣的假像的解決或發現，只能求助於一科學性的潛意識心理學，如是而形上學應被後設心理學所取代。²佛洛伊德這有關心靈之形上學是怎樣的？為何這樣的心理學同時是一形上學，並有著對世界存在之存有論觀法？有關這些問題，讓我們透

¹ 為避免混淆，我們有關佛洛伊德的一些基本概念採如下翻譯：性或性欲（sex），性欲能量（libido），性本能（Sexualtriebe），愛欲或愛欲本能（Erôs），自我本能（Ichtriebe），生命本能（Lebenstrieb），死亡本能（Todestriebe）。

² 見佛洛伊德《日常生活心理病理學》第十二章第三節。亦參考 J.Laplanche et J.-B.Pontalis *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, Paris, 1967 中有關「後設心理學」（métapsychologie）一詞。

過分析佛洛伊德一篇短文以作說明。這篇文章——〈否定〉¹——雖然很短，但其中內容是極具哲學意義及意圖的。

佛洛伊德之論知性：〈否定〉

這〈否定〉一文分為九段。結構與內容如下：

- ① 「否定」作為心理現象：在病患者中之「否定」即為潛意識之事實。
- ② 「否定」作為精神分析之方法：分析師對「否定」作為揭示潛意識內容之方法。
- ③ 心靈中之意念或映象是同具有知性與感受這兩面之內容的；而「否定」作為一種壓抑過程，是對潛意識內容所作之否定。藉由這樣的「否定」，這潛意識內容得以知性地認知，但此時所壓抑之內容，其知性與感受這兩面是分割開來的，因而被壓抑著的內容，雖然可被知性地認知，但實仍是處在壓抑狀態的。此「否定」所有之功能。
- ④ 判斷（肯定與否定）之心理根源。「否定」為「壓抑」之（知性）替代。
- ⑤ 判斷之兩種型態：一、「S 是 P」。這類判斷根源於自我對外在事物之肯定與否定，即根源於自我欲與外在事物一體化抑相互拒斥。
- ⑥ 判斷之另一種型態：二、「X 存在」或「X 是」。在這類判斷

¹ *Die Verneinung*, 1925. “Verneinung” 一詞除了邏輯或知性上之「否定」這意思外，亦可翻譯為心理義之「否認」，對等於法文之 “dénégation”。

中，自我再非只是欲與外物合體，而是更欲在外在現實中重見其存在，外物之客觀真實性因而仍是根源於心理欲望的，或最低限度，是與這心理有關的。

- 7] 判斷（及思惟）與行動之關係。判斷為一向外探索性行動，如感性向外之觸感那樣。判斷因而中斷思惟而進入行動，從心理義言，思惟實即一行動。
- 8] 判斷與本能之間之根源性關係：判斷延續了在快樂原則下，本能之擁有（吞噬）與拒斥之行動。「肯定」根源於愛欲（Eros）這一本能，而「否定」則根源於破壞本能。雖然有這一與心理之根源關係，「否定」仍首次使思想獨立於壓抑之外，獨立於快樂原則之強迫性之外，而得到思想之自由。
- 9] 在潛意識中永遠是沒有「不」這一否定性的。而對潛意識本身之發現，換言之，潛意識之透露其自身，往往是藉著否定性而達至的。

從以上這一簡略之內容而觀，我們便可清楚看到，佛洛伊德心理學思想可有之形上學向度。若用康德主體對現象世界之確立這一種存有關係而觀，我們可說，佛洛伊德之存有模式是類同於康德的，唯差別在於，這時建構外在世界之主體，非一自我意識的超驗主體，非一從知識論立場而言之心靈主體，而是一心理性之心靈，這心靈甚至非以意識為本，而更先是一潛意識義之心靈。全部主客之存有論問題，因而即落在這潛意識與存在世界兩者之間。但在這心靈與對象世界關係外，更根本的問題是，這時之心靈，在佛洛伊德中，再非任何傳統意義下之心靈，再非一以知性與意識為主之心靈，而是一以感受性為主，甚至是一如生物般之

潛意識欲望之心靈，非一自我意識意義下之心靈。而佛洛伊德之存有世界圖像，是基於這樣的心靈而有的。首先，這樣的心靈所具有之一切意念，都非先是知性的。心靈作為一生物之心靈，必先是從生存言，因而一切認知，非先是作為客體真理本身而言之認知，而是作為生存而言之認知。這樣的認知，必然涉及好惡、愛與不愛等等感受。一切有關對象之意念，故先是感受之意念，非先是知性之意念。由於感受都根源於快感與痛苦這兩面，因而即為愛或惡之對象，故而從一生物之角度言，心靈之感受性，都先是從其愛惡而立，即原始地或作為自我對其對象之擁有欲望，那欲吞噬此對象並使之成為自身內在之一部份這樣的欲望，或在對其對象有所厭惡時¹，作為自我對其對象極欲排斥甚至毀滅者。「我想吞食這」與「我想把它吐出來」因而為這心靈與一切事物最根源之感受性關係。存有之「內」與「外」是基於這本能之欲望感受而始有的。不單只存有上之「內與外」如此形成，在價值上之「好與壞」、「善與惡」，終極地言時，都同樣根源於此。在〈否定〉這文中，佛洛伊德利用「否定」這一舉動說明這知性與感性微妙之關係，從而確立潛意識之根本性及其機制。若我們回想傳統哲學在其追尋真理之過程中，我們都可以看到，對知性真理之肯定與確立，都是從對感性之否定而達至的。這從柏拉圖至黑格爾都沒有改變過。就算康德沒有對感性有所否定，但此時之感性，仍非從情感這方面而言。對象知識之客觀性，仍基本上是建立在範疇與超驗統覺上，非在感性雜多本身上。這樣以知性為主的西方哲學傳統，明顯是不以存有為一情感式的存有，因而如物之無情感性那樣，真理首先只為知性存有之事，非如在人性存在那樣，

¹ 即對象對心靈自我而言構成其痛苦時。

是先以情感為存在之本的。佛洛伊德所提問的，因而先是這樣的一種存有論問題：為何（這一）知性會對感受予以這樣根本性的否定？這樣的否定性，隱含了或試圖隱蔽什麼？

若從精神分析學之觀點而觀，病患在作否認時，這往往正是其心理事實關鍵所在。正因由於這心理事實是在潛意識中被壓抑著的，故在意識中必須以一否定之狀態始可能呈現。從存有層面言時，知性對感性之否定，故如同精神病患一樣，反映了一壓抑著的事實，即知性在對感性作否定時，實試圖掩蓋以下這一根本事實，即：知性本身之根源，實就在這樣的心理感受中。在存有二分為知性與感性兩者時，否定只有一含義，即被否定者非本身為真實或真理性者。而這實即同於說，若知性為真實而感性為虛假的話，這是說，知性始是根本的，感性非是。故知性對感性之否定，從存有論言，其意即為對感受性其根本性或根源性之否定。換言之，由否定性所言之事實，反面地言時，即為以下這一事實：在感受與知性兩者之間，感受實較知性更根本，甚至就是知性之根源。知性所否定的，故即為其自身本身之根源。在存有論中，否定之意思指此。

在〈否定〉一文中，佛洛伊德更指出以下一重要事實：不單只知性否定這心靈之感性性質與根本性，這知性本身作為模式與樣態時，實就是這感受模式之否定：「知性」=「感受之否定狀態」，或=「一否定了的感受狀態」。

假若自古以來知性之真理性是唯一顯露出來之真實，若「知性=意識」，那麼，這同於說，這以感受為根本之心靈，是一被壓抑著的、是一只能以潛意識狀態存在之存有，是對立著意識及其世界的。故由這否定事實，我們可以看到，存有是對立著的存有

狀態，是意識對立著潛意識，及潛意識對立著意識的一種狀態。否定即為兩者之間之關係。表面上知性與感性都同在意識中，但在意識中之感性，必然是非真理性及根源性的。故一根源性的感性心靈，在知性之下，只能是一已壓抑起來的真實，一潛意識之真實。真實的感性，故非在知性中之感性，而是一更為根本之感性，一潛意識中之感性。意識中之感性，只是其替代而已。存有地被否定者，必然是已隱蔽了或掩蓋了者，而相對於意識而言，必為潛意識者。以往在現象背後隱藏著之物自身（本體），在佛洛伊德中，轉移為意識世界所壓抑著的潛意識世界。潛意識故等同傳統之在現象背後之本體世界，一種隱而不可見之真實世界，差異只在，這時之潛藏之真實，是從心靈內裡言，非從事物世界更上之物自身言而已。

我們在前面說過，西方思想與世界是以否定性為本的，無論這否定性是從向外之超越而言，或是向內之對立而言，無論是那一種，西方世界之存有始終是一否定之存有。這否定性可如在黑格爾中那樣，是一正面力量，但也可如在馬克思中那樣，是一負面現象與力量。我想，在佛洛伊德處理這否定性問題時，他是意識著這深遠之向度的。在〈否定〉一文中，否定性有下列兩種：一為心靈（本我¹或潛意識）對外在世界之拒斥與否定。二為基於現實原則之自我對潛意識之壓抑及對其感受之否認。這兩種否定性都直接是作為否定力量作用者，一為破壞，而另一為壓抑。但壓抑這一種否定性，往往轉化為一中性姿態出現之否定性，這中性狀態，如思惟中之客觀性，或如知性無視於主觀感受時所有之

¹ 「本我」“id”為拉丁語之「他」或「它」。在佛洛伊德中，以「牠」作為翻譯是更為恰當的。除非需要，否則我們仍是以「本我」一詞翻譯。

中立性，那顯得沒有對立之否定性，實是那外於欲望與感性存在之理性與思惟之誕生之原因。佛洛伊德此〈否定〉一文，因而可視為是對這知性之系譜學之研究，指出其潛意識之根源，及把一切表面上表達客體（客觀）真理性之判斷，還原至潛意識心靈之欲望與感受上。這是一種對理性其非理性之回溯，亦因而揭示或指出理性與知性之假像性。也因為知性這一中立（與欲望感受無關）之假像狀態，故在潛意識中之意念與映象，可在這中性之知性狀態中呈現，即透過在這意念或映象前加上一「否定」符號，作為在認知確認上被否認之事情之姿態呈現。¹否認或否定因而是潛意識透露其自身之一種方法，換言之，即作為「被否定者」而呈現。事實上，在意識中之（必然）「被否定者」，在存有中，也只潛意識本身而已，故在意識中之否定，從存有言時，實直指潛意識本身。這知性與潛意識之間之關係，因而即為一「揚棄」（Aufhebung）之關係。²即在知性狀態中，既保留了潛意識之內容，但又同時對這一內容掩蓋，使其感受性切割於純然知性外。在這否認過程中，唯獨這被壓抑了的意念本身得以在意識中呈現，一切伴隨這意念而原本地存在的感受性之真實，仍始終被壓抑著。佛洛伊德甚至說，在分析過程中，就算能使病患知性地接受或承認這意念，構成這意念其本質之感受性始終仍是被壓抑著的。否定性判斷故一方面為壓抑之知性替代，知性之否定性與潛意識之壓抑是一體之兩面，但另一方面，這知性之否定性亦同時是使自身（思惟）解放離開壓抑這一強迫性力量者，使思惟顯得

這能透露潛意識之否定性，必須是病患自身自發主動地作的。在他人強迫其承認下之否認，不能算作潛意識自身之呈現。不過，分析師當然可誘導其作出這樣的否定，這仍算作自發的否定。

佛洛伊德在〈否定〉一文之第三段中多次用這「揚棄」一詞。

獨立與自由，因而遠去一切心理上之主觀性，而形成思想其客觀真理性者。

不單只知性及其否定性是與潛意識及其壓抑有著揚棄之關係，連在由知性所帶來之一切存有關係，如內與外、從存在言之實在性等，都其實是根源於這本能性之本我的。「S 是 P」¹這樣有關一物其屬性之肯定與否定之純然客觀判斷，這有關 S 是否擁有 P 這屬性之判斷，是來源於心靈主體對對象之擁有關係，即主體吞噬其對象而使之成為自己內在一部份者，或主體排斥一事物因而視之為外在者這樣的事實之知性表達。最低限度，這樣的判斷形式，根源上是來自這樣的心理主體與其欲望對象之關係的。差別只在，這「S 是 P」之判斷，是欲望之知性化了（壓抑化了）之結果而已。從這吞噬與排斥之內外言，一切在存有上之內在性與外在性，實根源於這主體心靈對其對象之原初肯定與否定關係。不只是這內在性與外在性，存有上之好與壞之價值性，及自我與他者這樣的存有範疇，在原初狀態中，都是根源於這心靈對外物於欲求上之肯定與否定的。故而在最初之存有階段中，「外在性」、「他者」，及「壞的」（不好或不善的）這三者實是同一的。凡是外在的即壞的，亦與我無關。存有是完全主體心理化的，是欲望關係上的。

不只在這原初階段時，客體價值性的世界實只是主體心理欲望之主觀世界，就算是在承認一客觀存在的世界時，心理主體與這樣的世界事物之關係其實仍然是心理欲望性的。換言之，就算是在純然客體性之判斷上，如在說「X 存在」這樣的純然客體性判斷上，這其實仍然是心理主體欲望性的，非客體的。此時，像

¹ 或「S 並非是 P」。

「X 存在」這樣的判斷，也只是心理主體有關一欲求事物之再次確認而已。換言之，有關一事物其存在上之真實性，實仍只是一心理主體對其所欲之事物之確認，確認這事物是否能再為心理主體所擁有這樣的心理欲望關係而已。無論是有關一物其所是之判斷，與有關一物其是否存在之判斷，換言之，無論是有關一物其「存有」抑「存在之真實性」之判斷，從根源言，實都是心理欲望性的，心理感受性而非事物客體真實性的。真實性、客體真實性，因而全然是主體心理欲望性的，只是相對於這樣的主體而言真實與否或我欲與否的。客體存有故純然來自心理主體這欲望性存有。這也是為何探求客體真理之形上學必須回歸於後設心理學之原因。

佛洛伊德這裡所言之兩種判斷，從客體方面言時，實即關乎一物之「存有」¹及關乎一物之「存在真實性」，這兩者，是傳統哲學對一切事物其提問之兩面，而佛洛伊德正在這裡把這兩面轉化於心理主體之兩面上，一為對應在快樂原則下之心理主體，而另一則為對應在現實原則下之心理主體。因在現實原則下，心理主體不再能如在快樂原則下之主體那樣，純從主體自身之欲望而觀一切，而必須顧及其是否存在這一客觀性。不過，縱然是涉及一物其是否客體地存在，始終，對佛洛伊德而言，這樣的關懷仍然是心理主體性的，基於欲望的，即基於對所欲之事物之真實再現這樣的一種欲望，而非純然知性地真理探求性的。在這第二種

¹ 在「S 是 P」這樣的判斷中，雖然表面上與「存有」毫無關係，但當我們探討「什麼是什麼」時，這樣的提問法，其作為總體形態時，其極至即是對一物其存有之所是之間。相反，在另一種判斷中，當我們所問是一物是否存在時，這樣的問題則與其存有無關。故問一物之存有與問一物之存在即構成一切提問法之兩大類型。佛洛伊德在這裡之兩種判斷，故是針對哲學傳統而言的。

判斷中，「內與外」這樣的存有範疇仍然出現，唯差別在，在第一種判斷中，內與外對應心理主體之自身與在其外之他者，因而同時伴隨喜愛與憎惡之情緒，但在第二種判斷中，內與外則不再從「是我的」與「不是我的」這主體方面言，而是從這物是否真正存在言，從此物本身之真實性言，因而在價值上，是反倒過來的，即存在的才是真實的，否則只是主體地主觀而已，非真實的。於此，主體的價值性讓位給客體之價值，因而連在價值問題上，亦由主體轉化為客體，不過，仍然是在心理主體其欲望這一前提之下。也因為如此，故縱然這有關事物存在之判斷似是客體性的，但始終這實非站在對客體之認知這客觀立場上，而是站在主體之主觀立場上，只為求一心理欲求之確認而已，用佛洛伊德之言，非為（客觀地）「尋找」一事物，而是為（心理欲望上）「再次找回」一曾在之事物而已。而「真實性」問題，從心理角度言時，也只是對曾經帶來滿足與快樂的對象其再次確認而已，即對滿足與快樂之確認而已，仍先是心理主體的，非對象客體的。

在討論完判斷這兩種基本類型之心理根源後，在〈否定〉一文之第七段中，佛洛伊德對判斷作總結說，判斷其實並非本質上是思惟知性上之事，而更先是一「行動」，一終止思惟而進入行動之轉折點，因在作判斷時，我們其實已作了一取捨之抉擇。佛洛伊德甚至進一步說，一切表面上只是知性認知之知覺，作為知覺系統對外在事物之探測，實只是一生物對其外在世界之主動探測，而在人中，即其自我甚至潛意識¹與外物在生存上之主動關係。也因為是生存上的關係，故是欲望生理性的，非單純知性精神上的。全部有關生物之認知活動，應從這生物主體之生存方面

¹ 見《超越快樂原則》第四章。

言，非從對象客體本身之真理性言，這是精神分析學對哲學真理之回答。

故在接著的第八段中，佛洛伊德更明白地總結說，人類之知性功能，實與其原始之本能或驅力（Trieb）有關。¹不單只判斷之兩類型各有其心理欲望之意義，連構成判斷之為判斷之「肯定與否定」這兩面，都實根源於原始本能之兩類，即愛欲本能（Erôs）與破壞本能（死亡本能）。換言之，肯定性與否定性根源上都是生理及生存欲望性的。在這裡，我們必須特別小心一點，當佛洛伊德說連否定性本然也只是一破壞本能時，這裡所言之否定性，是從作為行動言之否定性，因而實仍是一種肯定性。在潛意識中是只有肯定性而無否定性的。²因若單純從生物之生存本能言時，一切也只能是行動而已，是沒有純然非行動之知性功能，及由知性功能而致之（客體存有上之）「非存有」的。故佛洛伊德從判斷中之肯定與否定所看到的，是其行動性格。即縱然表面上是一否定，但作為行動時，這樣的否定實已是一種肯定了。如是而連破壞本能，作為本能性行動時，仍是肯定性的。換言之，肯定與否定並非從這肯定與否定本身作為形式言，而是更深地、更根源地，從其相關於這生物主體之原始構造言。直接來源於這樣的生物主體的；因而反映或表達這生物主體之欲求與訴求的，就算是一毀滅性或破壞性行動，即為肯定的。相反，真正之否定性，非必以否

¹ 佛洛伊德之「驅力」(Trieb)一詞，英與中譯均用「本能」。佛洛伊德間亦有用「本能」(Instinkt)一詞。在沒有誤解可能之情況下，我們仍隨英與中譯之習慣，用「本能」一詞替代。

² 有關潛意識本身之沒有否定性，見〈否定〉一文總結性之最後一段。這裡所指之否定性，那作為否定性本質之否定性，是知性在存有真實性與價值性上之否定，一種作為「無」之非存有，非作為行動而言之否定。這樣的否定性，是知性的，非潛意識的。這知性之否定性，即為〈否定〉一文之主要對象。

定之形式出現者，而是從其是否對生物之本能有所否定而言的，換言之，真正之否定性，亦唯知性及其所涵有之真理世界與真理形態而已。¹這真正之否定性，那再非作為行動而言之否定性，佛洛伊德稱為「否定之象徵」。而這應理解為，非對「否定性」之象徵，而是一作為象徵呈現之否定性。而這即知性本身之否定性，因知性即構成此符號象徵之世界者。之所以佛洛伊德用「否定之象徵」一語，是因佛洛伊德把知性與本能主體之關係視為一否定關係，而這否定關係，是透過這一「否定」之符號象徵而達至者。即知性與思惟面對本能欲望而說「不！」時，這知性思惟始獨立開來，而形成與本能之對立位置，如是而再非本能驅力，而是理性的。這理性對本能欲望而言之「不」，這一「否定」之象徵，使思惟獨立起來，既遠去本能欲望本身，亦隨之而遠去一切現實存在性，而獨立起思惟獨有之真理之絕對性，其必然性與普遍性。思惟如是而有其自身之真理，甚至由此而使真理獨立為只是思惟之真理。因若是由快樂原則所支配的，嚴格言，只能是欲望主體的，非對象客觀的，非真理性的。佛洛伊德在這一點上，因而是與馬克思有關思想形態之獨立真理性之看法相同的。均認為思想之獨立真理性是一假像，均以這樣的假像為掩蓋了更根本的現實真實，並均以思想與現實是一根本之對立。唯馬克思所言之現實，是從客體之生存世界言，而佛洛伊德所言之現實，則是從心理欲望之主體方面言。故在佛洛伊德這情形下，除了思想對心理現實

¹ 若潛意識本身是純然之肯定性，這同一潛意識，從知性真理之角度言，即相反地純然為一否定事物，潛意識之被壓抑，即為此否定性之具體運作。如是，肯定性與否定性，不單只根源於潛意識中之兩種本能，而更是潛意識本身之兩種存有狀態，其在其自身之狀態，及其在自我意識下之狀態。因而亦從這點言，在精神分析過程中之否認，均為潛意識本身之顯示。

之否定外，更有由自我與超自我在從屬於（外在客體之）現實原則這前提下，對心理主體之否定，這後者所依據的，非現實原則而是快樂原則。這兩原則，雖然並非都是從客體生存而言為現實的，但都是從生物之存在角度言廣義地現實的。因追尋快樂，在一般理解上，非如道德之求索那樣，仍是一種現實性。¹

佛洛伊德之圖像因而是更複雜的：在現實世界上，有一由超自我所代表之知性世界，這知性世界超越於依據現實原則之自我所處之現實世界，而這自我之現實世界，又超越於本我之心理世界，這後者是依據快樂原則的，即從一生物或心理主體言，其作為欲望主體時之廣義之現實性，一種不現實²之現實性，而這樣的現實性——依據快樂原則而有之現實性，最後為死亡本能所超越，或溶合於死亡本能中³。在佛洛伊德體系中，雖說知性思维由於其超越於現實而為假像，但始終，縱然在現實當中，也仍是層層超越性，最終仍是對一切可能之現實性之超越。猶如在馬克思中，最終之共產社會，畢竟是對現實之資本主義社會之超越那樣。

佛洛伊德體系中這層層超越關係，佛洛伊德這把心理主體視為與知性主體之對立，從而形成意識與潛意識，或自我與本我等等之對立，簡言之，試圖在傳統哲學之真理體系外另立一種更根源但對立性之真理——潛意識與本能世界之真理，而非把這心理主體單純立在傳統之意識世界內，此舉已使其思想為形上性質了。故就算不提死亡本能對一切存有現實這一最終之超越，單潛意識本

¹ 我們這裡所言之「現實性」，非限於佛洛伊德之現實原則上，而是相對於或對反於如理性無條件性之道德與理想言。從我們之意思或從一般之意思言時，佛洛伊德之現實原則與快樂原則均是現實的，與生物之現實生存有關。

² 相反於現實原則。

³ 見《超越快樂原則》一書。

能世界對意識世界及其存有之超越，並從而揭示一切傳統意識世界其真理之虛假性這一點，這本身已是一形上學向度之真理了。

潛意識本能之世界

若意識與潛意識、自我與本我這兩組概念都相對地建立在意識與自我這傳統哲學觀法上，作為其反面從心靈內在而言之超越性，那這潛意識或本我之內容，那屬潛意識與本我之是其所是者，即本能，而這主要為種種能量，最主要者即為性欲能量（libido）。

這由本能構成之潛意識世界是怎樣的？在討論這問題前，讓我們對「本能」一詞先作一點說明。

傳統對「本能」一概念之看法，舉康德為例，主要是指在知性能力認知掌控之前，由欲望（能力）內在之強迫性所形成之一切行為與反應，如生殖本能、動物對其弱小保護之本能等等¹。本能不同於「反射」（réflexe）之原因主要有三：一、本能是主動的，自主的，而反射則是被動的，只是對外來刺激之反應。因而本能相對於外來事物而言是獨立的，但反射則沒有如此獨立性。二、本能是較為長久的一種行為，非只是一時之反射或反應性，故往往亦為意識對其目的與意義有所自覺者，非只是一種不能自覺地參與的反射活動。三、外來之刺激可以用逃避之方式躲避開，但由內而至本能所造成之刺激則無法逃避，而必須滿足。也由於這滿足之必然性，故甚至引至對外在世界之改變。換言之，佛洛伊德以世界改變之根本原因與動力，非來自人類意識自覺之價值創造，而是來自不得已對本能所產生之要求之滿足。人類在存在上

¹ 見康德《實用人類學》§ 80。

之改造，因而是被動地反應性的，非創造性或價值主動性的。

傳統大致上把本能劃分為三類：生存本能、生殖本能，及社會或群居本能。佛洛伊德所言之本能並非這樣的。在佛洛伊德中，作為驅力之本能，是本質上只屬潛意識之事，是潛意識深層之自然動力，故非如一般義之本能那樣，是在日常意識世界中行為之先天性決定或形成之要素。作為驅力之本能，並非只是作為行為類型之解釋根據而言，而正好相反，這些作為驅力之本能，是對反於意識中之行為而言的。就算如本能一樣是行為之決定因素，但始終是以對立或對反這些行為之意識取向而言的，因而作為動力，是潛意識的，非意識中之事情。也因為這一對立之特殊性，故這些驅力是被壓抑著的本能動力，非如一般本能那樣，是作為行為之正常合理之決定根據。換言之，這真正決定著人類行為之潛在本能，是為意識所對立地壓抑著的，從而對意識而言，行為實有其從意識方面而言的原因，是完全在意識理性下之行為，非本能性的。行為因而是在這意識與潛意識兩者之間之交錯而發生的。傳統之本能只解釋一生物整體之類行為，不能解釋個別之行為，但作為驅力之本能，則非只為解釋類行為而有，而是為解釋個別或個體之行為而有者。因而作為本能，驅力作為對行為之解釋，其心理圖像複雜多了。單純的本能是生物性的，但非心理性的，而驅力作為本能，雖亦有其生理性之根源，但基本上是心理性的¹。作為驅力之本能，縱然與身體之生理性與生物性有關，但因這時所言之生物，是一心理性質之生物，甚至是作為具有心靈

不過，此時之心理性亦基本上是生物性質的。差別只在於，這非單純之生物學問題，而始終仍是一心理問題，只是，這時之心理，是依據本能這生物學概念而形構其圖像而已。

與意識而言者，故這從生理性而言之本能，仍是心理性的，即作為驅力而言的。同樣，潛意識與驅力之潛意識性質，亦都是作為心靈之事實而呈現者。明白這驅力與本能之差別後，無論我們是否把「驅力」以「本能」翻譯，其意思應從這方面理解，即作為驅力而言之本能，雖然仍是針對生物之行為言，但是是從心理性言的，從一潛意識之心靈言，非從在意識下之行為根據言。如是我們可明白，對這潛意識之本能之提出，是為對行為在意識外更給予另一解釋，是為說明心靈之另一種樣貌，是為對反意識之主體決定性而提出的。對在現實中之行為，對在意識理性解釋下之行為，潛意識本能之出現，使行為不再只是單純現實或理性目的性的，而是有著一從潛意識言之形上性質者。

佛洛伊德與全部傳統哲學之最大差異源於以下這一事實。對傳統哲學言，縱然物質世界之基礎未必在人類心靈上，但人類心靈始終是在人類存有這一方之最根本事實與基礎。人類自身一切，都歸根究柢地立在人自身之意識上，即立在人類精神心靈上。而在人類之外之物質世界，亦從知覺言立在人類之意識心靈上。人類意識心靈，因而是從人之角度言，人及人與世界存有關係之原點。如此而這一作為意識之心靈，是存在地根本性的。馬克思雖然在思想史中首次質疑思想在其獨立狀態時之真理性，但始終，這不等於質疑心靈意識這一基礎。人類心靈始終是一意識主體，唯這樣的主體所表象者，在馬克思中，未必為真實而已。在共產世界中，人始終仍是具有心靈意識者，就算作為勞動者而言，人始終仍是人，是作為具有意識心靈之存者。這點是馬克思不

能置疑的。¹世界未必以心靈之真理為真實，但人類之心靈，始終是一意識。動搖這心靈之作為意識，動搖人類作為意識主體者，始於佛洛伊德。馬克思質疑的是人類在外在世界之存在，而佛洛伊德所質疑的，則是人類心靈這一內在世界。這人類心靈，在傳統思想中，除了作為意識認知之本外，亦是人一切行為之依據。即從人與外在世界之關係，如何面對外來之逼迫而仍能自主，與如何對自身之欲望有所限制而自覺獨立等問題。此時就算人有一內心世界，這內心世界仍是在意識之獨立性之下的，因而心靈意識始終保有其主動性與自主性。佛洛伊德所言之內心世界相反於此。作為更內在於意識之主動性與自主性，這內心世界使人再無法自主其自身，因這從內而來的，是人潛在之本能驅力，非任何在意識可自主自由地掌控與拒絕之事物。佛洛伊德所針對的即為這心靈之主體性，因而對人之行為試圖作另一種解釋。非從人與其外在世界之主動性言，而是從人內在及潛在之世界反觀人之自身。

佛洛伊德怎樣質疑這在傳統中之內心世界？對他而言，什麼是人類之心靈？若人類心靈再非如傳統哲學所言之心靈，那這只能是因為，這心靈並非再是「心靈」，因心靈作為心靈之本質，在傳統哲學之分析與理解中，基本上是不可能有所錯誤的。這本質也就是作為一意識主體，作為對反物質性而言之精神體，無論在這意識與精神性上，不同哲學體系給予不同之內容答案。人類之心靈始終是作為意識主體或精神體而言的，若否定這一點，也就對傳統哲學而言，全然否定心靈這一事實了。佛洛伊德質疑人類

馬克思並沒有質疑這一點。他所質疑的只是，由人意識所表象者是否就是真實的？人類存在真理是否就立在其意識之表象上，甚至是否全在其思想上，在一獨立真理性之思想上？馬克思所質疑的是這一有關真理之問題，非對人類意識本身之質疑，如佛洛伊德那樣。

心靈，並非質疑其存在，而是質疑其作為意識或精神體這一本質。我們說，這一質疑只能夠有一答案之可能，除非心靈非意識或精神性，否則就是無以質疑的。佛洛伊德的回答故是，人類心靈也只一物性事物而已，其本質是物性的，非精神性或意識性的。換言之，人類心靈也只是如其反面物質之一種存有而已¹，非對反物質而言之精神體或意識主體。全部佛洛伊德有關人類心靈之立論，故是基於這一點而起始的。當然，作為生物，人類心靈與一般其他生物仍是不同的，只是，佛洛伊德反對把人類心靈對反其生物性而理解，而是盡可能從一生物觀點對人類心靈之現象進行解釋。這一種分析法，即心理學。這樣對心靈的分析，早已存在於強調物性格的史賓諾莎哲學中。

人類心靈作為生物性之存有，最低限度，包括以下三個層面：生理層面、生物層面，及感受層面²。生理層面純從反射作用而觀，是一物理性的；生物層面則從目的性、動機性、意義或意向性等而觀，從主動性或如是自覺那樣而觀；而在感受層面中，我們可說，一生物不再是從其單純生存這方面言，不再只是一活之問題，而是在單純生存外、一種精神性之初始。從這點言，感受性或感性，確實是精神性之關鍵，因縱然是試圖否定心靈其精神性之佛洛伊德中，感受性仍是心靈之本性³，如同在傳統哲學對心靈之圖

¹ 這作為物而言之心靈，明顯不能是一無生命之死物，如一石塊那樣，而只能是一生物。

² 我們很想把這感受層面稱為心理層面，但因心靈（psyche）同時包含這三方面，故我們仍是用較為不對稱之「感受層面」一詞以與前兩者分別開來。

³ 固然，佛洛伊德必然是會盡可能生物性甚至生理性地解釋這一在生物中之感受性層面的。但無論對這感受性作怎樣的解釋，始終，這感受層面在如人類這樣的生物中，既是從生物這方面言，基本的，亦是從精神性這方面言，為人類精神性之最基層，（假若我們把人類思維視為人類精神之最高體現的話）。

像那樣，感性始終與知性構成心靈基本之兩方面。從生理層面言時，即刺激（Reiz, stimulus）及反應與反射問題。從生物層面言時，即神經系統對一切刺激之控制，使刺激降至最低狀態，即佛洛伊德所言之「恆定性原則」問題。而從感受性層面言時，即快感與不快感之感受，及其背後運作的「快樂原則」問題。在這快樂原則之下，生物追求快樂與快感之產生，而避免及力圖去除一切帶來痛苦之感受。¹這三層面，基本上，即精神分析學對存有界最基層之構想圖像與假設。作為生物，其全部存有因而是活動在刺激之間²，並依據著一些生物性及心理性之原則的。以上這從一

¹ 快感與不快感原本是意識中之感受，因而對快感之求得，似是意識中主動之行動，故與快樂原則中所言之回復平靜無刺激狀態為快感這一說法似有矛盾，實不然。因若我們細想，就算在意識中之快感狀態，所謂快樂，歸根究柢言，仍是對一切帶來不安之事物（因而即構成刺激的事物）之解決而有之一種狀態。對生存上之不安、在人與人間之不安，其解決必然都是快樂的。對生命力之肯定，也可能是因生命力量能解決存在中之一切不安而致，非由於生命力本身作為一感受。故在《超越快樂原則》一書之第七章結束及在《自我與本我》一書第四章結束時，佛洛伊德都把性滿足與死亡之滿足等同起來，為對性欲能量之一種釋放。無論在意識或潛意識層面中，「快樂」一辭故仍是意義上同一的，即為對一切構成不安之刺激之解決，而回復一平靜狀態。這是「快樂」一辭之根本義。

² 對一生物，佛洛伊德並非從構成其存活之條件而言，而是從其作為生物時可有之活動言，即從其受到刺激與怎樣去除刺激這方面言。換言之，非從其作為生物而研究，而是作為心理物而研究。一切心理性，在一生物最低層次時，即對刺激之反應。這對刺激之反應，即從生物狀態言時之最低層心理表現。之所以對刺激之反應為最基本者，因我們可想像，一主動之行動，已假設背後有一如心靈般之行動主體，無論是從欲望抑從意志之主動性言。因而已不再是一生物其行動之最原始及簡單模式。從原始簡單性言，對刺激的反應，這是從一生物言，其活動之最原始簡單狀態。不只如此，有關這一對刺激之反應，其更簡單之模式即是，生物對一切刺激盡可能避開及除去，使回復沒有刺激這一零點狀態，也因為如此，故「恆定性原則」成為生物第一個原則。對佛洛伊德而言，科學之探究即盡可能以簡單及基礎性之概念解釋一切複雜之現象。這即笛卡爾所言之「方法」。對刺激之反應，這因而是最低程度心理現象之最簡單之生物性模式。換言之，這只是理性最簡明之一種設定，非一種觀察所得之結論。從觀察而言，行動多似是主動的，因而哲學傳統把這歸結為欲望，給予欲望其在反應外更多之主動性。而在這點上，佛洛伊德對欲望之看法正好是相反的。

生物而言之三個層面，再加上作為一生物時所有之外與內¹，即一生物可有之全部存有面相。這樣的存有面相，落在精神分析學中時，是怎樣的？

首先，作為驅力的本能、恆定性原則，及快樂原則這三者構成佛洛伊德精神分析學之全部基設。本能是來自生物內在之刺激，是從內對心靈本身產生作用者。之所以必須有此本能，因若沒有本能的話，一生物將再無任何來自其自身之主動性，特別當我們已說過，在心靈作為一生物之心靈時，其意識再非是主體地主動的。作為本能之主動性，非如意識那樣，是作為意識而主動，而是作為一種動力、一種產生刺激的動力而主動。任何生物固然有著種種生存需要與本能，但作為具有複雜心靈之人類，人類是有著構成其精神生活及心理狀態的本能動力的。因而問題就全部在於：這決定著人類心靈的本能，是怎樣的？並有那些？它們如

欲望就算是基於需要而產生，在傳統觀法中，仍然是透過人自己意識之主動性而有。但在佛洛伊德中，欲望並非來自需要，而是源於本能（驅力），因而對心靈而言，非意識心靈所欲之欲望，而是心靈所承受之自內而至之刺激，由本能引起之刺激。從這自內而致之角度言，心靈面對欲望反而是處在被動性中，只能是一種反應。以往哲學中欲望之主動性因而在佛洛伊德中轉化為被動性。欲望之解決非為需要之解決，而只是對源於內之刺激之解決而復歸平靜而已，因而就算幻想地或在夢中，仍可是對欲望之刺激有所滿足的。在佛洛伊德中，欲望故是來自內在刺激與去除刺激之行動而已，非主動有所求者。就連快感也非一種主動的欲求，而只是被動地對一刺激之去除而已，一種保持原有狀態之行動而已，非求更多的。於欲望現象中而有主動性及求更多，這只是欲望在意識下所表象者，從心靈內在之真實而觀時，欲望其實是被動的，是但求恆定性、不變性的。這恆定性之不變性，是西方哲學存有之最高狀態。佛洛伊德故仍沿襲此傳統，甚至用於「感受性」這一對傳統哲學而言，至為不恆定、至為可變、至為偶然之層面上。從這樣的心靈而言之人類，實已是處在一被動之存有或存在狀態之下，實已是一再無主體之主動性之存有，特別當此時之自我是處在內在與外在之要求之間。自我之一切矛盾與無力，其不能自主，實根源於此。潛意識之內心世界，故為主體存在不能後之存有狀態。

¹ 外在世界與內在世界。

何地影響著人類之生命？全部精神分析學之後設問題，即根源於此。之所以這樣說，因除卻這本能問題外，與本能刺激有關之恆定性原則與快樂原則，作為原則時，本身實是簡單的，即盡可能去除刺激或使之降至最低程度¹而已。問題因而全在本能上。

在討論本能問題之 1915 年〈本能及其變化〉一文之開首，佛洛伊德先指出本能之四個方面：其壓力、目的、對象，與根源這四個方面。「壓力」即本能之作為動力。這一力量性質，為本能之本質。一切本能作為動力均是主動的。而本能之「目的」即為尋求滿足，即對來源自本能的刺激與壓力之消除。佛洛伊德指出，雖然一切目的均以消除刺激為唯一終極，但在達至這最終過程中，是可有不同途徑的，甚至也可能達不到本能這樣的終極目的的。換言之，本能之目的也可以是受到抑制的。至於本能之「對象」，指的是本能達至其目的時之對象事物。對象在本能這四個方面中是具有最大變數的，可不本質地屬於一本能、可不是外在事物而是自己身體之一部份、可在本能之變化中而變換、可一物同時滿足不同本能，也可有一物為一本能所固著者。最後，一本能之「根源」指的是其所由產生之身體部份或器官。對這根源之研究，與心理學之關係最微。如是而本能這四個方面，壓力最為本質，目的基本上為一切本能所一致，對象則往往可變，而根源則與本能作為心理學之研究最無關。本能這四個方面，其實都是傳統思想在分析一事物其存有向度時之方面：一事物之作為動力，其目的與對象，及其根源。本能因而取代主體，而有其向度，作為主動者，作為具有目的性，及作為有其特殊對象與根源。本能

¹ 這即恆定性原則。而快樂原則也只是依從於這樣的原則而在快感與不快感感受之間而言而已，即刺激之增加為不快感或痛苦之增加，而快感即刺激之減少與消滅。

雖非意識中之事物，但佛洛伊德在對本能之分析中，實是把一應用在主體上之範疇應用在這潛意識中本能身上者。我們只能說，這仍是一種理論上之設定。使本能具有如以往主體活動之向度，一方面固然是把這些本屬主體的存有向度物化（生物化），但另一方面，亦同是把這本是生物性之本能仍保留一切以往主體之能動性及其活動之形式。本能仍是一種主體性存有，只是在人這真正意識所具有之主體性之外而已，如是在我之內更有另一作為他者之主體那樣。¹自我與本我這一「我」之二分，實源於此，即源於主體我之他者化。一切內在心靈心理之問題，因而全在這兩「我」之關係之間：作為他者之我，與作為自我意識之我這兩者之間。這具有我性之本能是什麼？有多少種？

我們都知道，對佛洛伊德而言，本能主要是二元性的，因而有二種。至於是那二者，這則在其思想中有著不同的指認。有關這本能問題，是極為複雜的。佛洛伊德本人也無法作最終之結論。但我們仍應盡可能依據理路而對這問題作一整理，因這本能問題實是精神分析學之理論核心。有關這問題，我們依據文獻之先後，分以下幾個理論階段作簡單歸納，以為在對本能理論作總的討論前之準備：

（一）1915年之〈本能及其變化〉：在這一文中，佛洛伊德指出，兩種本能一為自我或自我保存本能，而另一即為性本能。自

¹之所以是「內」，因我們在上面指出過，對由本能而致之刺激，是無法以任何逃避方式脫逃的。這從內而致之另一力量，故為另一「我」。也由於這是無法逃避的，故它教會這生物接受一無法逃避刺激之事實，亦同時造成這一生物之全部變化：一生物之變化與發展，其生命，故全是由這內在之本能所引起者，非如傳統思想，以為生命與變化是來自外在世界的。

我或自我保存本能雖非如表面所以為那樣簡單，但有這樣的本能亦非奇怪之事。至於性本能，這則構成較大之問題。首先，佛洛伊德之所以提出這兩種本能，是從精神病患中而引申出來的。本能雖屬潛意識之事，但其矛盾與衝突，則反映在意識世界中。在具有移情作用的精神病患¹中，佛洛伊德說，我們可觀察到在他們身上，性與自我之衝突，因而於此亦同時揭示這兩種本能之存在。若自我本能是一生物自然地必具有之本能，那從這些病患中，我們可以看到另一同樣原始本能之存在。這同樣原始的性本能是怎樣的？作為本能而非作為意識現象言，透過生殖，性是族類延續及保存之本能，非如自我本能那樣，是單純對自我之保存而言的。從這點言，性本能是超越個體之為個體的。²因性與個體本然之對反，故有兩種狀態可能：或個體是根本的，而性只是其滿足之一種，或相反，個體只是由一種如同永恆不朽之原生物質生物所形成，只是一暫時與過渡之存在狀態，而性作為生物原始之結合，始是根本的。在提出這樣的對反後，佛洛伊德在〈本能及其變化〉一文中，沒有對這對反作進一步之討論。但從這樣的一種對反關係中，我們是可以得到下列結論的。首先，若從生物本能這角度言，性本能是族類之延續的話，這性本

¹ 即把內心衝突與感受問題轉移至對象上之精神病患，非如精神分裂症那樣，是病患自身之精神分裂。

² 這對個體性超越之主題，實是有形上學歷史以來之主要主題，從理形作為類對個別特殊事物之超越，至尼采酒神精神對日神個體化原則之超越，都是形上學建立其超越性之方向，即以普遍者對個別者之超越而形成的一種超越性。海德格存有與存有者這存有差異，亦是在這樣的脈絡下而言的。佛洛伊德在這裡提出之性本能，撇開其在人類日常生活之意義外，是從生物本能方面言，唯一具有此形上向度者。性與自我，故都是從本能言，形上性質的。

能，從其生物之根源意義而非從自我之角度而言，因而即生命永恆化之一種本能傾向。相反，縱然自我本能亦亦是力圖保存一生物之個體生命者，但從對立性本能這生命本能而言，自我本能反而呈現為一種死亡本能。¹相反，若從自我這角度言時，性只為一種追尋快感感受或快樂之本能而已，並非保存自我之生命的。性作為生命與作為快樂，自我作為死亡與作為一種自我之現實存在性，因而是這兩本能各有之兩面。我們可以這樣表象其關係：同樣就是這兩本能，在意識世界或自我意識中呈現時，即為性本能與自我或自我保存本能，而在潛意識世界或生物族類角度言時，即為生命本能及死亡本能。圖示如下：

意識世界： 性本能 ←—×—→ 自我或自我保存本能
 潛意識世界： 生命本能 ←—×—→ 死亡本能

換言之，若終極地言，一生物之本能為生命與死亡這兩種存在終極樣態之本能化，因而為從本能而言之深層的，甚至本體的狀態，那麼，從現象層面而言之本能，其樣態即為性本能與自我本能。因而問題必然將會落在這本能之本體性與現象性之關係之間。本能問題之哲學性，因而不只落在性本能所代表之族類普遍性與自我所代表之個體性或主體性這一對立上，更落在這樣的對立與這兩本能之本體狀態（生命本能與死亡本能）之間之對立、形變與關連上。這問題，我們只能在下面討論。

¹ 自我本能怎樣是一死亡本能，這是後來之事。見下面之討論。

在〈本能及其變化〉一文中，佛洛伊德主要討論的，為性本能。有關本能之一切變化，主要是從對性本能之觀察而得的。我們總結如下：

性本能雖然最終言是族類繁殖性的，但在原初階段中，性本能只是作為為求得器官快感為目的而有之本能，因而是隨著不同器官而有不同來源的，非統一在生殖器官上的。換言之，性本能並非直接先以性本能這樣態呈現者。而相反，作為對自身性器官之快感而有之本能，這些性本能是原初地依附在自我保存本能身上的，其對象之選擇，也是依據自我之途徑的。作為提供能量（性欲能量）而言，這些能量可之後貫注在自我身上，形成自戀，也可貫注在種種（與性似無關之）不同對象上，形成昇華作用。從這點言，性欲能量及性本能是易於變化的。在〈本能及其變化〉一文中，佛洛伊德主要討論兩種變化：「返轉為其對立面」（*die Verkehrung ins Gegenteil*），及「返轉於主體自身身上」（*die Wendung gegen die eigene Person*）。¹之所以有這些本能之變化，說明了本能是無法以其沒有被變更之直接方式呈現的。換言之，正由於本能是受到了其他力量所對抗，故始有所形變及變化。

性本能之「返轉為其對立面」有兩種不同過程：一為由主動性轉至被動性，另一為內容上之轉化。前者有兩種形式：施虐狂轉至受虐狂，及窺視癖轉至裸露癖。兩形式都是目的上的轉化，由主動至被動之轉化，即由施虐與窺視，轉化為受虐與被窺視。至於性本能之「返轉於主體自身身上」這另

¹ 佛洛伊德指出，這性本能仍有另外兩種變化：壓抑與昇華。這兩者在其他論文已有論述，故沒有在〈本能及其變化〉一文中討論。

一種變化，雖然從形態言與「返轉為其對立面」不同，然仍與施虐狂轉至受虐狂，及窺視癖轉至裸露癖這些性本能變化相合。差別只在於，在本能之「返轉為其對立面」中，轉變的是目的（施虐轉至受虐，或窺視轉至被窺視），而在本能之「返轉於主體自身身上」，轉變的則是對象（對象之身體轉化為自身之身體），目的此時¹仍保持不變。這「返轉為其對立面」與「返轉於主體自身身上」，在虐待狂與窺視癖這些情況中，是重疊一起的。虐待狂雖然首先是對向對象的，但在窺視癖中，我們可看到另一更根本的階段存在，即自身觀看自身之身體這一階段，之後始轉化為觀看他人之身體。這一自身觀看自身身體之早期階段，佛洛伊德稱為「自體愛欲」（Autoerotismus），而這是與「自戀」階段（Narzissmus）一致的。如是而對向對象之性欲，是離棄此一早期階段始有的。至於被動之最後階段（裸露癖與受虐狂），則是返回一在早期自戀階段中之對象上，而自戀之“主體”，則由他人（另一自我）所取代。因而這一切本能之形變，都可視為是環繞著自我之自戀構造而發生的。換言之，性欲本能原初之對象性質，是由於自我之自戀階段而有所形變的。本能形變之原因，因而是在自我採取保護或防禦²下而形成的。性欲本能故是受到自我本能之影響始產生形變的。從這些性欲本能之形變中，我們故是可看到自我本能之存在的。性欲本能之「矛盾心理」（Ambivalenz, Gefühlsambivalenz），因而揭示

¹ 即施虐與窺視。

² 對自我本身之保護或防禦，因對對象之如此之性欲，是會造成自我本身之危害性的。轉回自身身上而被動，一方面故是由於對自身現實性之保護，而另一方面，也是由於已有先前這自戀之階段之存在，故有回返之可能。

本能之多元性與對立性之存在。「矛盾心理」這現象之重要性，正因從其中可觀見本能之多元性與對立性之存在。不過，性欲本能作為對象性質的本能這方面言，原始地應是不同於自體愛欲的，因自體愛欲之本質在器官或根源上，而性欲本能則是對象性的，就算如窺視癖那樣，對象可先是自身之身體，但始終非眼睛這器官本身，故在窺視癖與施虐狂這些性欲本能中，本質仍先是在「對象」上，非在「根源」（器官）上，故與自體愛欲不一。從對象而言之性欲本能，如施虐狂與窺視癖所揭示者，因而並非最為原初的，自體愛欲與自戀始是。

在本能之「返轉為其對立面」這種變化中，除了主動性轉至被動性這情況外，仍另有從內容而言之轉化。這從內容上言之轉化，即體現在愛轉化為恨這一情況中。因愛與恨之對象往往同一，故愛轉化為恨這一轉變更能揭示「矛盾心理」之存在。在這樣的矛盾中，亦同樣是揭示了自我本能作為對立性之本能之存在的。首先，若自戀是一切性欲本能最原初之階段的話，這是說，相反於自我（本我）¹的外在世界與對象，對自我（本我）言，是不相關或毫無興趣的，甚至若外來對象帶來刺激，對自我（本我）言，這外在世界是其所恨的，非其所愛的。在這樣的關係中，所體現在自我主體身上的，是「主體（自我）與對象（外在世界）」這一組心靈對

¹佛洛伊德雖然在〈本能及其變化〉這裡往往只用「自我」一詞，但因是自戀或自體愛欲這最早期，故在這裡所言之「自我」，應作為「本我」理解。在這階段中，因外在世界仍未成為自我之現實原則之一部份，故此時之自我，仍純然是依據快樂原則的，故此時之自我，仍只是本我而已。為免混淆，我們在這樣的「自我」一詞後加上“（本我）”作為區別。佛洛伊德有時用「自我—主體」（das Ich-Subjekt）作為區分。

立項。而在這自體愛欲階段中，自我（本我）是無需外在世界的。之後，當這樣的自我（本我）不得不從外在對象滿足其需要時，外在對象被吞噬於內，以滿足自我保存本能之需要，因而此時對象亦為快感之對象。不過，由於對象是被吞噬於內，故自我（本我）與對象（外在世界）兩者間，前者由於構成快樂，故仍然是所愛的，而後者因仍代表不快，故仍然是恨的或毫無興趣的。在這階段中，主導及體現的不再只是「主體（自我）與對象（外在世界）」這一組心靈對立項，而是「快樂與不快」這另一組心靈之對立狀態，因關鍵再非在主體與對象這二分上，而在快樂與不快這二分上。從這一分析中可以看到，在原初自戀階段中，愛是從自我（本我）本身而言的，而恨則是從對象這方面言的。這是說，愛與恨原初並非以同一對象為對象，因而非對同一對象之愛恨變化。而外在世界與對象之必需出現，是由於自我保存本能的，因而與恨相關之本能，實是自我保存本能，非性欲本能。即自我由於自我保存而對外對象之態度關係。¹「愛與恨」這組辭彙，正確地用時，是不應用於本能上的，一方面自體愛欲並非一種對象關係，故不構成「愛」，而另一方面，若從自我與對象之自我保存關係言恨，這也是一種奇怪之用法。那麼，正確地言時，應怎樣說？「愛」應是在自我與對象關係中，若對象對自我保存而言構成其快樂之原因，此對象即被愛。相反，若對象構成不快，即為恨之對象。恨與愛指此拒斥與欲吞噬其對象之關係。²愛與恨因而應只是從自我

¹ 從這角度言，不感興趣只是恨之一種形態而已，非根本的。愛與恨始是根本性的。

² 拒斥之強化即為毀滅，為破壞本能之本，因而破壞本能或死亡本能，仍首先是與

保存角度言，自我與對象之關係。但問題是，若單純是從自我保存這角度言的話，用「愛」一詞於在生存上所需之對象上仍是不恰當的，因此時只應說，自我喜愛、喜歡，或對其對象感到愜意等等，而非「愛」其對象。「愛」一詞因而轉化為只用在整體自我與其對象之關係，此時之關係，已去除一切生存需求之意義，而剩下單純在性欲關係上的快感關係，或這樣的性欲快感昇華之對象關係。愛這一與對象之關係，因而一方面是整體自我而非任何一種本能的，而另一方面，愛又是性欲性質的，非自我保存性質的。換言之，愛實是這種本能結合後，並又轉化後之一種結果，既是自我保存本能與其對象之間的，但又是單純從這兩者之性欲關係言，因而是性欲本能性質的，非自我本能的。如是而是自我對一切性欲本能統一後，作為在生殖器為主導之性欲對象關係中之現象。愛故為性欲本能（自體愛欲期）統一後¹之結果，其本在性欲本能上，經自我保存本能統一在自我與對象關係上而已。只是，因這時之對象，仍是為自我據為己有，故與自戀中之性欲本能結合。而在恨中，則再沒有這與性欲結合之可能，因此時之對象，只單純為自我保存本能所拒斥之對象，故與自我（本我）中之性欲無關者。愛與恨因而是在整體自我這中心下，自體愛欲本能階段與自我保存之對象性階段之一種反映與結合。愛與恨因而體現了性欲本能與自我保存本能之對立，表面似屬前者，但實亦同時體現了後者²。於

自我本能有關者。

¹ 藉由自我之整體所有之統一。

² 恨單純為自我保存本能之事而已。

此可見，愛與恨各有其獨立之根源與發展，愛源於性欲本能，而恨則源於自我保存本能，兩者非同一起源的。愛與恨這一「矛盾心理」，故仍是基於性欲本能與自我保存本能這對立而始有的。我們可以說，愛與恨在自體愛欲時期，是結合為一的，吞噬一對象（愛一對象）與毀滅一對象（恨一對象）是同一活動或行動故。只有在後來自我整體與對象形成關係後，愛與恨始分別開來，而成為對立面。原始地，自我（本我）對自身為愛，而自我（本我）對外在世界則為恨。前者體現在自體愛欲期之性欲本能中，而後者則體現在自我保存本能中。在施虐狂之性欲中，因而是自我保存本能這破壞與毀滅性對性欲之控制。愛中有恨這一「矛盾心理」，因而或是繼早期自體愛欲中之愛恨未分而來，或是由自我保存本能對對象之否定性而來。最後，除了「主體與對象」及「快樂與不快」這兩組心靈對立狀態外，還有「主動性與被動性」這心靈之狀態。而於愛中，即為「愛與被愛」這一關係。而這實與在窺視癖與施虐狂中之主動被動關係一樣，其變化無需再述說。在性欲之現象中，故可看到性欲本能與自我保存本能之根本對立。本能之一切變化，故揭示這本能之對立關係。性欲本能为自我（本我）原初的，而毀滅或破壞性¹，則是自我保存這一本能的。在〈本能及其變化〉一文這一階段中，本能之二元對立，故在性欲本能與自我保存本能這自我（本我）與對象這關係上。

（二）1920年之《超越快樂原則》第六章：這第六章主要由兩部份構成。在前半部份，佛洛伊德探討生命與死亡之種種辯證

¹ 後來之死亡本能。

關係，而在後半部份中，佛洛伊德則對其本能理論作一總結，說明其演變過程。

在前半部份中，死亡與生命有以下種種解釋之可能或圖像：1.一生物體之結合部份（軀體）會死¹，而其生殖細胞則不死亡，因而是不可朽的。²換言之，若是單細胞生物，這是沒有死亡的，死亡只出現在多細胞之複合生物上。對這多細胞之生物言，其死亡固然是自然的，即內在的。但對單細胞之生物言，死亡並非一絕對必然。生命之不朽因而是大地上之原初狀態，死亡只是在高等生物中始有。這一觀法，無助於解釋死亡本能之根本性。2.另一理論並不視死亡為一軀體（尸體）之事，而是把死亡界定為「個體發展之終結」，如是而原生動物（Protozoen）也會死亡。這時，死亡即一原生動物在繁衍時之時刻，唯因其生命延展至其新的個體中，故掩蓋了其死亡而已。³3. Woodruff 之實驗證明，單細胞生物之繁衍在新鮮水中是不會死亡的。他追綜這一繁衍至其 3029 代。4. 另一些研究者⁴則發現，除非有新的生命補給，否則原生動物也一樣會衰老而死亡。這結論與 Weismann 之理論正矛盾。對以上這些理論，佛洛伊德總結為兩點：1. 若兩微生物在其衰老前結合，它們得到再生力量。這結合而有之再生力量，可以以具有刺激作用之物品替代，甚至可從更換其營養液而至。換言之，生命確與新之刺激有關。2. 微生物若沒有新的環境，仍是會自然死亡的，即死於其自身發散在周圍之新陳

¹ 自然死亡。

² Weismann 之理論。

³ Goette 之理論。

⁴ Maupas, Calkins.

代謝廢物中。在他物之新陳代謝廢物中，仍能引至生命。故生物之死亡，只死於其自身之內。死亡本能因而可是原始的，內在的。

在後半部份，佛洛伊德對本能之理論演變作回顧，這些本能理論之階段如下¹：1.性本能是對向對象的，而自我本能則是為保存個體自身的。這兩本能除了一者是性欲能量之本能外，兩者之差異主要在對象性與自我性這兩種對象或對象方向之差異上。2.自我是性欲能量（libido）之原始儲藏庫，這能量首先以自我為對象，其後才轉向外在對象。這自戀之能量故從開始是等同於自我保存本能的，因而自我本能與性本能之對立似不足夠，因自我本能有一部份是性欲能量性的，而性本能本身也同時作用在自我身上，不只純然在（外在）對象上。不過，縱然這兩本能未必對立排斥，但在移情性神經症病患中，其病因確實是由性欲能量貫注在對象與貫注在自我這一衝突所引起的。在這第二階段中，對立再非在自我本能與性本能這兩者之間，而是轉化為自我本能（Ichtriebe）與對象本能（Objekttrieben）之間之對立，兩者均是性欲性質的。3.若如前一階段所言，自我本能也是性欲性質的話，那有沒有非性欲性質之本能存在？本來，自我本能即死亡本能，而性本能等同生命本能²，由自我本能亦是性欲性質這結論³，故在自我本能與性本能之間再不構成二元對立，本能之二元性，故應落在生命本能與死亡本能這兩者之間，而非落

¹ 對佛洛伊德言，本能始終是二元性的，無論這二本能為何。這裡所言之演變，因而是有關這兩本能各是什麼，及它們之間之關係之演變。

² 這是第一階段之結論。

³ 即第二階段之結論。

在自我本能與性本能之間。換言之，在自我之中，除了性本能在作用外，也可能有其他本能（死亡本能）同時在作用著。在這階段中，對立因而在性欲本能（而這包含自我本能與對象本能）與死亡或破壞本能這對立上，後者亦同樣存在在自我身上。這一對立，佛洛伊德最後稱為生命本能（或愛欲本能）與死亡本能之對立。但假若本能之二元性落在生命本能與死亡本能這兩者之間，那它們有著怎樣的關係？這一關係，佛洛伊德說，可從虐待這一本能傾向而得見。對對象之虐待，這對對象之傷害，應是源於死亡本能的。佛洛伊德假設說，這死亡本能本是針對自我的，只由於自戀這一性欲能量，那對自我之愛欲，故這本然對自我作用之死亡本能始轉移至對象上，形成虐待或性虐待。也因這一由自我至對象之轉移，故死亡本能始與性欲本能結合。另一種解釋圖像是：在最原初之性欲本能狀態中，例如，在口腔期性欲中，對對象之愛欲與對對象之破壞是同一的活動，只有在後來，這虐待本能始與愛欲本能分離開，而在最終階段中，始為了生殖而再一次與性欲結合起來，成為性行為之一種力量。這一解釋是說，連性欲之轉向對象，也是由死亡本能所致，即由於死亡本能不再能對自我有所傷害，故死亡本能之被迫轉移向外時，連帶地也把性欲本能轉向對象上，成就了性欲本能之對象性格。¹這一從虐待傾向對死亡本能之解釋，同樣也可從受虐傾向（masochism）解釋。受虐只是虐待由對象轉向自

¹ 就算不從虐待狂行為解釋，死亡本能與愛欲本能之關係仍可從「愛與恨」這一在愛欲關係中之矛盾心理狀態可見。換言之，無論怎樣，死亡本能都是關連於愛欲本能的。

我本身而已。也因死亡本能本是對向自我自身，之後始轉向對象而成為虐待，故對受虐這一傾向，故可視為一由虐待退行回原初之死亡本能之狀態，差別可能只是，原本是自我主動地對向自身，今演變為由對象對自我之施虐而成受虐，其動力仍然是出於死亡本能的。¹假若從虐待傾向與受虐傾向可窺見死亡本能之根本性，那生命本能又是什麼？死亡本能與生命本能最終之關係在那裡？生命本能、生命、性欲、愛欲若共同地從與對象之結合而有，那麼，所謂生命，實即新的刺激之引入與發生。²而若一生物之主要生命歷程為對一切刺激的去，那這生物個體之歷程基本為趨向死亡之歷程。這生物主導性之歷程，即涅槃原則（das Nirwanaprinzip）。而這是與快樂原則一致的。若死亡本能是生物歷程中根本的，那麼，這與死亡本能相反的愛欲或性欲本能，在一生物之生命歷程中，應怎樣解釋？佛洛伊德在這《超越快樂原則》第六章之最後說，有關性欲原則，這只能以思辨方式而思，或則這只是在一生物體系中偶然之發生，為物競天擇而保留及確定下來，或則若是一生物必然之生命歷程之一部份的話，則只能如柏拉圖在《會飲篇》所言之神話那樣，人本是與其性欲對象一體結合著的，只後來分割開而已。因而這愛欲本能，仍是如死亡本能一樣，只是回歸於或退行回一原初狀態而已。這結合狀態此時是較個體分離狀態更根本的。如是而

¹ 佛洛伊德於此甚至提及一「原初受虐」狀態之可能，換言之，受虐傾向並非只能是由虐待傾向退行後之後果，而可能是在虐待傾向前之一原初狀態。如是而死亡本能無論如何都本然是對向自我本身的。

² 一生物體死於其內之新陳代謝，生物之內在本能故應是死亡本能。生命本能是從與其他生物之結合而言的。這結合帶來刺激，即帶來生命與生機。

一切本能之性格，均為回歸性或退行性質的。

(三) 1923年之《自我與本我》第四章：愛欲本能包括性本能及自我保存本能，這後者本來是與作為「對象性之性本能」對反的。而死亡本能則本是由虐待狂 (sadism) 所代表。兩種本能都是保存性的，愛欲本能保存生命，而死亡本能保存生命誕生前之死亡狀態。因而在生命出現後，生命故同時是朝向生命及朝向死亡之過程。生與死故是生命本身之內在衝突與和解。由單細胞至多細胞之聯結過程中，愛欲本能抑制著死亡本能而使死亡本能轉向外，成為破壞本能。這兩本能之融合使本能原有之危害性以減弱之形態呈現，如虐待狂即為在愛欲本能下之破壞本能之能量發泄。一般而言，性欲能量 (libido) 之退行 (regression)，如由生殖器時期退回施虐肛欲期，為性欲本能之退回死亡本能之狀態，而性欲本能之昇進，則為達至生殖器時期所體現之性之聯結狀態。同樣，矛盾心理 (ambivalence) 也是本能融合之結果，只未完全融合而產生矛盾心理而已。能否把性欲本能與死亡本能視為有同一根源者？如由愛與恨這兩極端之相互轉化現象所啟示那樣？¹固然愛與恨表面之轉化並不能代表其背後是來自同一本能根源，但在這兩者背後，是可能有一可轉移之能量作為本能之共同能量的。若如是，那這是怎樣的能量？佛洛伊德提出一可能解答：由於性欲能量 (libido) 較死亡本能之能量更易於轉移，故應是性欲能量，只是，這時之性欲能量，應是已去除其性能力的，換言之，是脫離了狹義之性活動而言

¹ 愛往往是伴隨著恨，恨往往亦是愛之前驅，甚至愛往往轉化為恨而恨亦往往轉化為愛。

之能量。這能量仍是從屬於快樂原則之下，作為促進種種能量之釋放而存在。如在本我之性欲能量貫注那樣，對象往往並非必然固定與唯一的，對能量途徑與對象作特殊的考慮，是自我之事，非本我之事。故從自我這方面言時，這能量是與狹義之性欲無關，此時，性欲能量只作為聯結與統一力量，因而如同是昇華了的能量那樣。自我挪用這能量時，把在本我中能量之性欲貫注，轉移為貫注在自我本身身上¹，因而遠去性欲原初之對象性質，亦從而遠去性欲之目的，如是而自我把這性欲能量，作為對抗來自本我本身之性欲本能與衝動。這在自我中昇華了的能量，因而是服務於與性欲本能相反之其他本我之本能的²。佛洛伊德在這裡作結論說，若非由於虐待狂與在《超越快樂原則》一書有關死亡本能之說明，那從以上這一分析也只使我們看到，一切本能衝動之能量，都其實只是性欲能量而已，因而是難於作出有兩種本能之存在這一判斷的。死亡本能始終是緘默的，而生命之一切，都只是性欲能量之事而已。³佛洛伊德再進一步結論說，若快樂原則是力圖去除刺激而返回平靜狀態之原則，而愛欲（Erôs）又是提昇生命時之種種能量與刺激，那麼，最終而言，對立性欲者即為快樂原則本身，換言之，快樂原則即與死亡本能原始地合一的。從性欲本能之角度言，生命由種種刺激之提昇（生命力）而致，但從快樂原則這角度言時，生命即回歸死亡之平靜。而在性欲之前，這即盡快排泄性欲物質。這性

¹ 這即自戀（narcissism）。自戀是從對象之性欲收轉回來貫注在自身身上時之結果。

² 佛洛伊德在這裡雖然沒有指出是那些其他本能，但我們明顯可以猜想到，這主要是指死亡本能而言的，而在這裡，我們也可以看到自我與死亡本能之關係。

³ 就連死亡本能之轉向外在世界而破壞，也是由性欲能量之天然向外貫注所造成的。

欲物質排泄之後所有之滿足，是一種如同死亡之狀態。性欲滿足，這一快感滿足，因而＝死亡。

(四) 1938年之《精神分析綱要》第二章：對本我而言，生命之目的在滿足其內在需要。對本我而言之生命，非從生命之保存而言的。生命之保存是自我之事，非本我之事。自我一方面力圖保有生命，而另一方面又盡可能滿足本我之需要。由本我產生之需求，即本能。本能基本上是保存性的，非對生命之保存，而是對其原初狀態之保存。雖然如此，本能仍可變更其對象，也可使其能量轉移至其他本能上，因而本能間可替代。本能主要有兩類：愛欲本能及死亡本能。前者包括自我保存與族類保存，換言之，包括自戀（l'amour du moi）與他戀（l'amour d'objet）。在原初狀態時，愛欲本能與死亡本能之能量同時存在於本我中，愛欲本能中和了死亡本能之能量而暫時保存了本我之生命。因而若死亡本能仍只存在於本我之內時，我們是難於察覺其存在的。唯當死亡本能轉對外在事物而呈現破壞性時，我們始可察見這本能之存在。死亡本能之轉向外物，是其個體保存之必要條件。故若超我過強時，這死亡本能只能對向自身，而自我毀滅。自我最終之毀滅，是由於死亡本能之能量始終有一部份貫注在自我身上，因而個體之死亡始終是源於其內在自身，而族類之死亡則是由於外在原因的。至於愛欲本能之能量（libido），則本來都是貫注在自我中的，因而形成自戀之根本性。之後，這能量才貫注在對象上，甚至幾近完全地貫注在對象身上，使對象（所愛者）完全等同自身。

現讓我們基於以上之整理，對佛洛伊德潛意識本能理論之形上意義，作一思想上的論述與詮釋。佛洛伊德這本能理論，我們說過，是精神分析學對心靈主體分析之核心。在這一分析中，首次在思想史中揭示了心靈之非理性狀態，亦為心靈其非理性之意義之說明。這心靈之非理性性質，非從任何直接之形上意義而來，非單純由對立理性而言之非理性。在佛洛伊德中心靈之非理性，是從單純生物性之本能而言的，是依據著生物本能之必然性而超越傳統心靈其理性自覺性及主體自主性這些性質的。

首先，從現象之直接性而言，一生物之本能幾近都是與其生存有關的。這些與生存有關之本能，無論有多少，對佛洛伊德而言，都統歸屬自我或自我保存本能之下。自我依從現實原則這一事，也是從這點而言的。不過在這裡應注意，在傳統，生物之生存本能與心靈自我正好是對反的，非如佛洛伊德，把這生存本能全歸屬為自我本能。原因大概在於，佛洛伊德之切入點是在哲學這一基礎上的，是試圖回答全部哲學對存有之觀法的，而不只是單純囿限於科學之觀點而已。從哲學之觀法觀存有整體，從這整體觀人類這一生物，世界、現實世界，是與人心靈甚至其自我主體存在是一體之兩面。二者都從屬於存有之理性狀態之下。而因佛洛伊德思想只從心靈這方面切入，而不試圖如馬克思那樣從現實世界作分析，故他把這現實存在性全歸於自我身上，以自我之保存本能涵攝一切存在之現實性，其理性成份這一方面。不過，仍稱這自我保存為本能，表明了佛洛伊德仍把這樣的自我與其現實理性視為一種人自身無法否定與左右的、人作為生物時之本能而已。換言之，人生存上之現實性，非自主理性的，而只是本能而已。從思想觀點而言，佛洛伊德這一自我保存本能是可以接納

的。而從佛洛伊德也把這本能單純稱為自我本能而觀，他確實是把全部生存本能均視為基於自我的，即基於傳統之主體這存有終極真實身上。問題是，在這統一一切現實理性之自我本能及其世界外，是否還有其他本能？若有，這本能因而必然是超越現實及其理性的，因而是一種具有形上向度之本能，因透過這樣的本能，超越性始有所可能。那麼，什麼是在一生物中，既體現超越性又作為本能而呈現的本能？佛洛伊德著名的回答為，性欲本能。性欲並非首先作為生物之繁殖功能而言的，原因有三：1.作為繁殖而言之性欲，只是性欲統一在性生殖器上後之結果，但像佛洛伊德所指出，性欲更先是作為身體器官之快感而言的，即作為自體愛欲時之一種性欲體現，非獨作為生殖功能而言的。2.言性欲時，是特別關注於其快感感受而言，非從其生殖這目的而言的。3.性欲可體現在虐待與窺視等與繁殖無關之活動或行為上，與一生物其整體存有是一致的，非本身為一種如生存般之特定活動功能或狀態。意思是說，性欲在沒有理性心靈之生物中雖然似純然是繁殖之事，但在如人類這樣的生物中，性欲則體現為與生育無必然關係，甚至往往悖離生育之形式而體現。這多於生殖意義而言之性欲部份，不應以心靈理性之更高發展而解釋，因從理性現實而解釋的話，性欲更應沒有多於生殖功能以外之部份，這些部份，不單只沒有體現心靈之高度與理性性質，反而是對立及對反這後者的，因而從人這高等生物所體現之性欲形態，更可見性欲原初之樣貌，即性欲作為性欲而非作為生存或保存時，性欲本身之本質。這始應是性欲原本的，如同自體愛欲是較性生殖器之性欲更為原出那樣。若在人類中性欲這非生殖部份更是根本的、原出的，因而亦可說為在人作為生物中那唯一體現超越其理性現實性本能

（自我保存本能）者，性欲作為生物本能，存有地言時，是有著超越理性現實性這深遠意義的。若人類活動可全歸納在現實理性這範圍內的話，那在人類作為生物時之根本活動中，唯性欲活動是唯一超越這現實理性之範圍的，換言之，超越個體生存及自我保存的，一言以蔽之，生物唯一之超越性活動。這是性欲在哲學理性傳統下，本身一直被視為非理性及為一切非理性行為之源頭之原因。我們故可說，佛洛伊德正以此二本能作為在存在中現實性與超越性之生物本能根源及其在現象中之體現。從什麼意義言，性欲是超越性的？明顯並非從傳統哲學之意思而言，因傳統哲學之超越性，或是為了確立世界物質性事物其真理地位，或是為確立自我在存在中之支配性與獨立性，都是最終而言為了對現實有所肯定的。當然，超越體是作為超越現實與現世而為超越的，但無論這超越性是多麼高於現實，其存有模式仍是與現實一致的，都是相關於現實而言超越，非遠去現實之模式而言超越。物自身與本質實體世界仍是相連於現象事物的，而神作為最高之超越存有仍是從人之主體形像與生命而得，都是相關於人類而言而已，非不現實的。若馬克思指出了人類經濟這本來歸屬人類生存之善之現實是多麼非理性，多麼不以人類現實生存之善為前提，那麼，佛洛伊德亦正在指出這在廣義之現實中之性欲活動，實是多麼背離現實性的。非從透過性欲而見之對社會道德規範（超自我）之踰越而言超越，亦非從透過性欲而體現之權力與金錢之超越於人而言超越，這兩者終歸仍是在現實中的，非真正超越現實的。性欲之超越性只從自體愛欲而顯。非相關於在現實原則下之自我，而是自體愛欲的，從自體愛欲而言超越的。這性欲之自體性質，其反身於自身器官上之快感，及在施虐狂與窺視癖中之對

外關係，都明顯指出一根本樣態，即所謂性欲之超越性，實是一種對外在性之超越性，自體愛欲反身於自身上，一切快感本來都是心靈內在之真實，非外在的目的性或現實利益性的，而施虐狂則是對外在之破壞，一種變相之回歸內在性，窺視癖則明顯玩弄這內外之分界線，或從窺視外在而變得內在，或從展示內在而溶解一切外在性，總之，這性欲之超越性，都是從超越於外在性而言的。因一切外在性必然為現實，故性欲必然超越現實。一般而言，雖然性欲必然與我們自身之身體有關，但我們基本上都是把性欲視為一種對外物（他人身體）之欲求，是對象性的。但從性欲這內在性之本質，我們應反而說，在性欲關係中，我們實並非欲求他人之身體如欲求一外在事物那樣，更正確地言時，應是說，在性欲關係中，我們的欲求反而是欲求超越對方作為一外在性者，這始是性欲真正之意義，及其真實。這在性關係中對他人（他者）之超越，並非像在主奴關係中人對人之超越。主奴之超越是存在上的，是在現實中的，故非超越現實的，反而更應說是現實的。主奴之超越性，故仍是自我個體的，而自我個體表面上雖是一種內在，然實仍然是外在的，在面對外在性始言自我個體的。性欲之超越性不同。性欲之超越性超越了對方作為外在性，超越一切外在性，包括自身之作為一在現實中之個體，也超越對方之為一個體。從這點言，性欲超越了個體性而達至一種合一，一種前所未有之內在性，這始是性欲之真正存有意義。作為超越性，故與一般超越性正好相反。一般超越性是為達至更高之外在性，而性欲之超越性，則為超越一切這樣的超越性，故而超越外在現實，亦同時超越一切超越體，如理性、道德等等。由性欲所體現之內在性是獨特的。它超越了一切外在性，而首次體現一種內在之存

有與存在。非再在「我思」主體性之內，主體之內在性仍只是相對的，相對於對象而言的。性欲之內在性再無內外，更非相對於對象而言內在，更沒有這「我思」之「自我」作為其根據點或根據地。佛洛伊德在本我中所言的，正是這樣的一種內在存有狀態。這內在性，即心靈原始之存有樣貌。透過性欲而揭示之內在存有是怎樣的？首先我們必須指出，當從生物現象言性乃族類延續之本能時，所謂族類延續，指的並非個體之延續，而是超越個體時之一種存有狀態。這趨向永恆不朽之存有狀態，是純然的「有」之一種狀態。這樣的存有，因而是對立主客、內外判分後這另一種存有狀態的。所謂性欲之內在性，所指即此全然無判分之存有狀態，而非如哲學傳統那樣，一直以判分之存有狀態為基本及根本的。如若我們說性欲本能最終即為生命本能，那這是說，生命其實本身有兩種樣態，一切存有無所判分時之生命原樣態，及存有判分後存有者之生命樣態。存有者之生命樣態，即個體保存，而存有原始無判分之生命，非從存在而言之生命¹，而是作為生命本身而言之生命，存有本身之生命。若從個體這角度而言的話，這對存有生命之欲求，非對存在之欲求，故非求現實中之保存，而是求一種生命感，這生命感只體現在存有之再無判分性這點上，因而從性欲而言之生命或生命力與生命感，實即言此在存在中對無判分存有狀態之體驗。生命、生命力、生命感均指此。均非從存在或生存言，非時間上之延續，亦非個體之延續。生命感與生命之保存因而正好是相反的。生命感是自我之超越與喪失，非自我之保存與強化的。性欲就算在個體存在之現象中似只是個體之一種欲望與樂趣，但從根本言時，是在個體現象中超越個體

¹ 因從存在而言之生命，實即生存，即個體現實中之生存與生命。

及個體現實而復返一種純然內在之存有狀態與感受者。這樣的本能，因而注定是與自我保存本能矛盾與衝突的。精神病並非單純來自外來現實中之壓力，而更應先是來源於這內在性之欲求，在現實外在性對之之對立下而完全無法解決時，始有所病發的。對本能之研究，因而是基於在精神病患中所體現之矛盾與衝突而作的。

作為一種生命力量而非作為實際之存在，這由性欲而顯之生命力量，佛洛伊德以能量方式名之為「性欲能量」(libido)。很顯明，自我保存本能沒有其自身另外之能量，因這自我保存本能之最終目的在自我個體之存在上，非在生命力與生命感上。故惟獨性欲本能是一能量性之本能，其本與目的均就在這能量(感受)本身身上。這能量所貫注者因只為內在性，故只在自身身體上。這對自體之貫注，非貫注在自我整體上，因如是是無法超越自我這個體性的，而是貫注在這自我個體之部份上，即身體器官上。不能貫注在任何外物上，因一切外物都或是個體，或是外在性，因而都無法體現性欲這能量之內在存有。唯自體愛欲始能，別此而無他法。性欲感受因而即為自體愛欲時之快感感受。問題是，這自體愛欲只有在本我狀態中是以此方式而得其滿足的，一旦進入與對象之現實世界中，性欲之存有狀態必然延伸其力量，其生命力量，使存有整體內在化或性欲化，因而必然與現實個體與個體判分及自我保存這存有狀態產生矛盾，性欲本能之形變及性欲能量之改變其貫注法，都由此而誕生。佛洛伊德在〈本能及其變化〉一文中，即主要以此本能之變化為討論對象，而此時之本能，明顯主要應為性欲一本能，自我保存本能本身是不構成問題的，因這基本上仍是傳統哲學之世界而已。在自我仍未形成因而現實世界仍未呈現前，自體愛欲將是此一生命之最高存有狀態，其存

在喜悅與終極，全繫於此而已。但一旦在現實世界前，這樣的自體愛欲明顯是不全面的，即單純之自體愛欲是無以保持性欲生命之內在性的，自體愛欲之對象化，因而是性欲存有之全部問題，而這全面化與對象化，是威脅著自我本能及存有之判分的。存有之無分別性與存有之判分狀態，簡言之，存有與存在，二者只能取一。性欲能量是易變的，這並非說作為能量有易變與不易變這兩種性質，而是說，因這能量是無個體之限制，故無對象之固定性使之不能轉移與形變。自體愛欲雖然是自體的，但在對象身上，仍是可達至這自體性質的。這一轉化，即把對象內在化¹，內化在自身身上，甚至內化在自體體上。而一切對立此內化者，即視為外在性。對象之性欲內化，當然首先是性關係，而這雖然與對方進行，然始終仍是自體愛欲性質的。但若在不能進行這樣的性關係下，窺視與施虐均其延續與變形，兩者仍是自體愛欲性質的，其中之一切生命快感，均是內在的。佛洛伊德把這樣的性欲視為對象性的，這只是從對反於自戀²而言，即從本能之對象性這方面而言。但從性欲快感這方面而言的話，始終只有自體愛欲這樣的快感感受而已，是沒有離開自體愛欲而言之（與）對象快感的。佛洛伊德在〈本能及其變化〉一文中所探討的性欲本能之「返轉為其對立面」及「返轉於主體自身身上」這兩種性欲本能變化之機制，則可理解為對對象世界整體之性欲轉化過程。因如在受虐與裸露這兩種表面上被動與對象轉化在自身身體上之過程中，似只有自身始作為性欲對象，然實不然。因這被動性實涵蘊著世界這對方對自己之全面性欲關係，從自身之角度言，一在性欲關係

¹ 或如我們所形容，對對象作為對象與作為分離個體之超越。

² 自戀即自我之全面性欲化。

上之自身被動性，代表著世界這對象方面在性欲之主動性上之全面化。之所以是全面化，因在性欲關係中之主動者實無任何主體，非一個體，非在任何個體關係中之一方。今若世界落為這樣的主動者時，這主動者不可能是那一特定個體對象，而是全面世界這整體對象。自身在性欲中之被動位置，因而突顯了對象世界作為性欲主體（主動者）這功能，因而是性欲在對象世界中之全面化過程，此時被動之我，仍是自體性欲的。若施虐狂與窺視癖並非對象世界之性欲化之真實體現，¹那麼，唯愛與愛欲始是此對象之性欲化之達成過程與樣態。佛洛伊德有關這愛或愛欲之分析指出，像愛這樣的一種感受或心靈狀態，實本非由於對象本身之差異性所造成的。反而，愛標示一切內在狀態，而恨則標示一切外在性。換言之，那能內化為內在性者，均是所愛的；而那不能內化為內在性者，均為恨之對象。心靈對其自身內在性均為一種愛欲之體現，而對心靈而言之一切外在性，均為恨。愛與恨因而非從單一對象言，而是從心靈與外在世界之存有感受言，從心靈對內在性與外在性其存有差異之感受言，甚至，若感受本身就是一種內在性的話，愛與恨即此反映在內在性中之外在性與內在性這一差異。快樂與不快故同樣也是與對象之是其所是無關的，只反映內在性與外在性這差異而已。快樂均是自體的，內在的，而外在均是不快甚至構成痛苦的。不過，在這裡仍應分辨清楚，我們不稱自體愛欲為「愛」，因愛雖然實是自體愛欲之一種延伸，但始終，愛是用於對象上的，非用於自身身上。故我們應說，當本我必須面對外在世界而欲把對象內在化時，作為內在性之自體愛欲

之所以非真實，因這兩者沒有達成把對象溶合於內，如愛或愛欲所能達至真實地與對象結合起來那樣。

延伸於對象上時，這即為愛。而因是本我與外在世界之關係，故是在自我形成之後的。愛因而表現為自我與對象之間的，如是在個體與個體這現實世界之內的。不過，無論如何，愛縱然是在自我與對象之間，然作為內在性與內化過程，愛仍是以性欲為根本與根源的，即仍植根於自體愛欲的。但問題是，在這與對象愛之關係中，是以自我之身份而言的，因而無論在自我抑在對象之方面，都有著自我保存本能問題之存在，非單純性欲本能之事。假若自我成功地內化其對象，這時仍是一種愛之關係。但若這內化不成功，那自我對其外在對象之關係，從性欲之觀點言時，即為恨。恨故非愛直接之反面，非性欲之得其對象為愛，不得其對象時為恨，而是，性欲得其對象時固然為愛，但不得其對象時，這仍是體現為自我與其對象之間之保存關係，換言之，恨是自我保存本能不得其滿足時之狀態，非直接體現為性欲之心靈狀態。性欲中之愛與恨因而同時包涵了兩本能及其關係，愛體現為性欲本能之事，而恨則體現為自我保存本能之事。在與對象之得與不得中，在愛與恨中，因而同時體現了性欲與自我這兩種本能之關連。恨只存在在自我與對象之間，而愛則是性欲性質的，非生存或自我保存上的。現實世界因而而是以恨為其基本心靈狀態，自我之心靈狀態主要為恨。而愛，則非屬現實世界者，而是超越現實與自我的，為性欲之延伸於對象身上的。¹由對對象之愛轉變為恨時，這實即已由性欲本能轉變為自我及自我本能之事了，雖為同一之對象，然實非同一之我了。一者為本我，而另一者為自我。本我

¹ 自我有對象，但恨；性欲愛而不恨，但無對象。自我與性欲這兩本能，是無法根本地達至在現實世界中，在既有對象與自我之下，愛這一種存有真實的。佛洛伊德所質疑的，故正是「愛你的鄰人」這一理想。

愛而不恨，自我恨而不愛。由愛而恨或由恨而愛，因而實即是由本我而自我及由自我而本我之轉化，非同一之我，非基於同一本能而有。愛恨之世界因而是複雜的，所涉非只一我，更非單一或同一之本能。從愛恨中故見本能之複雜性，亦見愛恨之非屬同一之世界，因而見世界存有之二元性，一者外在而以恨為本，另一內在而以性欲為本。性欲既解決不了現實之問題，而在現實中，在脫離性欲時，亦是無所謂愛的。存有或存在因而是極為矛盾的。內在世界與外在世界這一分裂，是注定無以統一的。或是內在性欲地愛，或是外在現實自我地恨。在與對象關係中是沒有愛之可能的，而愛之可能，終極地言時，只是自體愛欲的，非對象性的。這是佛洛伊德這一本能分析之在存有論上之結果。

當我們說，在現實之自我世界中也只能有恨時，¹這樣在自我與現實世界間之恨，可以是回頭體現在性欲中的，而這使本單純以愛之方式呈現之性欲，體現為施虐狂與窺視癖這些性變態現象²。換言之，施虐狂與窺視癖本非單純性欲或自體愛欲之方式，而是以性欲呈現之自我與現實世界恨之關係。從這些變態形式中，我們可看到性欲本能與自我保存本能之結合。若施虐狂與窺視癖為以性欲本能方式呈現之自我本能，那相反時，若以自我現實本能方式呈現之性欲本能，這即昇華，為種種如藝術等在現實世界中，超越現實價值事物之創造。這些事物，非現實生存上的，而是生

或不極端地言時，自我與現實世界之關係只是一不感興趣之關係。这不感興趣，我們說過，是恨之一種形態。又：這裡所謂之不感興趣，非從現實意義言，而是從性欲之角度言。

施虐本身是恨之表現，這不用多說。窺視其實也是恨之一種形態，因若對象對自身有所愛，自己是無需以窺視方式接近對方的。在窺視中，始終是存在著敵意的。至於受虐狂與裸露癖，我們說過，是更使對象世界泛性欲化之過程，仍是基於施虐狂與窺視癖而有所轉化的。

命力與生命感的，換言之，性欲的。從以上這一分析中，我們可以看到，佛洛伊德對現實世界之本質視為恨或敵意¹之解釋，是把這樣的世界關連於性欲之存有而始有的。愛與恨是存在之兩根本模態，存有唯一可能具有之模態，一者從性欲之存有言，而另一者從自我及現實世界之存在言²，但都是從生物角度而有的觀法。世界之存有，在佛洛伊德思想中，故是本能化的，是基於愛與恨兩根本本能之模態而形成的。若佛洛伊德全部思想是把人類世界中之一切存有視為情感感受之一種存有物，以情感感受為根本，並為事物存有之根本樣態，那麼，這樣的情感世界，歸根究柢言，是全立在愛與恨、快樂與痛苦這兩組情感根本樣態的。若痛苦與快樂始終是被動感受之事實，非人類主體主動性所能左右，那愛與恨則不同。愛與恨在傳統哲學及在人類思想中，都是立足在人自身之主體身上，由人主動地愛或主動地恨，就算有原因，然都是人所自決決定的，是主體性的。佛洛伊德之證明正相反。當他把這愛與恨歸源於兩本能時，這是說，在人類世界中之愛與恨，一切情感，都其實是被動的，非人類自決的。一方面，愛只根源於性欲本能，只是一種本能被動之現象，另一方面，恨亦是本源性的，在人類存在中根本性的，而這是根源於自我及自我保存本能，亦是本能地被動的。愛與恨故非由於對象，亦非人類主體所自決。或只能愛而不現實或超越現實性，或只能現實而無愛。這不為人類所左右之情感世界，因而是人類存在之根本事實，存有必然的狀態，非人類能自決的。佛洛伊德因而非只去認知而言之

¹ 若更中性地言時，即不感興趣。

² 性欲與自我，分別對等傳統存有論中之「存有」與「存在」。

主體性，甚至亦去情感感受之主體性，而把人類中之一切，還原於生物本能上。現實存有只恨，而愛只能源於性欲之超越性，這本能根源地二分之狀態¹，這結論，因而揭示了佛洛伊德之存有論，本能愛恨之存有論。若從人類世界確實是自我之現實世界言，這結論是其必然結果。藉著性欲而超越，這是現代人超越現實唯一之途徑。而由自我中之恨所延伸之種種變形，無論是性欲中之虐待抑現實中之虐待與殘殺，也都是人類現實。若人類只是自我而非亦是人性的話，佛洛伊德這樣的結論是不能不接受的。其對傳統哲學主體性之破壞，也因而必然的。全部關鍵只在，人是否只是一生物而已。若人只是自我而非是人性義的人，這作為自我的人之只為生物，亦是無話可說的，因是無法完全否認本我與潛意識之存在故。自我對人性之否定，其所引至之結果是嚴重的。西方從自我立人，而放棄人之人性，這是佛洛伊德正確及真實之原因。

以上為本能論第一時期所有之存有論向度。

雖然對比於性欲其內在性存有方式我們可說自我與現實世界本身之基調為恨，但始終，這自我本能之為恨這一事實，仍必須獨立地更深入地解釋與探尋，因畢竟，這自我本能仍是一獨立本能，是應具有在性欲本能外自身之獨立本質的。對這自我本能之進一步研究與立論，是佛洛伊德晚期著作之事。我們現透過《超越快樂原則》一書對這問題作進一步討論。

死亡（生命）之存有論

佛洛伊德性欲存有之發現固然是在思想史中首創的，但畢

¹ 這存有二分之狀態。

竟，對傳統哲學思想而言之世界，是自我與對象這一世界現象，而若對佛洛伊德而言，自我本身又構成在性欲本能外之一獨立本能的話，這自我本能與其世界恨這一根本關係，是必須進一步理解與說明的。因在這問題上，所涉及的不只是由性欲引起之現象，而是世界存有本身之問題。假若我們再不相對於性欲作為愛（內在性）之動力而從外在性解釋自我本能之恨，那麼，我們能怎樣解釋這恨之現象？我們都知道，在《超越快樂原則》中，佛洛伊德朝向死亡本能或破壞本能這方向解釋。也因為死亡本能這概念的緣故，故性欲本能相對地改稱或改視為生命本能。這兩時期¹，前者明顯以性欲本能为本，自我本能只是相對地言而已；而在後一時期，則明顯是死亡本能为主，生命本能只是相對於死亡本能而言而已。故在這兩時期間，有關本能理論，佛洛伊德確實已轉移了其焦點。假若我們用後一時期之觀點重述前一時期，那麼明顯地，自我本能應即死亡本能，而性欲本能則應是生命本能。這並非簡單名辭上的改變而已，而是有著理論上的重大變動的。讓我們對這樣的變化作一解說。

首先，性欲本能與自我本能其實有著一種交錯的矛盾與困難的。性欲本能本應是自體愛欲地內在，與對象無關，但另一方面，作為愛時，愛欲又只能是對象性的，非自我性的。同樣，自我本能本應是對對象的（外在世界），但作為自我保存而言，又是自我性的。這一交錯矛盾，若追源於根本言時，產生很大的解釋上之困難。因為，就算單純用前一以性欲為主的時期之觀點，把性欲問題套在這兩本能之交錯上，問題將會是難解的。性欲這內在性怎樣又是對象性的？自我本能這對立性欲本能怎樣又是具有性

¹ 從〈本能及其變化〉至《超越快樂原則》。

欲意義的¹？換言之，性欲本能與自我本能這一組劃分，如何能與自我性與對象性這另一組劃分一致起來，構成一完整之圖像？對這一複雜問題，佛洛伊德在這前一時期之解答是如此的：自我（本我）本身本來是性欲能量之原始儲藏庫，這能量先以自我（本我）為對象，因而或是自體愛欲的，或是在自我²形成後，是自戀的。這性欲能量後來順著這自我而對象化，用在對象身上。這性欲之對象化過程，因而是經由自我本能之存在的，非獨性欲本能本身能達至這對象化。同樣，當性欲能量貫注在自我身上而成自戀時，這性欲能量不單只隨著自我而對象化，它亦可隨著自我保存對對象之敵意而轉化為如施虐狂與窺視癖等性欲形態，此時不只是採納了自我本能中之「自我與對象」這一形式，而更是採納了自我面向世界對象時之態度內容（恨或敵意）³。性欲透過這自我之形式與態度這兩種取向，轉化為愛與恨。這一解釋，一方面解釋了何以性欲是對象性並延伸至現實世界上，但另一方面同時又解釋了何以這本對立性欲之自我亦可性欲化，而達成這雙向效果，即性欲自我化，而自我亦性欲化這猶如辯證之本能關係。大概因為這一如辯證之相互關係，故從對立言時，特別從構成精神病患之對立與衝突言時，性欲本能與自我本能似不再是根本的，構成根本之對立，似應在自我與對象這一劃分上，因而佛洛伊德首次命名這對立為自我本能與對象本能之對立。有關這一點，我們可以這樣理解。當性欲能量透過自我進行貫注時，這貫注可有以下幾個方面：一為貫注在自我身上而成自戀，二為貫注在對象身上而

¹ 如在施虐狂及窺視癖中所揭示之自我保存本能之存在。就算不從這施虐狂與窺視癖而言，怎樣解釋自戀這既是性欲之一種又是只與自我本身有關？

² 在現實中之自我個體。

³ 恨或敵意可視為自我其自我保存之反面。

成就愛，三為順承著自我之態度而對對象施虐或窺視，四為從三而反身貫注在自身身上而成受虐與裸露。前二者從自我之形式言，後二者從自我之態度內容言。精神病患（神經症病患）因可能源於一與二之衝突，故對立因而在自我與對象之貫注上，非在性欲與自我上。因無論在那一種貫注下，都有性欲能量之存在，故構成對立的，似不再在自我與性欲這兩者作為本能上，而在自我與對象作為貫注之對象差異上。對立因而在自我本能與對象本能，非再在性欲本能與自我本能上。從這一點，我們確實已看得很清楚，性欲在這一時期是主軸，自我與對象只是其變化而已。但問題是，就算這一解釋似圓滿，它明顯遺留了一點，即對自我其面向世界時恨或敵意這態度之解釋，而這解釋只能透過自我本身而作，不可能透過性欲而作，因性欲只愛，是不能有恨與破壞性的。問題更嚴重的是，假若這自我本能之基調植根於死亡本能或破壞本能，這死亡本能是否有其獨立的能量與貫注？若沒有，那麼，這既與性欲本能（生命本能）對立之死亡本能，又仍援用性欲能量者，這樣的死亡本能究竟是什麼的？其運作是怎樣的？

在進入這問題前，首先必須指出一點。在《超越快樂原則》一書中，對死亡本能其本質之確認，是透過強迫性重複動作（Wiederholungszwang）這現象而達至的。問題是，這強迫性重複動作是一深層現象，非死亡本能本身直接之意義。死亡本能直接之意義，反而應從如虐待狂、破壞性等方面確認。佛洛伊德之所以立這死亡本能为本能，當初也是從虐待狂這類負面行為而立的。目的也是為了對這類負面行為作解釋。但問題是，當他發現死亡本能为本能時之本質在強迫性重複動作上時，死亡本能之意義實已由負面行為轉移至這強迫性重複動作上，但這強迫性重

複動作本身是沒有“死亡”這意思的。換言之，佛洛伊德必須同時面對這「死亡」意義上之轉變。死亡本能並非單一之物，其深層意思與表層意思之差距，再加上死亡之深層意思¹本身毫無性欲意涵，使得死亡本能與性欲本能之二元性更形困難。以往是在性欲本能這基礎下安立自我本能，而今，在死亡本能有其獨立本質下，必須是在死亡本能這基礎下安立性欲或生命本能的。死亡是本，而生命只是在死亡這基礎上所發生之現象而已。但怎樣協調兩者，怎樣使生命本能與死亡本能之運作能達成解釋上一致？這些都是不容易解開之問題。現讓我們對這些問題作一思考。

首先對佛洛伊德而言首要之問題是，如何確定死亡本能是一根本性本能？其本質又是什麼？假若如上面所已指出，在前一時期中，結論應為性欲本能同時涵攝著自我與對象這兩方面，為何不就單純接納自我因其自我保存這一性質因而必然對外在對象有所敵意，並以此解釋如虐待狂等負面行為？為什麼這樣的解釋不足夠而必須另立死亡本能作解釋？假若這樣的解釋並無不足之處，那麼為何必須引進死亡本能這一觀法？我想，佛洛伊德之問題並非再只是為解釋負面行為，而是試圖離開性欲與自我這兩狹窄範圍，對生命與死亡這更根本問題嘗試進行探索。若性欲也只從屬於作為愛欲（Erôs）之生命現象之下，而自我之面對世界恨之態度也只從屬於死亡形態之下，那此時之生命與死亡，其意思是什麼？性欲與自我又與這生命與死亡有著怎樣的關係？我想，這樣的提問法始是佛洛伊德在《超越快樂原則》一書中所進行的思索。從一生物而言，較性欲與自我而更根本的，應是生命本能與死亡這樣的問題。若生命如性欲本能所揭示，必然對一生物而

作為強迫性重複動作。

言是一種本能的話，那麼，相對應於自我本能而言之死亡，是否同是一本能？對一生物而言，有否一死亡本能？若有，這死亡本能又與一生物之生命本能有何關係？這些更根本性之問題，始是佛洛伊德這後一時期所關注的。

若我們再先退回哲學之世界觀，問題應是這樣的：自我本能表徵了現實及對象世界，而面對這樣的世界，佛洛伊德提出了更根本的性欲這一內在世界。也因為這樣的內在世界其本質是一超越一切外在性與對立性（對象性）之一種力量，故使我們首次看清楚，環繞自我保存之世界，都是自我性的，即分裂與分離的。這樣的存有論結論本已動搖了哲學的價值觀了，但這樣的結論，始終有著一不足的地方。原因在於，就算性欲這一內在世界是如此正面，始終，現實仍是現實，是一種不可磨滅之真實。就算發現其本質為恨，我們也只能無奈地接受。因而從存有論角度言，性欲本能與自我本能作為最根源性的本能基礎，對動搖傳統之存有觀法仍是不足夠的。對一生物而言，難道最根本的，也只是性欲與自我這樣的本能嗎？這樣的本能，不仍只是現實存在性（ontical）而非存有性（ontological）的嗎？對一生物而言，有否更根源之本能？若有，傳統存有論之價值始可能真實地有所破滅。生命與死亡作為存有價值從這點言確實是較性欲與自我更根本、更深層的。假若自我及現實世界是死亡性格的話，這樣的結論，與言現實世界只是一以恨為樣態的世界，其差異是極大的。如同說性欲只是自體性欲這樣的內在生命力與生命感，與說性欲作為愛欲是生命本身其再生力之體現，這是有很大差異的。對任何生物與生命而言，生命作為價值必然是高於一切其他價值的。同樣，無論是怎樣的價值，若與死亡有關，這樣的價值無論如何

都是無法確立的。我想，佛洛伊德是必然體會這生命與死亡，與性欲與自我這兩組價值從存有根本言之差異的。也因為如此，對一生物其本能之探索，始會轉向生命與死亡這組本能概念。

佛洛伊德有關生命與死亡本身之實驗結論是：「1.若兩微生物在其衰老前結合，它們得到再生力量。這結合而有之再生力量，可以以具有刺激作用之物品替代，甚至可從更換其營養液而至。換言之，生命確與新之刺激有關。2.微生物若沒有新的環境，仍是會自然死亡的，即死於其自身發散在周圍之新陳代謝廢物中。在他物之新陳代謝廢物中，仍能引至生命。故生物之死亡，只死於其自身之內。死亡本能因而可是原始的，內在的。」愛欲本能並非再如性欲本能那樣，從自體愛欲而強調一本我之內在性，而是單純強調結合。這結合當然仍是一種對對方之超越，但此時所強調的，只是新的刺激之引入而形成再生力這一點。縱然在單細胞生物中仍可洞見，非必然從高等生物之繁殖言，更與性欲無必然關連。性欲也只是這生命結合時之一種形態而已。不過，佛洛伊德並非為証成這生命本能及性欲本能而始如是說，因他所最終証明的，反而是死亡本能而非生命本能之根本性。從微生物死於其自身環境而死於其自身內，這反而說明了一切內在性只會引至死亡而已，因而若從這樣的觀點，若性欲是從其內在性（自體愛欲）而非從與對象結合這一角度而觀的話，性欲是一種死亡傾向，而非如對象性之愛欲那樣，是生命性格的。從生命這價值而觀，對象性之愛欲是更根本的，非如從性欲之立場觀時，自體愛欲始是更根本的。但若撇開存有價值不談，死亡本能事實之根本性，反而是肯定這自體愛欲義之性欲的。性欲若只是自體愛欲，這縱然表面上是一種快感，但仍只是死亡性質的。不只自體愛欲

如此，這表面上是保存性質的自我本能，也同樣是死亡性質的。一切生物若只是作為自身，如人之作為自我與主體時那樣，而不放棄這自身性而與對方結合的話，只會引至死亡。傳統哲學之最高理想——「在其自身」，我們說過，是從「物」之典範而來的，而物是沒有生命的。佛洛伊德對傳統哲學對自我之肯定給予一樣的回答，以死亡實為自我深層之本能傾向，這確實是驚訝的。於此我們應深思佛洛伊德這有關生命本能與死亡本能之說法。因若生命所指的是一生物之走離自身而與他者結合，從一生物本然只必然是一「自身」這方面言，死亡是一生物必然與根本的。請注意，在這裡討論的是死亡本能而非只是死亡而已，非只是說一切生物必然終有一死這樣的傳統說法而已，而是說，在一生物中之一切活動與傾向，其一切行為之目的與軌跡，若非走離自身而與他者結合的話，都是趨向死亡的。這始是死亡本能真正之意義。任何生物其自我性是死亡性質的。因而這樣的死亡本能，不應只落在一處，而涉及一生物之全部存有，條件只是，若這並非與他者結合的話。因而自體愛欲也是死亡本能之一種結果，如同自我保存那樣，都是死亡性質的。生物在其自身之存有是死亡性質的，這是佛洛伊德對連作為主體之自我之回答。那麼，若任何生物在其自身之存有均為死亡本能性質的話，而這作為本能意義言之死亡又非單純一終結義之死亡的話，那這作為本能動力或傾向之死亡，是什麼？佛洛伊德之回答很簡單。從死亡本能而言之死亡，即強迫性重複動作。什麼意思？讓我們先從思想脈絡解說。假若我們把死亡非視為一結束而是視為一種動力或傾向的話，這時之死亡應是什麼？很明顯這應從對比生命作為動力言。若生命作為動力解的話，這時之生命應是不斷新生（或創新）之一種力量，

因而作為動力言之死亡，應與此新生或創新義之生命正好相反。死亡仍應是一種動力，但只是不斷或不停重複這樣的動力而已。這不斷重複性作為動力正好與作為動力之新生與創新相反並對立。死亡本能若有其主動意義的話，也只能從這重複性而言，別此無他了。死亡本能因而也只能是一強迫性重複動作。這重複性應有兩種形態，一為動作義之不斷重複，另一為返回一原初狀態之傾向與動力。二者都從動力言，非從終結言。如破壞，這即從回歸一原初狀態而言之死亡本能，即使某物回歸其原初狀態之行動。那麼，什麼是死亡本能性質的？自體愛欲、自戀、自我等等明顯都是死亡本能的，甚至，生物之最高原則——快樂原則，也是死亡本能的，因它以盡可能使外來刺激降至最低為原則。¹如是而快樂作為一種生命力實是一假像而已，追求快樂只是一種死亡本能而已，非生命本能。²這樣的原則，佛洛伊德稱為涅槃原則。那麼，若不從思想而直接從現象言，死亡本能這強迫性重複動作有怎樣的體現？這一問題，即在《超越快樂原則》一書之第二及第三章所處理者。³

¹ 有關這一問題，我們在下面將再討論。因死亡本能本應是超越快樂原則的，故不應是同一原則。但佛洛伊德確實也有把快樂原則與死亡本能結合或關連起來這意思，故這裡所涉及之種種問題，我們只能在述說完死亡原則是什麼後，始能再作討論。

² 這結論好像與尼采之結論一致，痛苦與面對悲劇始是生命力之表現，追求快樂與幸福非是。

³ 《超越快樂原則》一書分為七章，其主題結構如下：

第一章 引言：由現實原則或壓抑等造成之不愉快並非必然超越快樂原則的

第二章 強迫性重複動作一：Fort-da（兒童遊戲）

第三章 強迫性重複動作二：移情性神經症

第四章 心靈之模型：生物有機體之新模型

第五章 本能與強迫性重複動作：本能之保守性質及其向死亡之回歸

第六章 種種有關死亡之理論，及佛洛伊德之死亡本能

《超越快樂原則》這第二及第三章表面似各自對強迫性重複動作之不同論述，而無內在結構上之關連，事實不然。兩章都是探討作為強迫性重複動作之死亡本能的。而對這一問題，佛洛伊德實從兩方面研究：死亡本能作為對向外在性（他人），及死亡本能作為對向自身。前者即第二章所探討的，而後者即第三章所探討的。對向自身這一方面，因自身也只是一，故分析必然如此進行。但對向他人這一方面，佛洛伊德為了強調死亡本能之嚴重性，故選擇了在人與人關係中那最為緊密或親密的關係：母子這一愛之根本之關係，藉此而言，就算在這樣的關係中，仍然存在死亡本能，即欲求他者之死亡這樣的動力。若連母子間也有這樣的本能存在，其他的人與人關係是再不用特別論說的。這第二章之目的因而非只是主在遊戲，而亦是在母子關係。因涉及子對母之死亡本能，甚至是一一歲半之小童，故此時之死亡本能，更是自然而原始的，非受到任何後來教育與環境所影響的。佛洛伊德怎樣論述這對向他人及對向自身之死亡本能？

《超越快樂原則》第二章在討論 Fort-da 這一遊戲前，佛洛伊德指出在具有創傷性神經症病患中之夢，往往不斷重現創傷時悲痛之事件與體驗，如是而似證明，對這痛苦之重複，說明了此時之心靈機制已超越了快樂原則了。佛洛伊德反駁說，與其說超越了，不如說在這些病患中，夢之機制已受到破壞或損傷，因這樣的事例，並非夢正常之作用與功能。本來，舉自身重複痛苦經驗作為死亡本能之提出，這應是第三章之事，第二章只應從對向他人而言死亡本能。之所以在這裡提出這創傷性病患之經驗，非為此證明死亡本能或強迫性重複動作之存在，而只是為提出，對

痛苦之強迫性重複動作，是一種對快樂原則之超越，因而同是死亡本能之揭示。不過，正因這痛苦經驗是外來的，因而縱然在這裡似有強迫性重複動作之存在，但畢竟，因這痛苦經驗是外來的，故不能視之為一種自內而發之本能，非死亡作為本能之證明。接著佛洛伊德便進入有關 Fort-da 這遊戲之論述。而這次，對象雖然仍是外在的（母親），但兒子在這裡顯示的，是一種主動性，非如創傷性神經症病患那樣，是純然被動的。這主動性始可被視為是本能性質的。

在第二章中所描述之一歲半兒童遊戲，有以下這些特點：1. 遊戲是一重複性活動，2.這遊戲是這小孩自身發明的，3.作為只有一歲半，這小孩之智力仍未發展，因而一切都是出自本性的，4. 這小孩與其父母無絲毫不良之關係，5.這小孩本身被周圍之成年人視為乖小孩，毫無任性與不聽從命令，6.這小孩因由母親所直接撫養，故與母親有親密之情感，對其母親毫無敵意，7.作為遊戲，其中之內容對這小孩而言都是帶有快感與滿足感的。“Fort”是德語之「去了」，而“da”則是「在此」。遊戲因而是「消失與重現」之不斷重複。佛洛伊德指出，這一遊戲是上演母親之離去，而這對小孩而言，必然是一痛苦或不愉快之體驗。但若這小孩創造了這樣的遊戲，這代表，他實試圖本能地拒絕其本能所欲求之滿足。這本能性之拒絕，怎樣能與快樂原則一致？這正是問題所在。對這遊戲，有以下幾種解釋之可能：1.把「去了」視為「在此」（回來）之前身，因「回來」帶來快樂，故此遊戲沒有抵觸快樂原則。佛洛伊德指出，這解釋是不當的，因遊戲往往只有「去了」這前半部份而沒有後半部份，因而其目的非必然在「回來」上，可單純在「去了」這前半部份上。2.另一解釋是，作為遊戲，

小孩對其痛苦經驗試圖掌控，由被動性轉變為主動性，而這一切是出於一控制或權力本能的。3.最後，佛洛伊德提出第三種解釋，即小孩把物體投擲出去並說「去吧」，是為滿足小孩對抗其母親或報復其母親離他而去這一種衝動。而這即死亡本能：主動意欲其至愛者之遠逝甚至死亡，並重複地重現此痛苦經驗。佛洛伊德補充說，在這小孩五歲多時，他的母親確實逝去，但這小孩絲毫沒有哀傷之跡象。換言之，小孩確實有意欲其母親之死亡這樣的一種衝動的。不過，因為仍有第二種解釋之可能，而這第二種解釋是沒有抵觸快樂原則，在試圖主動掌控過程中，甚至，若有第三者之出現，如另一遊戲玩伴或如悲劇上演中之觀眾，小孩與悲劇家可在這第三者身上達成報復而得樂趣，因而仍不可由此推論說，對負面經驗之重複，為必然超越快樂原則者，換言之，非必然出於死亡本能。

在這第二章之事例中，佛洛伊德只是不確定而已，並沒有否認這樣的重複遊戲經驗並非死亡本能之表現。這樣的重複遊戲經驗，作為強迫性重複動作，結構上，是可以為死亡本能之體現的。佛洛伊德因而進至第三章，離開對向對象，因這對象性仍可只是控制性本能欲望，非必然為死亡本能的。死亡本能，其最本質性之體現，應在對向自身上，此即第三章之分析。

那麼對向自身之死亡本能是怎樣的？《超越快樂原則》第三章始於對移情性神經症病患在治療過程中，把在潛意識中曾被壓抑而形成病症之負面事件，在與治療師關係中重現出來這一現象作為強迫性重複動作之切入點進行討論。佛洛伊德指出，這在移情中之重複，並非作為對過去之回憶這樣態而呈現，而是以現在發生或重新發生這樣態呈現。作為在現在中重現地重複這樣負面

的經驗，其所帶來之痛苦感受，是必然較作為在記憶中已過去之事件這樣的模態更難受的。這時之重複，是一種重新發生而非只是回憶。這些負面經驗之重複，是來自潛意識的。這一點是十分重要的。因就算在小孩遊戲之例子中，小孩由其年齡而不能視為意識刻意之作為，但畢竟，遊戲與悲劇上演之重複性，始終都是一種主動的虛構，因而是否能在這樣的主動虛構中，視類似之重複性為一種本能？這是可以質疑的。正因為如此，故在這第三章中，佛洛伊德所選的例子與潛意識之被動性有關。一方面這些負面經驗是來自自身過去的，非再是外來的，但另一方面，這樣的重複又是被動的、被強迫的，而非主動地發明或虛構。這兩點結合起來，莫過於從潛意識曾被壓抑之負面事件尋找。一方面潛意識中事件必然是來自自身過去的，而另一方面，潛意識必然是被動及強迫性的，非人自己能主動左右。選在移情性神經症病患中之強迫性重複動作作為死亡本能之說明，其原因在此。但如在前面提及過之所有例子中，關鍵並非只是這些事件是否是負面的而已，而更先是它們是否會帶來快樂與快感，若然，這仍然不能算是來自死亡本能的，因死亡本能作為原則，是從超越快樂原則而言的。換言之，除非有打破這心靈最高之快樂原則，否則是不能視為有更高之原則或本能傾向之存在的。那麼，在移情性神經症病患中之重複經驗，是否仍會帶來快樂？這問題不是那麼容易回答的。因快樂作為感受言，必然是對應著一感受者而言的。若意識有潛意識與意識之分，若自我有潛意識之本我與服從現實原則之自我之分，而這兩者往往又是處在一對立關係中的話，那對一者而言構成不快，對另一者則往往是快樂的。意識壓抑潛意識，是為了不讓潛意識突破時造成之不快，意識故仍是順從著快樂原

則而行事。而潛意識之突破，本來也是為了快感的，之所以被壓抑，因這潛意識之快樂會危害現實原則而已，非潛意識之要求本身，就算是面對潛意識而言是不快的。這似是說，要找到完全不構成快樂之負面經驗，要找到完全超越快樂原則之經驗，幾近是不可能的。其唯一途徑，只能從潛意識本身中之經驗尋找。換言之，除非能找到，連對潛意識而言都是構成不快之事件與經驗，而這些經驗又是不斷重複著的，否則是不可能有任何作為死亡本能其存在之指引的事件的。這既被意識壓抑¹，又作為潛意識經驗而言構成不快之事件，只有這樣的事件，才能說明死亡本能之存在。佛洛伊德之所以舉移情性神經症病患之經驗為例，因正在這樣的例子中，病患的過去經驗正是對其在愛之欲求中構成痛苦者，換言之，這些經驗既相反於現實，又對性欲之本能衝動造成不能滿足之痛苦。佛洛伊德說，這些移情性神經症病患不停重複著這些不愉快之經驗，非只在夢中或在回憶中，而是極為真實地摹擬著真實情況而在眼前再度發生。這些既不在過去，也不在現在構成快樂的經驗之永恆重複著，除非就是為了達至這重複性本身之滿足，否則是不可能再有任何意義與解釋上之可能的。佛洛伊德繼續說，像這樣的強迫性重複動作，不只在如移情性神經症病患中出現，在日常生活中也同樣出現。這些在人與人關係中如戲弄人般命運之重複性，若是由於其人自己之某些性格性情所造成，因而帶有主動性的話，可不足為奇。但這樣的重複性，往往也在其人完全被動狀態下，如命運般發生在其身上者。佛洛伊德說，這在移情性神經症病患中，及在種種一般日常男女之生活中出現之重複命運，確實指出了一種強迫性重複動作之存在。因而甚至

¹ 因對意識構成不快。

可以結論說，在創傷性神經症病患及在兒童遊戲中出現之強迫性重複動作，都可作為強迫性重複動作之說明。唯不應以為強迫性重複動作有其純粹在其自身之呈現，而應說，強迫性重複動作之出現，是可以伴隨種種其他動機與目的的，在強迫性重複命運中，也可以是有理性原因的，這些強迫性重複動作之純粹出現，因而是極為罕見的。這些伴隨其他動機出現之強迫性重複動作，因著這些其他動機，也往往與快樂原則有關連，非必然超越快樂原則的。

佛洛伊德對以上這一切怎樣下結論？佛洛伊德之結論是：從以上所有事例中，雖然這些事例都各有其自身的一些原因或動機，但始終，我們仍是可以看到強迫性重複動作是瀰漫其中的。在這一件事例中，通常之原因是不足以解釋一切，因而強迫性重複動作之存在是有足夠理由肯定的。佛洛伊德這結論究竟說什麼？究竟什麼是死亡本能？甚至，究竟什麼是死亡？

從佛洛伊德這一探討及其結論可以看出，所謂死亡本能，實並非如其他本能一樣，一在其自身具有特殊目的與意義之本能，而反而是一種潛藏在或依附在其他本能中之一種傾向，如佛洛伊德之結論所指出那樣。也因為它依附在一切本能身上，並如是暗中地支配著一切，這樣的本能，因而可視為是一切本能之本能，換言之，本能作為本能時之本質。佛洛伊德在《超越快樂原則》第五章總論本能之本質時，便直接把這重複性視為本能之本質特性。這是說，死亡本能並非在種種本能中之一種，而是本能本身之本質。如是而死亡本能並非如其他本能那樣，是一存在上的（ontical）特殊本能，而是存有上的。死亡本能之理論因而是一種存有論。假若存有論都以生命為存有之本的話，那麼，死亡本

能亦即一反存有之理論，一種反存有論。¹死亡本能理論明顯是一存有論，因佛洛伊德明言重複性傾向，非只是心靈內在之現象，而是瀰漫在一切現象上，在生物與無生命界，如在一切命運重複性之現象上那樣。死亡本能這重複性，重複自身在一切事件與可能現象上，並藉著其重複性，超越了一切可能之原因與理由，甚至超越了作為生物之最基本原則——快樂原則。佛洛伊德對這樣的死亡本能之確認，並非由於區別性地把它自身之存在證明出來，而是因這樣的強迫性重複性不斷重複自身在所有現象上，是這一在所有現象上如惡靈般重複性之強迫性，使人不得不把這樣的傾向給予一獨立的命名。而事實上，死亡本能即本能自身。就算在個別情況下，我們對重複性可給予一解釋之可能，如在兒童遊戲之例子中，重複性固然可解釋為控制之欲望，但這樣的重複性一旦普遍地成為眾多現象之一普遍傾向時，當這重複性重複自身在一切可能現象時，其瀰漫在一切上時之普遍性，使我們不得不把它視為一獨立如在其自身之事物那樣。死亡或死亡本能即這樣的一種瀰漫在一切現象上之普遍性，在一切事物與現象中，一種不斷強迫地重複著的傾向。我們甚至可能應這樣說，這死亡本能不應只限於負面現象之重複性，只不過，負面現象之重複性是最不可解釋，因而最易於使我們察覺這重複性之存在而已。死亡本能有兩種姿態，作為存在上的（ontical），及作為存有上的（ontological）。前者在現象中，而後者是一本體狀態。前者即為強迫性重複動作，而後者即為一種回歸性，一種回歸至原初狀態

¹ 這句話並非正確的。因在西方之存有論理論中，都其實以死亡或死亡物為存有，因而說存有論為以生命為存有之本，這實只是一種反語。一切存有論均以死亡為本，因而佛洛伊德之死亡本能這一存有論，其實是與一切西方存有論一致的。

之驅力，甚至是回歸至無生命狀態之驅力。從這後一意義言，死亡本能即向死之力量。¹強迫性重複動作之死亡本能之所以是回歸至原初狀態之死亡本能之現象，因回歸至一原初狀態這一概念始是根本的，強迫性重複動作只是這一回歸性之落在時間現象中之體現，即在不得已之情況下，以重複代替回歸，或以重複延後回歸而已。重複是一種不再前進之動作，在不得不行動時之一種不行動，因而是回歸之不直接體現，一種延後。如是而似在前進，如是而似仍有生命，實即不再前進而已死。對佛洛伊德而言，一切在現象中似屬生命前進之動作，實只是死亡之一種繞道而已，是沒有真正向前的。如是而生命本身並非目的，更非一存有真實。一切只以死亡為本，生命也只是回歸死亡之一種過程而已。若似有別於死亡之生命，這也只是死亡之繞道與延遲而已，非真實生命本身。死亡本能這一回歸性本質，使一切本能都帶有保守意味。表面上，如自我保存本能、自我肯定及控制本能²等本能，表面上是保存性質的，如是而似對立死亡。但事實上，它們只是確保一生物以其本身固有之死亡方式死亡而已，因而表面上似是保存性質，但內裡仍是回歸性或保守性質的。從一般言，構成新的生命力的，始是喜悅的原因。但從這死亡角度而言，快樂也只是因回歸至一原來狀態，快樂原則也只是去除刺激而回歸靜止狀態，如回歸死亡那樣。不過，死亡本能是獨立於快樂原則而行事，故縱然沒有快樂成份在內，重複性動作仍會發生，超越任何理由與價值，超越快樂這一訴求，純然強迫性地，如在移情性神經症病患中那樣。那麼，是否有別於死亡本能性格之本能？佛洛伊德說，

¹ 有關死亡本能作為回歸死亡之動力，這即《超越快樂原則》第五章之主題。

² 權力本能。

唯性欲本能是。從這點言，只有性欲本能是生命本能，以與他者之結合為新生之力量。但就算在性欲本能身上，保守性仍然存在，因我們可說，這性欲本能仍是以保存生命，回返生命這一形態為本，因而仍是保守性質的。佛洛伊德肯定地說，在性欲本能外，是再無任何其他生命本能之存在的，是再無任何不試圖回歸原初狀態之本能，是沒有單純以發展與前進為目的的本能的。佛洛伊德這死亡理論，不只是把傳統中理性之生命體化約為生物，甚至是把一切生物與生命化約為死亡。這始是對佛洛伊德言存有之真實本然狀態。因而這樣的生命世界圖像，一言以蔽之，實即對立「人」這一種存有而已。因人之為人，正在其有向上上進之可能者。佛洛伊德在結束這第五章時說，他不相信有自我完善化這樣的本能，不相信人類真會追求完美。換言之，他不相信尼采超人之可能。就算在某些個體中如是，在人類整體中必然不如是。回歸性一直是西方存有之規律與軌跡，差別只在回歸於什麼而已，而在佛洛伊德中，所回歸之本，非作為觀念之本體世界，非上帝，非物之真理，而是回歸無生命之死亡而已，因在這裡之全部問題，也只是生命而已，非其他。

那麼，對佛洛伊德這生物死亡本能之世界圖像，我們可下怎樣的結論？

首先，對佛洛伊德而言，自我保存本能及一切與自我有連帶關係之本能，從生命保存這角度言，都全是假像而已，它們全都只是死亡之繞道或延後而已。這是說，由自我構成之現實世界，都只是一種死亡世界而已，非生命的。在前一圖像中，現實也只是一種恨之世界，但在這後一圖像中，人類現實世界也只能是一

種死亡或死亡性質的世界。在其中，一切生物及一切生命都趨赴於死亡。生命對世界存在而言也只是假像而已。為何這樣？原因在於，那作為生命唯一體現之本能，在佛洛伊德中，只落在性欲上。而由性欲所構成的生命世界，這唯一可能具有的生命世界，正非現實世界。在其中，是再無任何自我或類同自我之人性真實性的。這樣的世界，對我們這自我現實言，仍是死亡的，另一種死亡方式而已。在其中，若再沒有任何人類之為人類之道的話，就算是一種生命之表現，這也只是一種死亡而已。因而無論怎樣，性欲與自我保存這對立，或生命與死亡這對立，無論是那一者，結果仍是相同的。或趨赴於他者而喪失人性自我，或現實自我而再無生命地、強迫性地重複著死亡性質之存在。在現實前，連佛洛伊德也只能如此。而在這現實之真實性前，連他也不再相信生命本能之原始存在。除非如柏拉圖在《會飲篇》中之神話那樣¹，視男與女、男與男，及女與女，原初是性別地連結為一體的，其後始被判分開。因而愛欲之一體結合，這惟一之生命本能，也只是回歸性質的，因而是與死亡本能這回歸義是一致的。只有這樣，只有在神話中，我們始可能假設生命是存有上根本的，是存在上之原始狀態。為什麼？因為從一生物角度言，外來之一切刺激，都對這生物言是過強而危害性的。²身體作為一保護網，是由自身

¹ 見《超越快樂原則》第六章結束部份。

² 在這裡，我們可總的這樣說，對佛洛伊德精神分析學而言，構成精神病之主要原因，在外來之創傷上。這外來之創傷，並非一般平常之損傷，而是從心靈方面言，威脅著一生物之生命的。這樣與生死尤關之創傷，因而是超越的創傷。但問題是，對佛洛伊德而言，造成心靈之創傷，並非只由於外來之創傷。神經症患者往往反而由源於內在的創傷所致。正是這自內而致之創傷【因而這即是說，對人類而言，創傷這樣的超越性，非只從外而來，心靈自內而發者，亦同樣是超越的。超越性非只外來，而亦可源於心靈之內在本身，這是佛洛伊德在思想史中之首創。】，始是精神分析學最大的問題。佛洛伊德把這自內而來之超越性稱為「本能」，而說，

之死化而形成的，目的也只會為保存自身而不致於受外來強大之刺激所穿破而毀滅。¹換言之，原始地，一切外來刺激都是致命的，非生命性質的。這就是所謂現實世界。在這樣的世界中，刺激是不可能等同生命的。如此而生命也只能是一神話。人類對性欲作為生命之追求，因而也只是力圖回歸於一夢想的神話世界而已。

最後，就算存在並非生命而是死亡性質，那麼，存在仍是快樂的嗎？快樂原則仍是生物之最高原則嗎？從死亡本能之角度言，明顯非如此。死亡本能這回歸性傾向，雖然未必對立快樂原則，但始終是完全獨立的。這獨立性表示，快樂原則再不可能是支配性的（Herrschaft des Lustprinzips）。²不單只非支配性，甚至是相反：快樂原則只是一「傾向」（Tendenz），是服務於死亡本能這一「機能」（Funktion）的。³這死亡本能作為機能是說，它力圖

從本能本身而來之刺激或力量，是可類同於外來刺激之創傷那樣，成為精神病之根本原因。這自本能而致之強大能量，其超越與否之關鍵，在其是在約束抑在自由狀態這差異上。能量之無約束性，即其超越性，創傷亦由此而致。所謂現實原則，正是對這自內而致可造成創傷之能量之一種約束，故亦同於快樂原則。【見《超越快樂原則》第五章】假若如在兒童遊戲中，重複性是一種控制，因而作為一種約束過程，沒有違悖快樂原則，那麼，在移情性神經症病患中所體現的重複性正好相反。在移情這一重複動作中，過去的記憶痕跡並沒有被約束，而仍是自由的。換言之，在這裡重複性＝自由狀態，因而直是潛意識之本然狀態。所謂快樂原則或快樂原則之支配性（Herrschaft des Lustprinzips），指的正是這由自由至約束之過程，即由原發狀態（Primärvorgang）至繼發狀態（Sekundärvorgang）這一過程。約束只是死亡之延後而已，以本然之方式而非突發偶然之方式死亡而已。一方面，從病患之重複性中，我們可看到在快樂原則之外，本能另一之原則，因而確有在快樂原則支配之外之死亡本能，但另一方面，最終而言，我們只能這樣說，快樂原則，作為對一切刺激之約束與降低，因而是回歸性的，使刺激能量回歸至零，如是而本於死亡本能的。

¹ 有關這一生物模型，見《超越快樂原則》第四章。

² 佛洛伊德在《超越快樂原則》一書中有關快樂原則之討論，都是從這原則是否支配性這一角度而言。因而所謂超越快樂原則，並非說此一原則不存在，而是說，它再非支配性的。死亡本能之獨立性，由強迫性重複動作而立。

³ 見《超越快樂原則》第七章。

去除一切刺激，或最低限度使刺激降至最低點。從這點言，刺激越少，一生物若越平靜，這是越快樂的。快樂原則因而也只是這回歸時之內心狀態與感受而已，非從更有所得而快樂。佛洛伊德舉例說，就算在性行為中，所謂快樂，也只是如死亡般之一切刺激之釋放或興奮之寂滅而已。於此而快樂原則反而是服務於死亡本能而非支配性的。無論是現實義¹之快樂，抑本我義²之快樂，一切快樂都是從屬於死亡本能的。因而我們最終可結論說，快樂或一切快感，也只是一死亡感受而已，這是超越快樂原則最終之意思。從生存之現實，至存有最原初之性欲快感，都只是死亡性質而已。生存與存在，也只是死亡之現象而已。

有關佛洛伊德這死亡（生命）之本體論，我們討論至此終。

¹ 自我之繼發狀態（Sekundärvorgang）。現實義之快樂是從對由本我而來之本能衝動之約束而致之快樂，仍是一種對刺激之減弱而有之感受。

² 本我之原發狀態（Primärvorgang）。本我義之快樂是從本能衝動之釋放而致之快感。仍是從刺激之解消而言。本我義之快感與不快感，因在無約束或仍未約束狀態，故顯得更強烈。而對本能能量之約束，雖然整體地減弱了快感與不快感之感受，但實較穩定而愉快。

第十二章 西方形上學回顧與總論

長久以來，我便很想論述完這西方形上學史後，自由地及盡情地，對形上學作一總體的回顧與討論。一方面作為我自己在這方面的思索與研究之整理，希望理出形上學之究竟；而另一方面，更希望從一更全面之觀點，反觀中國傳統與這樣的形上思想之差異。我不希望空談這樣的結論，因而必須等待對這些體系作了基礎性的陳述後，始嘗試這樣的工作。

形上學與超越性

作為對形上學之回顧與總論，第一個問題必然是，什麼是形上學？什麼是形上學之真理？為何會有真理？為何會有這樣的真理？

無論人類存在有多少種急迫之問題，最終而言，人類存在這一問題始是最終極而且根本的。所有學問都有它們自身之對象，唯獨哲學，其所處理之問題，最終而言，應就是這一人類存在之問題。不過，這一問題，就算多麼終極，在人類歷史中，沒有就這樣被提出來，反而往往遠去這根本問題的其他對象，被視為更根本地作為問題提出來了。使這根本問題轉移了的，即形上學。

形上學以一轉移了的方式間接地或甚至不正視這人類存在之根本問題。透過形上學，問題轉移至神，轉移至物知識，甚至轉移至更為超越之思惟上。雖然如此，形上學這一轉移並非沒有回答這人類存在之問題，相反，轉移本身已是一種立場，一種回答了。構成我們今日存在的面貌，就在這一轉移上，因而形上學事實上仍是以此問題為終極依歸的。

所謂形上學，從其作為學問言，是以超離世間之事物為本的。在這樣的學問中，立場明顯是不再以世間任何事物為真實的，因而更不會以人類存在為必須解答或思索之問題，換言之，在形上學提問前，早已把人類這存在事物之價值及其重要性或真理性否定及放棄了。正因早已放棄了這人類存在之真實性，故始有形上學。形上學這樣的轉向，即一超越之轉向。超越性固然首先是從對反世間事物之超越事物言，但作為根源於這樣的轉向，故一切超越性，甚至一切超越事物，從根本意義言，是對反人類及其真實者。正由於視人類及人類存在再無任何真實性之可能，始有形上學這樣的轉向。不過，因人類及人類思惟都必然在此世發生，故縱然是一種超越世間之形上學思惟，其最終真理性，仍然是在世地產生影響的，甚至是一巨大之影響。我們今日的世界，就在這樣的形上思想下形上化。

在天地萬物中，存在的，也只是人與物而已。物於此包括天與地，總體時也即世界。神始終介乎這兩者之間。一方面，往往如物質世界那樣，代表在人類之上一種絕對之超越性，但另一方面，又如人類那樣，是一具有生命心靈者，非如物那樣沒有生命或心靈。從範疇言，可能存在的，也只這三類事物而已。當然，

這三者思想中，無論從形式抑或從內容言，都有著無窮變化。哲學思想，甚至人類種種文明原始的觀法，在試圖確定對這三者之看法時，都是有著極不可思議之豐富性的。但無論是那種思想或文明，其最終之心意，仍然是為了找尋一種對人類存在言，最善的方式。在這裡所謂之善，不必然真是善的。原因也很簡單。若存在的只是這三者中之其一，那這時之價值方向始能單一地被確定。今存在的最高範疇非一而是三，而這三者又往往是對立或相反多於相同之事物，因而在價值取向上，是很難不誤入歧途的。

我們說過，在西方最早期之古希臘時代，雖然這仍未是後來之哲學傳統，但已經在方向上錯誤了。原因在於，雖然古希臘世界仍未如哲學世界那樣物化，但畢竟，這時之世界，並非人本的，而是以神性之超越性為基礎的。人只是在「神 \leftrightarrow 人」關係下之人而已，而存在的終極理想與價值，始終仍是以神性之價值為主的。先不論這些神性價值對人類是否有意義，最低限度，在兩點上，它造成日後西方思想之傳統。一為把存在價值導向超越性，而另一方面，對人性不予以肯定。¹這兩點其實是一體的，因超越性雖然有種種方面，但總的來說，超越性最終是從對立人性而言為超越的。從對反人性而言之超越性之意思是，它不以人性之真實性為人類存在應循行之價值與模式，而是在人性真實性外，另

¹ 正因最高範疇是神、人及物此三者，而神與物均為西方思想所肯定及發展，故在這三者中而選取二，其原因明顯不源於這二者本身，而是源於對人這第三種最高存有範疇之否定所致。換言之，西方思想之形上性格，其選取神與物而發展，從根源上，只為了對反人這一最高範疇而有，或是源於對人類有所否定之心態，故把真理性立足在人之外之其他事物價值上。正因作為存在價值是在人之上，故神與物成為超越的。超越性是從對反人性而言，這是其根本意思。若神也只是建基在利益心之民間宗教，若物也只是實用之器，那這樣的神與物，是不會如西方文明中之神與物那樣，成為超越的。這神與物在西方中以超越性真理呈現，故說明其源起是與對人類自身之否定性有關。非單純為神與物此二種存有而已。

立種種其他之價值與模式為人類存在之依據。從這意義言，上至神性¹，下至科技物質真理或資本之形上性，表面上均只是眼前具體真實事物，但從它們均非來自人性真實性這一基礎而言，都是超越的。超越性或超越之事物²都是真實的。就算如神靈般事物，若我們不從一狹義之真實性要求的話，都是真實的。因這些事物確實塑造著人類存在。人類存在只有兩種形態上之可能，或是基於人性之真實，或是基於對反人性真實之種種其他價值。這後者，其極至即超越價值及其真實。而由這樣的價值與真實所塑造的存在，是一種超越性的存在。

我們說，在西方哲學傳統下開啟出來的人類存在面貌，是一種超越價值的存在面貌。而這時之超越性，往往植根於物。當代哲學好像察覺這人與物價值上之顛倒，如在馬克思、尼采中，確實好像察覺這人應有在價值上之首位性，但馬克思仍只知從存在言，非從人性本身之真實言，因而縱然是反面地，仍未擺脫西方這物優位性之傳統。一方面所謂人，仍只是從生產勞動這物質關係方面而言，而另一方面，對人類存在之改變，歸根究底，仍必須等待生產力達至與生產關係之矛盾，換言之，人類存在之改變仍是有待物（生產力）之改變始可能的，而這時之改變，仍是生產方式上的，物性存在的，非人性存在的。尼采好像看得較為透徹。他直接從人類甚至人性本身著手，從人類在文明中，如古希臘文明、基督教文明等中見人類本身之偽。當然，尼采似是批判

¹ 我們在這裡用「神性」而不用「神靈」一詞，因神靈雖然非眼前之事物，但不必然具有一超越之價值性。用「神性」一詞，是以之表示一種價值，甚至是一種超越的價值。神靈也可只是在民間宗教中那樣，只具有一世俗意義與價值，非必然代表超越價值。

² 我們稱這樣的事物為「超越體」。

這人作為一般人時其人性之偽，但尼采對這樣的人性之理解，就算有時確實涉及在一般存在中之人倫與人性，然基本上，仍只是基於這西方文明生活意義下之人性，而非如中國古代傳統那樣，是從更深的人性真實而理解的。而且，尼采本身也仍未能擺脫西方之價值觀¹，其有關人之價值之取向，仍是超越性的，即神性性質而非人性性質的。尼采對古希臘之如此肯定，其原因在此。

那麼，為什麼就連尼采也無法明白這真實的人性呢？這實與整個西方思想之形態有關。西方思想雖然表面上所成就的是種種超越的真理，但事實上，這表面看似極其崇高之超越真理，作為思想，實仍只是出於世俗性的心態的。就如信仰極崇高偉大之上帝之心態，往往只是個人的、思想上的，甚至功利現實的等等。人自身之心，並非由其對象之偉大而偉大，反而這崇尚偉大性之心態，只來自一平庸的心智而已。人自身真正的無知是這樣的一種無知，而非對象知識上之無知。表面上可以是整體體系性之思想，但事實上，只是一精微地構築的想法，只是一觀點能力所見，

¹ 不只價值觀，嚴格言，尼采明顯是仍沒有擺脫西方之心態的。不過，擺脫一種心態，這確實是很困難的。尼采之所以沒有擺脫西方心態，甚至沒有擺脫基督教心態，因尼采對人類之愛，仍是基督教意義下的愛。這樣的愛，並非人作為人對人之愛，而是神對人之愛，或是人對其他事物之愛這樣的關係的。神對人之愛是 *agapé*，而人對其他事物之愛則為 *erôs*。至於 *philia*，我們在前面說過，是一種事物與事物間或人與人之間之一種親和力量，是以一種客體性的機構與社會性為基礎的。【家庭或家族，在西方，仍是作為一種社會存在而言，是從屬於社會存在的。非如在中國，家是對反於國而言的，是有其在國之外之獨立性，甚至是更高之獨立性。*Philia* 作為親情或友情，故仍非從人作為人時之人倫情感言，而是作為一種凝聚家庭或朋友之間之力量言，是存在性的，非人倫的。】*Erôs* 與 *agapé*，因都非從人作為人言對人之愛，故都非真實地客觀的愛，而是主觀的，甚至個人的。換言之，就如同情心那樣，仍是未能離開愛惡而言的一種愛。尼采對人類雖然有很深的愛，但這樣的愛，其性質與心態仍然是一種愛惡而言之愛，非出於人倫，或基於人道的。

非真實對人類而言遠大而真正地客觀的。就如若客觀性只建立在某一事物中時，從這物之角度言，這固然是一種客觀性，但若真實地考慮到人類，並明白人類存在之事，以人類存在之整體為本，無以任何私下能力所見所立之想法與價值為本，如此始是真實地客觀的，其思想再非個人自己的，非出於現實心態的，非先對人類自身否定的。思想之真實性，其首先條件，必須是正面的。非如哲學理性樂觀主義般之正面，一種自欺欺人之正面性，而是一種「正」的，不偏不倚的，純出於為人類之善之心，純出於人作為人單純正面之心。只有這樣的心思，才是「就有道而正焉」的，才是道理，才是「道」。西方思想所缺的，正是一種作為非個人性之「道」之思。我們不應以為，從事如科學般之思惟必然就是客觀的。無疑，從物之角度言，這當然有相當客觀性。但正因為這樣的思惟只是物之思惟，非人自己作為人時之思惟，故從事這樣的物之客觀性之思想者，就算在這一方面多麼偉大，但其人作為人自身之思想時，實可同時是幼稚無知的。人作為人之「道」，對這樣道理之明白，是無法由任何特殊思想能力之思想所取代。就算是哲學思想，一旦它有自身特殊之對象目的時，也只能是一特殊之思想，或出於個人自己之好惡價值，或出於一時代好惡之價值，甚或出於人類好惡之價值，然都非出於作為人而面對人之道這樣的一種心態的。不客觀，因而非來自對象內容上之不客觀，而是來自心自身之不客觀，用中國傳統之語，即心之不正。心真正之不偏不倚，非在於對象知識之客觀性上，亦非在於公私間之不偏私上，而是在於作為人，從人之道言時之正道上。能明白「道」這樣的「正」，才真正明白心思之大。從這角度言，就連哲學體系般之思想，其實也只是狹小的，各堅持其所說，各出於其自己不

同之心，各見其不同之物與對象，各獨立其個人自己之能力而已，非為人類作為人而客觀真實的。尼采有他自己心中人之偉大性，這人之君主性，非從人作為一般人而言，因而仍是非出於人之道道的，而是超越於人及其人性的。作為仍然對人作為人有所否定，無論其所言之期盼多麼崇高，始終仍非正。當人崇尚一種在人類人性之外或之上之偉大性時，作為人，其實更是世俗現實地渺小的。這樣的渴求，反而不會造就從人類人性而言可能之偉大，人作為人時之真正偉大，非人作為神時之偉大。這後一者，當人類發現自身其實仍只是人時，實仍然是多麼世俗地渺小。渴求外在之偉大只是現實的，唯修己之正，這從道而立自己生命，才是偉大的。西方建立了在人類之外之種種偉大事物，但自己作為人時，仍是多麼地渺小現實。當有子說「先王之道」時，中國古代這些聖賢，其偉大性，是從人自己而言的，為人的，是屬人自身之偉大性，從人類人性而言之偉大性，非從個人知性能力言，非對象性格或透過對象事物世界的。孟子曾說：「人皆可以為堯舜」，並說：「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」¹我常感到，在西方，沒有任何一人，作為人，可以是人學習之典範。²唯耶穌是。但縱

¹ 《孟子·告子下》。

² 一般而言，人都是看不到自己有多大錯誤的，原因往往也只在於，在我們眼前，實無任何人作為人之典範出現在眼前。人們對如《論語》這樣的經典不予肯定，就算肯定也不知其真正意義，甚至不知怎樣運用其所教誨之道理，原因在於，若把《論語》之道理只從人類存在種種方面而觀時，就算這些道理確實已窮盡所有方面，但這仍非從每人個人言，真實的道理。道理其實都有一單一對象，即「人」這一典範。讀《論語》是為學成人的，不只是為明白人類存在之事實與道理而已。「人」應為怎樣的人，學成為這樣的人，以這「人」之典範為對象，這始是真正的「學」。非再出於自我之欲明白世界與道理，而是出於我想成為一真實的人。只從存在道理而觀《論語》，只會從道理支解了學成為「人」時之完整性。差別故在

然是耶穌，也只是人學為神而已，非學為人時之典範。因在西方確實是沒有對人之作為人之肯定與崇尚，故是不會有人之典範。查拉圖斯特拉這尼采心目中的人，仍非作為人而言應學習之對象。但若沒有可學習作為人之典範，人類是不會成為真實的人的。中國古代所崇尚的，因而是這樣能作為典範性具有德行的人。

中國古代的道理，其實是簡單的，都在言人之道而已。這人之道，從人自身這方面言，即「性」；而若涉及一切其他存在時，即「天道」。「性」與「天道」¹，這也就是全部中國思想對象與道理了。上自《詩》《書》，下至《論》《孟》，都為述說這至為客觀之人之道而已，非任何個人之思想，非任何特殊選定之對象。

「學」與「理解」（思）兩者之不同。西方思想之以「思」與「理解」面對存在，故非正確之方法與態度。而且，把道理與問題只從存在問題而觀，這樣的思也只是一存有向度之思而已，非學為人學之思。從這點言，就算把《論語》視為人類存在之整體道理，這仍是未足夠的，因已支解了「人」這一對象，而只把道理（人之道理）從種種存在方面看，失去「人」作為人時其典範之單一性，故實已無對象可「學」。西方對人之貶低，故實產生這一嚴重後果：再見不到人作為「人」之典範了，所剩也只存在之問題而已，非人自己之問題，非每人自己學成為人這一問題。故若從自己之是否有錯誤而觀自己，是看不到問題所在的，因此時之自己，也只是從一存在之自己這一角度而觀而已，只是隨著存在之一切偶然與事實發生而觀自己而已，而這樣的自己，通常是沒有多大問題的，因此時之自己，也只是一個一般人而已，在社會存在下之一般人而已，是沒有特殊錯誤的。這時，一切問題與錯誤，若有的話，都是存在上的，是存在之層面的，非個人自己的，非“人”的。就算如犯法那樣是一社會之向度，是一不合社會之規範之行為，然畢竟，這樣的錯誤，與人作為人之典範仍是無關的。社會與存在只會從社會與存在本身觀人，而不會從人之典範觀人。這是西方存有與存在思想錯誤之一根本原因。讀書之為學做人與為理解世界存在與事物之存有，其差異在此。而《論語》之道理，故也非只是存在道理，而是人之為人（人之典範）之整體道理。存在道理與人之道理，其差別在此。

¹ 《論語·公治長》：「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」中國古代這一特殊傳統，若稱為經學傳統則過泛，稱為儒學傳統則過狹。若孔子也只得這樣的道理總歸為性與天道，那稱這樣的傳統為性與天道，我想，是至為正確的。

對比於這「性」與「天道」，西方思想之全部對象，可總歸為「自我（主體）」與「存有（存在）」。

中國	性	與	天道
西方	自我（主體）	與	存有（存在）

若性與天道對反於自我與存有，那麼，能對等於西方「哲學」一辭的，應為「儒學」，即學者或讀書人之學問。而這裡所謂之學者或讀書人，是從其學為人¹而言的，非從知識而言。「知識」與「學」，因而是西方與中國傳統兩種基本的努力之方向。一者在物，而另一者在人。

天道從內容言，因而實非超越性的。而西方神靈之所以是超越的，非因其是神靈，而是因在神靈中所言之性質與價值，是對反人性而言的。天道作為人道，就算從形式上言是超越性，然從內容言，因其與人道及人性德性一致，故仍然是人性的，非超越的。從這點言，天道從形式上言雖然較存有²更高遠，但從其實即人道言，是較存有更真實地近人的，甚至更是客觀的。同樣，「自我」似較「身」表面上更內在，更屬人之自己，然從人作為人言，人相關於修身而言之人之自己³，實始是更近，更近人之真實的。

我們說，形上學不離三種對象，神、人及世界事物。從現實存在言，只有後兩者始是真實的。在本書的開首中，我們曾指出，

「為人」有兩個意思：自己之成為人，及為他人。

存有雖然是形上性質，但始終都是相關於世間存在事物而言，故似較天或天道更接近人世。

身是在人與人之間的，因而從人之為人這方面言時，實是更為基礎的。〈大學〉之以脩身為本，是從這人其存在之真實而言的。從這點言，自我作為遠去人，因而實是更遠的。

超越性主要有兩種：作為統攝一切而言之超越，及作為超離一切而言之超越。前一種超越性是哲學的，或由希臘傳統下發展出來之哲學傳統，而後一種超越性則是宗教的或猷太式哲學思想的。假若神是作為一超離一切而言之超越性理解的話，那麼，哲學傳統從來是對立這樣的超越性的。也因為這一對立，故哲學立「存有」為最高真實，而這是從物及現實存在性這方面而立之一種超越性。當然，在哲學中也有神靈之地位，但這仍是從存有言，非反是。超越性是在西方真理性中之唯一模式，不能為超越的，必然是不能具有真理性的。¹神靈固然由其神性性質或由其存在是超越的，物質世界也由其超越性而具有知識上之真理性，最後，連人類都必須是從其超越性而始具有真理性之可能，故只有作為「自我」與「主體」，否則是無以為真實的。我們把這一切超越性集中在「存有」身上，而說，「存有」與「自我」是西方哲學之兩根本對象，以對比中國傳統之「天道」與「性」。這後兩者，都非從超越性而是從人性言。²

¹ 我們在本章開首中間，為何有真理？原因實是很簡單的。假若人類都以人性存在為本身真實的話，如此是無需另找真理的。故之所以必須有真理，這是因為人類視自身之人性存在為虛假不真實，故始必須另找尋真理，否則便只能承認一種完全虛假不真實的世界了。故道與真理是相反的。前者是對人性存在之真實性之肯定，而後者則是源於對這人性世界之否定的。

² 從人性言之「天道」，非從人格意義言。人格性或位格性（person），這實仍是自我而已，因而反而正正是超越的。從人性言之「天道」，是作為對人類而有德這方面而言的。作為道，其道即人道，再沒有其他。相反，因人之自我正是那可背離其人性者，故從人格言之神靈，正是可背離人性者，特別此時所言的是神靈，其本性更應是神性，非人性。從古希臘起之一切西方神靈，故都是相反或相對於人性的。中國古代這「天」之傳統，因而不能與西方之神靈這一傳統同語，就如同從人性而言人，與從自我而言人，不可同語那樣。

形上史之軌跡

若我們簡略地回顧這「存有」之歷史，我們可以這樣說：在古希臘中，神靈與世界是結合起來的。也因為這樣的結合，故神靈非自我，而人類亦非自我性。人與神都在同一世界中，是世界性的。哲學之誕生，是為了轉化這樣的宗教與生命本能性質之世界存在的。哲學之世界，是朝著物及死亡本能形態前進的。直至尼采，才回頭看清這差異。巴門尼德確立了存有為哲學之唯一真實。為什麼必須作這樣的一種建立？原因在於，古希臘之世界雖然是一生命為本之世界，但生命正是在浮沉不定中而始有生命力量的。生命是在變化當中，非一種恆久固定性。用哲學之語言說，生命是無真理性的。古希臘不期盼這樣的真理，只期望生命。故縱然是神話般之神靈世界，但作為神性形象而能賦予人類生命力量的話，這樣的世界已是可肯定的。古希臘雖然肯定生命作為存在之終極，但所肯定的生命，非人倫人性的生命，而是從種種虛構的神性形象與藝術表象之世界存在中，透過這些形象與表象之完美性所體現之力量而達至對生命之一種肯定。古希臘人活在美的形象世界生命中，活在人類創造與虛構時之理想與夢想之力量中，縱然這一切明白地是虛假而不真實的。柏拉圖清楚知道這樣的藝術性存在之虛假或虛構性，故非如古希臘人對這種無真理狀態肯定那樣，而是以真理可能之立場否定之。泰利士雖然已指出生命以物為根本這一事實¹，但對世界整體為虛假性或虛構性這古希臘觀法，直至巴門尼德，始能提出一反駁，即對「存有」這確實不疑之真理之提出，若非如此，是無以改變這古希臘之世界觀

用佛洛伊德之說法，即死亡為生命之本。

的。為何存有之提出能改變這一全然虛假之事實？原因也很簡單。因就算一切是虛構或虛假的，就算在這虛假的存在背後再無任何真實事物，最低限度，這虛假性本身仍是存在的。哲學之真理故非始於事物之真與偽這樣的真理性，而是從存在，從有與無這事實言真理性。這樣的切入法，是從所沒有的洞見。在一切均虛假面前，唯「有」或「存有」是真理性唯一之可能。因這「有」是「不可能沒有」的（巴門尼德 殘篇 2）。¹哲學這樣的「存有」真理，單純從有與沒有言之真理，已遠去一切生命本身之真理性，遠去對我們人類存在而言之真與假，是遠去“真理”而言之另一種真理模態。哲學史曾兩次作這樣的轉向或突破。一在巴門尼德，另一次在笛卡爾身上。都是從存在的「有」而立一真理之可能與方向。第一次為：就算是假像仍必須是一種有，這是從客體之存有方向而立之絕對真理。而第二次則為：就算眼前一切只是假像或欺騙，仍必須有一被欺騙者（我）之存在（有），這是從主體之存有或存在方向而立之絕對真理。在哲學史中重大之轉向，都是以這樣存有之絕對性而確立的。客體世界之真理與人自我主體之真理，都是從這樣的存有或存在之絕對性而確立的。「存有」或「是」（*einai*）一詞之印歐語詞源為 *asmi*，意思為「活」或「氣息」（呼吸）。這詞源學上之轉變，從「活」或「氣息」至「存在」或「存

¹ 哲學起始之「存有」，在巴門尼德中之「存有」，固然並非單純從存在言。從單純之存在言真理，始於笛卡爾，而這是相對於人之自我始有的。因在主體內在世界中，外在世界之「存在」始是問題。在一本然外在世界之希臘式思想中，是沒有單純存在與否這樣的問題與真理性的。我們故把「存有」與「存在」分為兩詞。在巴門尼德中，「存有」雖然是從「有」或存在言，但也同時是從「是」或「是其所是」言。換言之，一存在事物，無論是什麼，就算是一假像，仍必然具有一「是其所是」之真理。而「存有」在巴門尼德中，更先是說，這在「有」（存在）中之是其所是，或這「有」之為「有」之「是」，正是真理性的，真理唯一之樣態的。因而在這裡所說的，實非只是「存在」，而是存在之「是」，換言之，「存有」。

有」(「是」)這一轉變，因而已簡單把這歷史性之轉變勾畫出來了。哲學是在這樣的一種轉變中而誕生的，是在完全放棄人類生命與人類存在義之真理性這背景下始誕生的。不過，從人類存在整體言，存有在西方之出現，雖說為是生命轉化為死亡之一種過程，但這仍不代表，西方早期如古希臘對生命之肯定是正確的。明顯這時之生命，仍然是從外在性甚至超越性取得。我們說過，從如藝術所表象之生命力，仍是一神性性質之生命力。事實上，若非是神性性質，是無以構成足以使存在具有生命力者。從神性性質之形象、表象等理想而非從人倫及人性自身之德性作為存在意義，這本身實已是一錯誤的方向，因已使人類存在虛構不真實故。¹生命仍應從人性自身內在而立，而非應外在地或超越地立。古希臘與後來哲學傳統雖立場不同，雖一者以生命為形態而另一者以死亡為形態，然始終是同出一轍的，都從超越性立人類存在故。

我們知道，後來哲學史之軌跡，是從這死亡性質的物存有力量圖回歸人之存有，不過，無論怎樣回歸，哲學仍從沒有放棄超越性這一種真理形態，如死亡本能那樣，不斷重複著這超越性的立場。這表面上回歸性之軌跡，或從物至人，或從存有至自我主體，或從精神之形上世界回歸至現實與現象世界，或從純粹知性回歸至感性，甚至從存有回歸至存在，從知識回歸至生存，或甚至從真理回歸至無真理等等。但無論是那一種回歸，我們只能說，仍只是超越性之延伸而已。因而從更長遠之角度言，這對人類歷史而言，更是虛假的。因再沒有不為超越性所涵蓋之領域了。人類無論能成就怎樣的真理，若人類自身不真實，這是毫無意義的。

換言之，人類追求一種更高之理想與真理性，本身就正是使人類存在變得虛假之最根本原因。這樣的追求，只源於欲望，非源於道。

都是自欺欺人地虛妄而已。

若「存有」為哲學義之真理之形式，那麼，哲學真理之內容即為「物」。¹若人與物為世界真實存在之兩種事物，那麼，哲學之提出物世界，確實是從神靈神話般之世界返回一真實甚至現實世界者。物而非人之所以更屬存有般之真理，因人確實應從生命言，非從存有之「是其所是」言。「存有」與「存在」，均是順承著物而始有的。後來哲學之由物轉移至自我主體，一方面雖然是由物轉向人本身，但另一方面，這只是物世界本身之一種新的存有狀態而已，即由單純的物體世界轉移至現代物理學義下之物質世界這一轉變。主體性此時只標示這在物中建構性之可能這一物之新的模態而已。不只物有這一新的形態可能，連物之領域，也隨著主體之精神性而拓展為一人文義下之物世界。對主體性哲學之出現，故不必須從對立物這一角度而觀，主體或自我，與物仍是形態上一致及相互的，仍是一體兩面的。

哲學史主要劃分為兩時期，代表著存有論之兩形態。一者為客體性存有論時期，而另一則為主體性存有論時期。前者由希臘哲學至中世紀，而後者始自笛卡爾。當然，物與自我始終是哲學所必須處理之問題，故無論在那一時期中，兩問題都是存在的，只是是否直接以客體超越性或主體超越性這模式呈現與主導而已。甚至有時像在中世紀那樣，自我主體之問題是落在神之主體性或位格性中討論，而非從人之自我（「我思」）作為主體討論。也因為哲學有此主體超越性與客體超越性這兩極，故這兩極怎樣結合起來，這往往構成哲學對問題之基本解決方向上之理想。

哲學史基本上都只是擺動在這超越客體與超越主體之間，而

¹ 我們說過，能結合這兩者（存有與物）者，為柏拉圖。而此即「理形」：事物之存有。

迴避了人之問題。直視人甚至人性問題，始見於盧梭。但也只是曇花一現而已，迅即轉回主體性作為代替人性這一種討論場域上。不過，縱然在盧梭身上，這人性仍是從自然及自然人這背景討論的，無法直從人性與人倫這人之道而討論。盧梭雖然肯定人性（自然下人之本性），但對現實中之人性仍然有所否定，因而在晚期中，盧梭仍然退回至人作為主體身上¹。把人性之自然性與社會性對立起來，這已顯示，盧梭對人性之理解，仍非單純直從人之作為人這方面理解。不過，對人性之醒覺，並在晚期對主體性之肯定，使這兩者之結合，人性與主體性之結合，成為一前所未有的觀點。人性問題雖然在哲學中並非討論之主要對象，但在文學或散文性之思想家中，如蒙田，是主要討論之對象。不過，在這些西方文學對人之表象中，幾近都是負面性質多於正面性的。這與西方思想對人及人性之貶低是同一心態與根源的。

在盧梭中，形上學之真實首次由在世界之外之超越性轉移至在世界內之超越性，即盧梭義下之「自然」。超越性，並非主要從對反於現實世界而言為超越的，這只是「超越」表面之意思，一種從超越性本身立場而始有之意思。我們說過，「超越」或「超越性」，從根本言，是對立人性的，是從對立人性而言為超越的。因而事實上，除了神作為這一超越性之象徵與源起外，一切超越之事物，本身都是現實存在上的。物及物之知識²如是，法律與制度如是，道德倫理如是，資本如是，自然如是，西方藝術如是，人之主體自我如是，心理本能如是，世界及人之作為「此在」與作為「他者」均如是。從這點我們可看到，雖名為超越，但事實上，

見《孤獨漫步者之遐想》一書。
包括科技技術及教育在內。

所涉及之事物，均是現實存在上的。這是說，像西方文明這樣的傳統，其所致力於的，也只是或正是把一切現實存在事物推至一超越地位，一超越於人作為人之人性存在之上，以此為價值，並以此主導著一切。如是而人類存在本身，這現實存在，以一超越之姿態而非以人性之道呈現。在這種種超越的現實事物中，歸根究柢，其模式或在物上，或是透過自我主體性關連於物這一模式上。因而在人與物這兩極中，以物為重心而遠去人所可能有之那種真實性。物知識與技術性不用說，其他如法律與制度，作為人類共體存在之根本，是物性義之規律性質的，非人性性質。人性性質之共體，只立在禮上，非立在法上。道德倫理在西方，或是附屬於政治之下，或是摹擬法律性質，如康德之道德律，都因而是物格的，其從自我之人格性而非從人性言，亦是物格的。資本或一切生產，一切工業義下之生產，都只以物品之制作與拓展（物之富有）為唯一目的，非以求人類生活之真實改善為目的，非為人存在之安而物，只為物而物，甚至在不顧人類生存與生活之安危勞苦這前提，盲目追尋物質之富裕。自然自古希臘神話始，或只為野蠻而與文明對立，或只為種種野性之欲望，甚或只為遠去人生命時之「他者」。其後，自然都只視為物性義之自然，作為實體存在性之物其自身之體現，從亞里士多德至史賓諾莎、萊布尼茲均如是。盧梭雖然已知從植物安靜之生命形態明白自然之美，而非只從物性或物質性而觀自然¹，然始終，在盧梭中，自然與人性

¹ 自然作為生命與作為物質性，是對自然兩種根本不同之觀法。尼采雖然明白前者，甚至從酒神、山林之神潘、森林之神西琳，及薩提爾這酒神之侍從等身上，明白自然之「人性欲」這一自然之意義，即對等於佛洛伊德所言之性欲本能這一種自然性，因而實已較盧梭之植物性自然更接近人類生命，然始終，在西方意義下之人，也只能如此而已，非能如《詩經》那樣，見自然（鳥獸草木）之人性意義。

仍是對立著的。人性之美只因其為自然，非自然之所以美在其體現人性，因而這樣的自然，是再無法溶於人類存在中，無法在人文內，而只能是形上的一種懷緬¹，或只如聖皮埃爾島那樣是孤寂主體性的²。我們知道，除了主體面外，康德承繼了一切自然之意義，既從物理義之自然界言，又從人性義之自然言，甚至從人主體性義之美感與道德感言自然，但縱然如此，在康德中，人抑或只是理性主體，或只是經驗界人類學中之人，非直從人作為人而言之人性之人。因而，自然仍未能作為人性與人文之美，未能作為天之德澤這方面言。至於藝術，或只為物性表象與形象上之開創性，或為觀念與觀法上之開創性，都只是物之存有上之突破，物風格上之突破，與人性存在無關。音樂作為必然與人心生命有關，似必然是人性的，然實仍然不然。雖然作為心之期盼，音樂語言必然是人的語言，然在西方音樂中，所言之感受，都只是在現實存在痛苦中，種種對超越之期盼或快適的安慰，甚至可能只是一種內心在存在痛苦下之激動。這一切，作為感受，都只是形上的，非人性的，如韶樂那樣。在西方中人之心理，與在中國思想中人性之心正是相反的。在討論佛洛伊德時，我們清楚可以看到，心理學都只從生物性或動物性觀人，非從人性之心觀人。故此時之心理，實只是物性的。故在重視物性性格之史賓諾莎中，我們可首次看到心理學之出現。若假設人心真有一人性之心的話，是不可能心理學的。心理學及精神病之現實性，因而已說明一事實，即在現實存在中，人與人之間心態上之關係，已非一人性之心之關係了。只有在失去人性之現實中，是始有精神病之

¹《論人類不平等之起源和基礎》一書中之自然。

²見《孤獨漫步者之遐想》。

可能的。自我之只能在『世界』存有下活，自我之只能是一「在世界中之存有」，或自我所面對之他人只能是一「他者」，這一切人之生存，都是非人性的。「世界」與他人之作為「他者」，都過於超越而失去人性之真實。就算「世界」已是從生存言，但「世界」之本義，仍是遠去人而歸向於物的。假若人類存在只能是一世界義之存在，只能是面對世界這樣的超越存有而存在，人類是無法返回一人性淳樸天真的懿美存在的，唯「里仁」始是。「里」這人與人之接近性，因而正是對反世界存有而言的。唯在這接近中，唯在這心之接近中，人始能人性，否則，也只是在世界中冷漠無情之愛惡與現實利益之爭鬥而已，是無人性基礎之可能的。就算已極盡倫理地承擔他人而非如面對物對象地面對他人，這存在者之面對面，仍非是人性的，非在禮中之敬、和與情之關係的。

西方並非沒有察覺這物與自我之虛妄，並非沒有察覺在哲學傳統對物與對自我之重視中兩者根本之事實。在馬克思對物價值之批判與佛洛伊德對自我作為死亡本能之揭示中，兩者之虛假性是很清楚的。對物之崇拜，只會使人類奴化，使人類只作為勞動力而交換，而物價值之提昇，只構成人類生活之更形惡劣與困難，非對人類生活有絲毫幫助，因物欲使人爭奪，助長權力與暴力，使人類不能止地欲貪，而泯滅其人性而已。

同樣，對物知識之開拓，只使人類對其自身作為人更加無知，因知識實非只是一種多加之知識而已，如是以為人既可對人自身有認知，又可對物有認知那樣。表面上好像是這樣，本來也好像應是這樣。但西方所發展出來之知識，不只是一種知識內容上之多少而已，而更先是一種思想形態，甚至是一種心態，而這心態與思想形態，是與人對人自身之反省這樣的價值是格格不入的。

就如亞里士多德在《尼各馬科倫理學》最後有關從事知識理智這樣的存在活動時說：「這是一種高於人的生活，我們不是作為人而過這種生活，而是作為在我們之中的神。（…）如若理智對人來說是神性的，那麼合於理智的生活相對於人的生活來說就是神性的生活。不要相信下面的話，什麼作為人就要想人的事情，作為有死的人就要想有死的事情，而是在一切可能內，全力去爭取不朽，在生活中去做合於自身中最高貴部份的事情。（…）這也許就是每個人的真正自我，因為它是主要的、較好的部份。（…）如若人以理智為主，那麼理智的生命就是最高的幸福。」¹西方知識的精神，是一種「在一切可能內，全力去爭取不朽」之精神²。這種精神，在仍未能產生現今之科技知識之前，是以追尋超越對象而致力的。而在科技知識可能後，則以科技知識本身之超越性這姿態出現。故無論是在對象之超越性上，抑在知識本身之超越姿態上，西方知識之性格，始終是超越性質的。這樣的知識，當它回頭反思人類德性時，只會造就出如西方意義下之倫理學，一種非見人性及以人性為本之倫理學。就算如當今之海德格與萊維納斯試圖正視人類存在之現況與困境時，仍無以擺脫以超越性為真理模式而試圖解決，因而實去人類其人性之真實很遠。事實上，一旦把人類存在視為問題而試圖解決時，這本身已是一錯誤之方向了。人之道是從人對自身之覺醒而致，是直由於其心的，非作為現實存在對象上之困境而思索的。非本於人心性之思惟，只會引至一超越式之思惟，只會依靠力量而行事，就算此時之力量只是一思

《尼各馬科倫理學》第十卷第七與八章。

巴塔耶亦常說，必須極盡一切可能性，就算超越知識而因此而為非知識。無論是否與知識有關，極盡一切可能性這樣的心態，是哲學從來之立場。

惟之力量。

我們往往以為西方哲學與科學之思惟不是同一的。這只是從對象之不一而言而已，從思想形態言，二者實是同一的。科學之思惟與哲學之思惟其實都是思辨性質的。科學雖然有基於觀察與證明，但哲學同樣也是基於觀察與證明的，差別只在於，兩者之對象不同而已。科學之對象為物質性事物，可見物，而哲學之對象則為無形狀或無單一形狀之事物（概念物），如「經驗」、「人類存在」、「感覺」、「幸福」、「思惟」、「本性或本能」、「萬物」、「情感」、「自我」、「正義」、「神」等等。換言之，只因這些對象非如科學之對象那樣單純為量化之物質事物，故其觀察與證明似不相同。但事實是，兩種思惟一方面都同樣是基於觀察與論證，而另一方面，兩者思惟於其最終結論中，都是由思想本身基於觀察而構築起來的，換言之，是思辨性質的。思想這種構築性或思辨性，在科學中是由實在物構築而成，而在哲學中，則是由觀念及觀點之構築而成。但無論是用怎樣的方法構築，構築過程中必然已使用了假設或設定這種種虛構性，而這一切，是構成科學與哲學思辨之超越性質的。推論在這裡只是構築之手段而已。笛卡爾所言之「方法」，從複雜的事物現象歸結為簡單的事物，再由簡單的事物推論至一切可能結論與解釋這樣的方法與思惟過程，都是科學與哲學思惟所共同運用的過程。而得出簡單體或簡單概念這一步¹，

¹ 在哲學思想中，相等於簡單體之設定這一步，即達至一有關事物現象之「根源」之領悟。差別只在於，科學對象均是物質事物，故其所發現之根源性事物仍是物質性的，是物質上或物體上之一種設定，而哲學因其對象非單一性質之事物，故作為現象這方面與作為根源這方面往往是一體成形的，如康德所見之現象與其超驗主體性，與黑格爾所言之現象與其絕對精神，兩者都是一體成形的。這使到哲學理論更似純粹思辨，因在兩體系之間，連對象（在康德與黑格爾例子中之「現象」）都似不相同。不過，若擺開這些表面之不同，哲學家們所思之對象，從起始

是思辨性的或設定性的。本來，人類對事物之認知，可以是單純對物之一種認知而非必然是這思辨性質之科學性的。並非說此時之知識因而可是主觀及無需實証，而相反是說，科學之為科學，不應以為就是一種實証性質的學問。事實並非這樣的。科學之為科學，反而是一種在經驗現象之上之純理論之建構。是這樣的思想建構，使科學無需跟隨經驗，反而是創造著物質世界。對科學這種虛構性或建構性之性質，笛卡爾已說得很清楚。假若仍有另一種非建構性有關事物之知識的話，這兩種經驗界知識¹之差異，其差別就只是在，這樣的知識是否於其面對經驗事物時，是超越的與否這一點上。經驗知識可以是從極精微之觀察而達至的，非必然只能由思想設定性之思辨與構築始能成就。思辨之構築性只是知識之一種形態而已。其所達至之用途性，也只是一種形態而已，是仍有其他形態及實用性之可能的。對人性存在可否與科學知識結合這一自五四運動以來之中國現代化問題，中學為體西學為用這樣的看法，關鍵實非在哲學或中國儒學與科學之間，非在人²與物之間，而是在超越性與非超越性之間。此時，哲學與科學同是力圖建構一超越的理論與觀法者。一者經驗地對（局部）經驗現象，而另一者觀念或觀點地對人類整體存在。但事實上，無論是人抑是物，都仍可是不從這樣的超越觀點而觀的。因而我們是有待另一種知識學問之繼續或發明，一種植根在中國知識模式傳統下有關物之知識之發明與發展，一種有別於超越性的經驗知

點言，實仍是相同的，即我們眼前這人類世界與現象而已。不過，從哲學理論其根本概念與其對象之一體成形這方面而觀，哲學體系更必須是整體性的，而科學理論則仍有局部性之可能。

¹ 科學之建構性經驗知識，與非建構性之經驗知識。

² 人性之道。

識之發展，因唯有這樣的知識，我想，對人類而言，其實用性始是更可稱許的，甚至始是能人性的。如馬克思指出，在現實經濟層面中人類對物之超越崇拜只使人類在物下而奴化那樣，在科學這樣的超越知識中，人類同樣在這樣的物之超越性構築下而奴化。世界只科技化而已，但從存在之善與美言，甚至從實用性言，並非真正有所助益與趨於善的。不過，這有關經驗知識之問題，對我們在這裡只是另一話題了。我們只想指出，一真實地人性的思想，是與西方科學思想不能以體用方式溶合的。這並非由於人與物有所對立，而是由於物性超越性與人性平實性這樣的對立而已，人性平實性仍是可延展於物之認知上的。超越性本非根本，故而有關物之知識，仍是本然有非超越性之可能的。

若馬克思指出了物之問題，同樣，在佛洛伊德中，我們亦是可看到自我之虛假性。自我在哲學史中，從來都是與死亡有關的。或是由自我之面對死亡（哲學之為學習死亡）而為主體¹，或是如黑格爾及巴塔耶那樣，以自我意識為面對死亡始產生者。而在佛洛伊德中，自我之本能更直就是死亡本能。從本性本能而言之自我，與由自身反省而言之自我，都是與死亡有關的。這向死之自我，實即自我之超越性而已，即自我對其自身之一種超越。同樣，主體也只是種種死亡本能之形態而已。如笛卡爾、康德等之主體也只是對對象之控制²，而盧梭式之主體則是對世界之控制之反應性逃避，其他的主體自我則是反身面向自身之死亡者。主體在笛卡爾中是幻想性的，而在康德中，主體由其立法性質，則是對其

¹「修己」與「認識自身（面對死亡）」因而是極不相同之人對其自身之反思。一者在人作為人而已，而另一者實已是對人自身之超越，最低限度，是一種遠離現實世界之自己（超越的自我或主體）時之一種思。

²一切控制性，佛洛伊德說，都是施虐狂之一種。

對象控制性的。都是種種死亡本能之體現而已。在西方中之主體，故都是權力性或力量性的，就算如盧梭主體性那樣較從自身之獨立性言主體，然此時之主體，仍是面對世界社會之權力與傷害而言的。在西方，是沒有從人之面對自身之作為人而言之主體性的。人面對自身時，也只是面對自身之作為一超越者而已，一「我思」或自我意識而已，而這都是從存在或死亡而言的，非作為人而言。

當我們如以上略為指出種種超越體之虛妄時，其實，在西方這形上學傳統中，從來都一直對超越體本身有所批判或質疑。而這一點，確實是有所啟發的。對超越體之批判，主要有兩種形態：一為一形上學體系對另一形上學體系其超越體之批判，另一為對在現實世界中種種超越體之批判。前者如亞里士多德對柏拉圖理形之批評，或康德對一切本體界（神、主體之作為實體，及現象之作為物自身）之批判，後者如盧梭對人類政治社會這樣的現實超越體之批判，或如馬克思對資本主義及一切生產方式之批判¹，甚或如尼采對基督教作為一人類文明現象之批判那樣。從這兩種批判中，我們可以看到，超越體基本上有兩類：或是從知性而言之超越體，或是從現實存在而言之超越體。這知性存有（知性世界）與現實存有（現實或感性世界）之二分，本身也就是源於這形上學傳統的，即源於超越性本身的。因唯有有超越性之可能，始有現實性作為其反面或對立面。從這點言，知性之超越體始終較現實中之超越體其地位更高，作為超越性而言，更是根本的。因形上學或哲學之思惟，是由這樣的超越體（知性之超越體²）所

政治經濟學批判。

知性在這裡不必只是傳統知識義，連像海德格所言之對「存有」之「思」，也屬這樣的形態。

孕育而成的。構成純哲學的思惟，也是由這些知性之超越體所導至的。

形上學傳統對這些超越體之建立與批判，確實是一怪異之現象。原因在於，當形上學對超越體作批判時，無論此時之超越體是那一種，批判之所以發生，其所針對的，並非這些事物之事物內容，而是其體現之超越性。就如馬克思之經濟批判那樣，非對人類物質經濟生存本身之批判，而是批判如資本與商品這樣體現為超越性之生產關係與模式。又或如康德對笛卡爾主體之批判時，非批判主體之作為自我意識或意識這一內容，而是批判其作為實體時這一超越體之姿態。從這角度言，西方思想雖然是一超越性之思惟，但也同時是非常自覺這超越性本身之錯誤與虛妄的。¹本來，從理所當然而言，若知超越性之虛妄而對之有所批判，理應不再犯同樣錯誤，不應再走回超越性懷抱之內。但西方正正又不是這樣。從哲學批判古希臘神話之超越性始，只是另一種超越性之誕生與肯定而已，從沒有離棄過超越性。不過，從內容軌跡言，確實是越來越世俗化或漸近現實性的。理形較神靈更現實，個體實體較理形更具體²，「我思」作為自我較神之自我更現實地人化，現象世界作為事物之存在樣態較物自身之本體界更不超越，涵蓋一切片面真理性之辯証法較一切只言單一或獨一真理之獨斷思想更能包涵種種層面之現實真實……。雖仍為種種超越性，但這超越體之歷史確實是越來越世俗化或現實化的。³對西方這既批判超越性又仍不離超越性之思想傳統，我們只能說，這只

¹ 就如康德自覺獨斷形上學知性之超越人類知識範圍時之錯誤那樣。

² 因已在因果之維度內。

³ 我曾稱這樣的軌跡為「存有之墮落」。

是一死亡本能而已，一種強迫性重複動作而已。

在這裡，我們實可看到兩個道理。其一是，能明白地看清一錯誤，並不代表就能看到正確之道理。兩者是獨立無關的。這一點，無論從世間生活實踐言，抑從理論思想實踐言，都是如此。正確之道理，只能獨立地體會，是不能單純從錯誤中推導出來的。從這點言，若每一思想仍有其自身超越性之錯誤，這只能歸咎於每一思想自身，只能說，他們本身確仍是有這樣的欲望，其是否正確並不能從其指出對方之超越性之錯誤而有所豁免。另一道理是，縱然已知超越性為虛妄而仍不能擺脫，因超越性實非只是某種理論或想法始有，而仍可有非超越性之理論可能。並非是這樣的。在討論康德時，我們曾引述過孔子一句說話說：「性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移。」¹我們說，孔子在這裡指出，人類之所以遠離其本性，是由他們之「智思」所造成的。也因為這樣，故若「思而不學」，在人類這種存有者中，將會只是「殆」的，即失敗的，無法達至真實成功的。這裡說了一很重要之道理。人類思想，若單純從純然思想進行的話，用我們在這裡的用語，必然是超越的，即遠去本性或人性的。人必須思，但真實的道理是不可能建立在單純的思想，而必須有一作為人時在學為人之努力這樣的實踐中作為其基礎的。一切思必須建立在這樣的學上，若單純憑藉思想，就算出發點之心意是善時，仍無以知此善意是否盡善而不誤的。²這裡涉及的有點像理論與實踐這樣的問題，不過並非相同。理論與實踐往往只是對理論其真實性之一種要求，

《論語·陽貨》。

思想只能判別自身作為思想時之真理性，但無法於思想自身之內，判別任何道理之正確性。

以能實踐出來之理論始為真實的理論。但這要求，實仍沒有動搖理論之優位性，而實踐此時只是一真偽之判準而已，非思想理論之根本。孔子之意思是更深遠的。因假若人之道才是真實的話，這樣的道理是不可能由思所單純達至，而必須更先是從人致力於學為人始能達至。¹若如是，那一切思必須是本於這樣的學的，由這樣的學始能於思中有所立，非思本身能無視於學而直見其道理的。道理，人之為人，由學始得，非由單純之思能得。不過，若「學而不思」，這樣的學，也只能是虛妄的，一種自欺欺人之學，因縱然是學為人，人仍是會遇到種種深遠的困難，仍是必須明白人性作為道時之道理的。回到我們的問題上。若超越性之為超越性正在於背離人性與人道的話，而人之道必先由學為人始得，不能單純由思而得，那這是說，一切單純由思所建立者，從其不立足於學為人這道之唯一真實途徑上，這樣的思，無論其多麼善意，始終只能是超越性的。這是為何在西方思想史中，縱然每個時代、每個哲學家都對其前一代、對另一哲學家單純就其超越性而批判，然自身始終無法脫離超越性這一錯誤之原因。都只思而不學故。也因為這一原因，故正確地言，儒學並非一種理論學問，其正確與否，只從人作為人之實踐中始能體會與領悟，非能從思辯中而得以判定。但雖然並非思想理論，然仍可是一切思想理論其正誤判定之根據。無他，因我們先都是作為人而活故，故我們仍應是作為人而思的，是不能及不應對立我們自身而思的。從形上學史中相互批判對方之超越性這事實可以明白看到，超越性在人類歷史與存在中，是無以終極地安立的。²唯怎樣始能真實地遠去

¹ 故「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思；無益，不如學也。」《論語·衛靈公》。

² 雖然無法終極地安立，但也不代表就因此而可有終結的一天。若無終結，這也只

而不再重蹈覆轍，怎樣真實地明白「思而不學則殆」這道理而已。

當我們說，在西方思想史中，其軌跡乃一由超越性返回現實性這樣的歷程時，我想對現實性作一點說明。我們常常以為現實性是對反理想性而言的。因而在這裡，現實性是對反超越性的。問題實並非這樣。當人類或西方歷史不斷回歸現實時，這一從超越價值回歸現實價值之歷程告訴我們，現實性本身並非一種清楚有其自身之狀態，而反而只是一矢向而已，是沒有一種現實之為現實終極的樣貌的。柏拉圖之城邦較古希臘神性世界更現實，但對亞里士多德言，柏拉圖城邦只是理想或理形性質的，故必須補上種種經驗中之人性與現況，其好惡情慾與習性。但對我們今日，亞里士多德的政治倫理學仍然是理想的，因為今日的社會，再不可能是一希臘城邦式的共體了。希臘世界，整體而言，對我們今日只是理想的，非現實的。我們的世界更如海德格所形容，是一焦慮沉淪的世界，這才是現實。超越性與現實性其他例子不再枚舉。不過，從這裡，我們可以清楚看到，從人類歷史言，是沒有也不可能有一現實作為現實本身之終極的。現實反而往往只指現在眼前而已，非本身有一種現實之必然性。不過，從超越性回歸現實性這樣的歷程中，我們可以看到，所謂現實，是一種更形物化之過程，物此時仍然是從對反人之一切面相而言的。古希臘之宗教世界更是出發於對人之入格之關懷，而柏拉圖只關注人之不同本質能力，其分工，而非其入格性。¹亞里士多德更重視從事物

表示，人類存在永遠不可能人性地安。

¹ 當柏拉圖對古希臘世界進行批判時，柏拉圖是以新興的城邦這樣的政治法律共體取代古希臘之宗教人倫之共體的。當然，在柏拉圖眼中，構成古希臘之錯誤就在這神話宗教世界之超越性上。而這樣的世界，對工業與知識之興起，對物世界之肯定都是有阻礙的。宗教世界之超越性是非現實的。確實是如此，因古希臘神靈世界，目的是為建立一種神性性質的人類，而非如柏拉圖所期望，建立一種在城

經驗來之事實，多於人純粹思辨出來想法上之理想。確實，從超越性返回現實性之歷程，是物展現其層層面相之過程，是存在與存有物化之過程。若如是，那麼，我們不得不說，這表面上對立超越性之現實性，其實本身即就是超越性本身。因超越性正就是力圖對立人性而物化之過程。我們說過，這就是哲學之所以源起之原因。我的意思是說，我們不應再被「現實」這樣的詞語所誤導，以為現實這樣的形態與狀態，真確是現實真實的。作為超越性，它（現實）其實仍只是一種形態而已，非有任們特殊優位性或真理性的。人活人之價值，與人活成物或活物之價值與樣態，都同樣可以是真實的樣態、現實的樣態，是沒有現實作為現實本

邦政治中現實的人（在技能分工下之人）。這兩種世界各自有其價值觀。批判歸根究抵也只能是價值觀上之批判，因在文明中之一切事，都非如數學般地有所對錯可能的。而價值觀上之批判，大多只是以一更現實之價值取代較不現實之價值而已，並以現實性之名立真實性而已。當然，現實性本身並非一單一確定之價值，是可有多方面之變化的，甚至可相互對立的。我們想說的是，當柏拉圖對古希臘進行批判時，他其實沒有深究為何古希臘必須立一超越的神靈世界作為存在之基礎，因而對古希臘之批判，也只是對其本身作為思想之批判，沒有從更深處見神靈超越世界之提出，本身實已是對人性世界之一種否定，沒有見超越性或超越價值本身所對反的，其實是什麼。因而實沒有對超越性本身有所明白。換言之，對柏拉圖而言，古希臘神靈超越之世界，也只是對立現實世界（政治城邦這一現實世界）時之超越性，而不見這神性價值之超越性，其源頭是從對反人性價值而言的。批判者往往只從未來而對過去批判，而並非從這過去之事物本身源起之意義與真實作批判。批判都是帶有現實功利目的的，只從現在而觀過去，而非從事情本身而觀的。當然表面上是如此，因而柏拉圖指出古希臘神話之醜惡與不理性，但從沒有見其道理所在。尼采說，蘇格拉底根本不明白希臘悲劇，不明白古希臘之世界。這樣進行的批判，故只批判其結果，沒有批判其問題本身。因而在柏拉圖中，也只見神話世界作為對立現實世界【現實世界從某義言，即一人本世界，非宗教之神本世界。】時之超越性，而未能見作為源起時，這樣的神本的超越性，其實上針對的是什麼。即沒有明白超越性作為價值觀時究竟是什麼。不過，柏拉圖當然已意識到，古希臘所期望於人的，與柏拉圖正欲要建立的一種城邦政治下現實的人，確實是不同的。其所不明，也只是古希臘之神性而已，不明白人在古希臘中，是神性性質之人而已。如是而一切批判，也只一拒斥之價值動作而已。

身的。因而也只有活為物，超越地，而不活為人而人性地這樣的差異而已，是沒有現實與理想或過於理想這樣的對立可能的。如是而可以明白，人類宗教地甚至拜物地活，中世紀一千多年活在基督教思想下，這並非不現實，因根本是沒有所謂現實的，只不同程度之物化或不同面相之物化而已。我的意思是說，因對一人類人性之存在言，物性的存在是超越的，因而正確應說，人類在這樣的歷史中所體現的存在，是非現實的，超越的。真正現實與否，故不應再從現在看。因現在之人類存在，也只是超越的物化存在而已，非人性地現實真實的。

作為歷史觀，我們故只能這樣說，西方歷史中對超越性之批判，只是超越性延伸其自身及發展其自身之一種過程而已，對立或批判因而只是一種假像。現實性對立超越性這樣的對立尤其是。¹內裡都只是物這一種存有之超越性之擴張而已，因而實是沒有現實性的，一切仍只超越性而已。於此，我想到德里達所說的，在西方理性傳統內，也只能在其內解構而已。換言之，仍只能內在地即超越地解構而已。²西方是無法脫離西方的。³但這不代表，是不可能有其他可能的。中國，古代中國便是。孔子說：「攻乎異端，斯害也矣」⁴。對不同的立場，是無需視為同一種真理而相互批評及批判的。既然立場本來就不同，目的與價值根本不同，指明此立場不同便是，是無須批評的。對與錯，人各自可有其判斷。

¹ 能對立超越性者，本身只能是超越性的。如同只有力量始能“對立”力量。否則，是沒有任何事物能“對立”超越性的。對立超越性，因而實只是一種超越性之強迫性重複而已。

² 德里達這他者，因而也仍只是一他者而已，另一種超越性而已。如柏拉圖或黑格爾。

³ 這種無法脫逃的結構，德里達稱為“double bind”。舉如見 *Spéculer - sur Freud* 一文之開首。La Carte Postale, Flammarion, Paris, 1980。

⁴ 《論語·為政》。

若以「攻」而相對立，這仍只是力量對立力量，超越性對立超越性而已，是對人類毫無好處的，也只造成更多及更大之禍害而已，是改變不了什麼的。怎麼辦？我想，也只有待人類醒覺中國之道理而已，而我們，也只能盡心盡力地致力於這樣的道理之真實而已。人性地，而非超越地。

形上學體系之結構¹

世界事物若有結構，這些結構會隨著事物之不同而有形形色色之可能。形上學不同。由於單純是人類思想之產物，形上學若有結構的話，這時之結構，必然是與這時之思想其思路之必然性有關的。因而可能是一普遍結構，存在在一切形上學體系內，而非一隨著對象之不同而有所不同。我們在這裡試圖探索的，是這樣的一種形上學結構之可能。

從形上學思想之對超越性之訴求，很明顯，這一思想必然是二分性質的。超越性作為超越性，必然與被超越者極端地判分開。哲學及哲學思惟之二元性，是自然地由這樣的訴求而產生的。假若我們舉知性世界與感性世界這樣的二分為例，或舉超越的世界與現實世界這樣的二分為例，我們說過，在這樣的二分中，感性世界或現實世界這一方，只是由知性世界或超越世界這另一方所塑成的，只是作為其概念之對立面而始有的，因而並非一種原初事實。若沒有知性世界，是沒有感性界，同樣，若沒有超越性，是沒有現實性的。形上學對任何事物之分析，因而都是二分性或

¹ 有關這形上學體系結構一節，並非必須的。只是作為對形上學研究者之參考而已。讀者是可跳越這節不讀，是不會影響任何結論的。

二元性質的。但問題是，這形上學之二分性分析並非只是一單純之二分，而是一超越之二分，換言之，這被分解出來之對立之二元因素，是超越性的。假若我們把這關係圖像化的話，應如下：

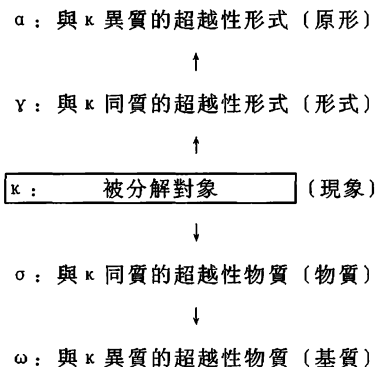


在這圖像中， κ 代表一切被分析或被分解項。而 α 與 ω 則為被分解出來之二元元素。由於形上學之思惟純然是物形態的，而一切物體其存有維度確實如亞里士多德所指出那樣，由四方面組成，故形上學對任何事物之分析，必然只能把這樣的事物依據這四維度而分解。這四維度即形式、物質、所由發生之原因，及所朝向之目的這四者¹。形式與物質構成一事物之是其所是，而源因與目的則構成一物其與其他存在事物關係之維度。形式與物質乃空間模態，而源因與目的則屬時間模態。用存有與存在這樣的對立而言的話，一物之形式與物質即屬此物之存有，而源因與目的則屬此物之存在向度。因存在向度是從一物之與其他事物之關係言，而形上學分解之對象因為終極對象，故往往不再有這樣的存在向度，故構成形上學之分式，主要也只形式與物質這兩元素而已，大多是不可能源因與目的的。或正確言，在終極整體對象

亞里士多德之「四因」。

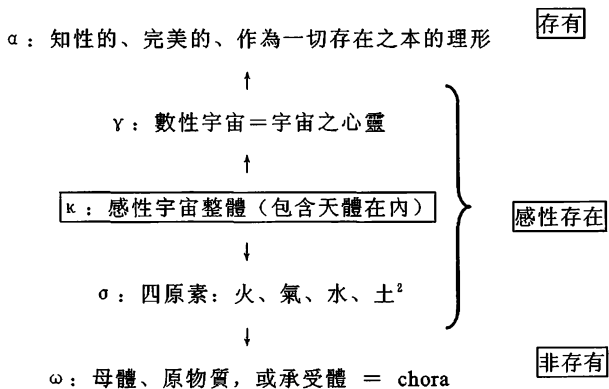
我們用「源因」一詞特別為了指認發生之原因，即一物之「源」。

上，源因往往等同物質，而目的則等同形式。舉一假設例子說，若眼前世界即為我們形上地分解之對象的話，此時把這樣的世界分解為形式面與物質面此兩者是自然的。但因世界已是一終極整體，在它之外是再無其他世界或其他事物，故在形式與物質外另立源因與目的，是沒有意義的。說有神靈作為世界之起源，對世界此物本身之分析，是無補於事的。只更多的立論而已，非此對象自身的。一切形上學對一物之分析，因而也只形式與物質這兩面而已。但問題是，這形式與物質之二元素，在一形上學而非一般事物之分析中，必然是超越性質的，否則這已非一形上學分析了。換言之，假若形上學對世界進行分析，所分析出來之形式面與物質面，兩者都必然是超越的，即是究極的。也因為這原因，故雖然這兩究極之原因確實是被分解對象從終極言之兩面，然正因此兩元素是超越性的，即與被分解事物是異質的，故仍必須一與被分解事物同質的因素，作為這超越因素與被分解對象之連結。因而一完整之形上學分解之層次，應如下圖：



我們今以柏拉圖、萊布尼茲，及康德三人為例，形構他們的形上學結構。

一、柏拉圖¹

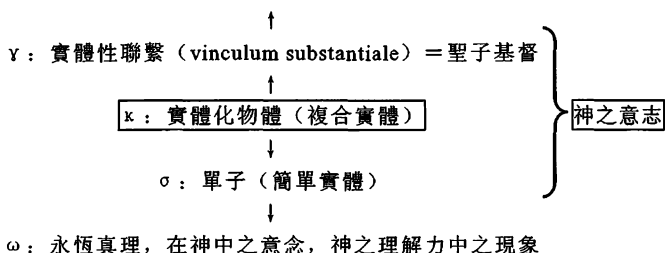


¹ 見柏拉圖於《蒂邁歐篇》(*Timaeus*) 形構之宇宙論。

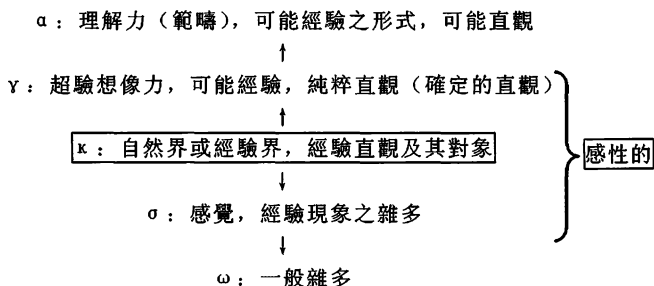
² 此四者由等腰三角形及不等邊之直角三角形所構成。

二、萊布尼茲¹

α：心靈之表象能力（先天和諧一） / 神之理解力 = 聖父（先天和諧二）



三、康德²



有關這些形上學之結構，我們不再多說了。只想指出一點而

¹ 在萊布尼茲體系中，那構成像物質功能的「單子」，在「實體性聯繫」之關聯下，首次形成「複合實體」，即非只作為單子所表象之現象中之物體，而是那在此表象外，仍有其真實性的或實體性的物體。作為組織功能或形式功能之「實體性聯繫」，與作為被組織材料的單子，其與此時之實體性物體之同質性在於，三者同為由神之意志，在以善為終極目的下，所創造的。非如可能之意念世界或永恆真理那樣，為非創造性的，因而不涉及神之意志的。同樣，在柏拉圖之例子中，雖然柏拉圖沒有創造義之神，但像神之意志一類的特性，仍為γ與σ兩者所共有。用柏拉圖之語言，此宇宙之心靈及四原素，無論是否為可見的，仍不能不為工匠神所造。此為與理形界最大之差異，後者必然非被造成的。

² 見我們對第一《批判》所作之分析。

已。即形上學之超越性，往往是完整及結構起來的，換言之，對任何一者之超越，並不代表就能超越形上學，事實亦不能如此。舉例說，當我們把傳統形上學之超越性視為「同一者」(le Même)時，若以為追求其反面之「他者」(l'Autre)、「差異性」(la Différence)或「物質性」(la Matière)等便以為能擺脫形上學之超越性，這是不可能的。從這些形上學結構可以看出，所謂形上學之超越性，是二元對立地架構起來的。終極之超越性有兩面， α 及 ω 這兩面，非單一的。因而若以為對立知性原形(α)之絕對性便已是超越形上學的話，這只是自欺欺人而已，因知性原形之反面——物質基質，同樣也是超越的。形上學是無以從對立形上學而有所突破的。這是一切反形上學思想所必須深思的。

形上學源起之原因

那麼，在人類中為何會出現形上學？對這樣的問題，我希望以一繞道回答。我想暫時離開西方，回到我們自身之中國傳統，看看形上學怎樣在這本然非形上學思想主導的傳統中，會有形上學及超越性之出現。我想說的，明顯是《老子》，因這是在中國思想歷史中，形上學之首次出現。當我在提問這形上學起源問題時，我明顯的意思是，形上學思想本身是無必然性的，因它非如人對人自身之體悟那樣，是必然並自然的。從人類存在樸素之立場言，像儒學傳統之性與天道，始應是必然及自然的，形上學非是。因而對形上學之產生，不應溯源於一些客觀環境般之因素，以解釋其出現之必然。從《老子》而說，這是說，形上學之誕生，也只是從人自己之思想想法而生而已，是無任何外在原因與必然

性的。¹

《老子》之思想，嚴格言，並非如儒學之思想那樣，對人及人性存在體會之深遠而博大，也非如西方形上學思想那樣，有由物而致之嚴密體系性，反而呈現為一種在日常單純素樸的生活存在中之思索。這樣思惟之日常性，為何會形上學化？若我們暫不捲入複雜的考據問題，老子思想基本上是清晰的。人類存在從來都是在變動不安定中，無論從虛妄之作為抑從相互因利益愛惡而造成之傷害言，昏亂的人類存在，必然使人類有所思索。老子與西方思想一樣，都是在人類存在如此混亂虛妄中，試圖找出解決之方法者。若先不管提出怎樣的解決法，有一點都是老子與西方思想共同承認的，而這即構成形上學誕生之原因。即把一切人類之昏亂與錯誤，歸之於人類之欲望，並視這樣的欲望，為人類根本的。這樣的看法與心態，無論在那一時代，無論在誰的身上，都是自然地會這樣想的。問題是，會自然地這樣想並不代表這就是正確，無論從事實抑從心態言。先從心態言，面對人類之惡而視之為一人類事實，在自己方面，也必然是與自己能力無奈有關。因明顯，若自己能改變這樣的事實，便必然不會再如是想。至於人類事實是否如此，則有兩點是相關的：一為自己是否體會人類之美與善，而另一即為，自己有沒有分辨開，在人類中醜惡之事實，只是人類事實本身，抑更就是人性本身？說起來好像很簡單，但實在是需要很大的努力與人性善意的體諒與明白的。無論如何，能這樣想的話，只有兩種可能，或其人本身已是一君王，因而不會因無力而致對人類有無奈之感。另一則為其人自身品格之

¹ 但這不代表，形上學是任意或主觀地隨便的。人類思想是極精密及必然的，其所構造之世界，是完美地必然的。

懿美與高尚，致使其對人類及人性都只予以正面之體會與想法，從不從利害（利益）而觀一切，而能更深入於人性種種而體諒與明白，並仍對人致力於善之獨立性予以最高之肯定。前者是王者之風，而後者即君子人格之懿美。兩者都是尼采夢寐以求的。若思想家從來都是這樣的君主人格的話，形上學是不會誕生的。並非此時人類不能有另一種思想想法¹之可能，而是，這樣的人格是不會追尋有別於人類自身之懿美之其他次要價值的。直把人類之惡視為人類本性欲望之事，在想法上雖然是直接而容易的，但其結果是不可能再對人類本身之善惡有所改變。因在這樣的看法下，人類必然之惡，多說也已無用。假若此時仍有善意的話，也只會力圖在人類自身之外，替人類找尋或建立一種只在存在上之善之方法。老子與西方形上學從這點言，都是相同的。在以人類本身為欲望性格時，此時在人類這一方面言時，也只能有一種看法而已，即盡可能教人無為，以虛靜無欲為本。這樣的看法，老子與古希臘是相同的。差別只在於，若對人之作為人無所肯定，而必須在人類之外另立一真實，這形上學之舉，在老子與在古希臘中是不同的。老子在這點上，是較西方形上學為素樸的。老子沒有另立一確定的形上事物作為追求之真實性，因他深切明白，人類絲毫之追求，必然只會導至原初欲望之虛妄。老子稱這形上體為「道」，目的非為確切地提出一事物，「道」一詞明顯是由來已久的，甚至是沿襲自儒學傳統的。道作為與天地，與自然統一起來地說，一方面是為去除儒學傳統把天道或道從人道言，若如是，是無以說人類不應有所作為的。而另一方面，之所以仍保留一如自然般之道，目的是為指出，在人之上這另一姿態之道之存

¹ 形上學。

在，始能說明為何人類不應有一終極地位。人也只能法地，地法天，天法道，道法自然而已，非終極者。而道更非只能作為人道而觀。藉著這樣在人之外之超越性，始能確切地遠去人，及其一切可能欲望。不過，在立這樣的超越性時，老子是非常謹慎地避免任何再次可能引起人類欲望之事物的。道內容之不定，自然之非物與無作，都單純是為指出，無論以何意義言，無為與無欲，返樸歸靜，這是存在之唯一真實狀態。老子一切思想，特別是郭店楚簡中之《老子》思想，也只是憧憬著這樣的淡樸存在而已，甚於人性之美。¹相反，古希臘雖然與老子同樣低貶人類之一切可能，但在對立人類欲望時，反而引入另一種欲望之可能，我們可稱這樣的欲望為形上欲望或超越欲望，以別於人類之世俗欲望。西方形上學之路，從來都是否定人類世俗欲望，而肯定一形上欲望者，就算此時之形上欲望，是一在現實義下，如資本，如性欲，或如政治權力等之超越性之欲望。從這點言，老子與西方形上學

¹ 歷來學者都把老子思想視為有強烈政治味，這是不正確的。之所以如此，固然在老子身邊之大環境如是，但另一方面，若我們站在老子之位置設想的話，我們會更能明白其如此用心之必需。假若真如老子那樣提出一恬靜無欲之存在觀的話，怎樣才能游說世人這樣的存在觀之真實性？一方面這已不能由一具有確定性之道而証成，如西方超越性那樣，但另一方面，人都非上士，非見如此道理便知勤而行之，故老子是不得不用世人之價值觀，指出這種無為無欲之方法，在現實生活上是有多大價值與實用性，以此現實之實用性，証成其道之真實性。老子思想撇開其核心主題時，因而主要也只有兩方面：一即從現實性，甚至從政治，說明這恬淡無為之思想之實用性，而另一即自圓其超越之道之無象無形不可名之狀態，說明既有一這樣超越之道作為根據，但另一方面，又必須小心不讓這樣的道確定化，以免成為另一人類盲目欲求之對象。老子這種用心是美麗的，既貫徹這恬淡無欲之狀態，但又力圖向世人說明游說其意義。老子之現實性是不得已的。故非如西方形上學，既對欲望本有所否定，但仍保留欲望這一形態，只以超越之欲望對象取代世俗之欲望對象。老子雖然非如儒學那樣，立在王者之風上，而仍是出自於世俗心態，但作為貫徹這無欲之思想這方面言，是極為誠懇與美麗的。以老子為政治性，這也只是好權力欲望者之想法而已，非真實的老子。

仍是有一差距的，因在老子中，所否定的，單純就是欲望本身，無論是從那一義言，但西方形上學所否定的，則主要是人而已，其對欲望之否定，非在欲望本身，而仍是由於是人之欲望，或人性質之欲望。故對超越性之欲望，因這樣的欲望是以對立人性及人類自身而呈現，在西方，仍從來是肯定的。西方形上學因而也只是以一種欲望對立另一種欲望而已，以欲望之超越性對立欲望之世俗性而已。在古希臘中，這是以神性對立人性這價值姿態呈現者，而自哲學興起之後，則以對物存有之欲望，駕馭在一切人性存在之欲望之上。

從這一簡略論述，我們可以總結說，形上學之產生，從人類思想之心態言，是來自以下兩點的，即：1.以欲望而非以人性解釋存在中之一切發生，及 2.對人（特別是人性）予以一原始根本之否定。假設存在中所發生之一切，從來並不單純被視為是欲望之惡，而人類亦從沒有對人作為人有所否定，從不把「人」視為一負面應擺脫的概念的話，形上學是無以誕生的，人類是不會在人之道外，另求一超越之路的。

那麼，對這樣的形上學心態，對形上學源起時其心態之看法，我們應怎樣回答？

儒學對形上學及超越性之回答： 禮與心性之學問

我們問一更根本問題：像孔子，怎樣回答及看待這形上學之超越性問題？這是很值得深思的。

在人類歷史中，是從沒有出現過如中國古代先王這樣人性地

正面博大心懷的人物，從沒有出現過如《書經》與《詩經》所體現之君王心懷與風範，及人民無邪之心志時之懿美。全部儒學思想與道理，都建立在這樣的基礎上，建立在人之懿美上。在人類思想史中，獨儒學是具有王者之風的，非狹小慾欲的人類思想。這人類之懿美與狹小之差別，在人中，主要出現在其是否以自我為出發點。我們說過，在西方，自我始終為人之所以為人之核心；縱然在古希臘中，我們說過其世界是沒有自我的，但古希臘之神靈仍只是從形象言，因而仍只是強調其個體能力與形象個性而已，非從為人時之無我言。甚至，若神靈一旦具有人格性，並以其人格性為主要姿態，此時，就算是神靈，也只是種種自我而已。

我們說過，人主要也只有兩面，其人性的一面，及其作為自我這另一面。而西方對人之看法，無論好與壞，都只從人之自我這面觀人而已，是從不肯定人性這一面的。問題實不止如此。人之自我這一面，其實是對立著其人性這另一面的。古代中國對這問題看得很清楚。不只儒學傳統見人之自我之不真實，連老子也是。因人之自我往往就是其欲望之本源，因而在人中之德行，人之德行，幾近全都與其無自我有關，都立在一種無我之基礎上始可能。這其中涉及的問題是複雜的，讓我們一一說明清楚。

西方為何貶低人性？什麼是貶低？貶低之可能，非如在人類面對動植物界那樣之一種價值上之貶低，這樣的貶低，是在能力及存有之差異上自然及必然之貶低。我們在這裡所言之貶低，實本身是有點奇異的。因言對人類之人性有所貶低時，這只能在同一存有位置上而言的，即只是從人自身之觀點而言的，非作為神對人之貶低。在討論任何與人類有關之問題時，首先絕不能忘記或忽略的，是我們自己也只是人，是從人之觀點始有所謂對人之

貶低的。「人是面對人」這一人之存有事實，是非常根本而且重要的。那麼，這與我們在這裡所討論之問題有何關係？首先，當我們說，西方思想對人及人性有所低貶時，溯回至古希臘時，這明顯是從人類會死，其一切本是好的性質，如青春、力量等，都終會衰竭，因而在人類存在中，是充滿偶然性與無常的。佛學思想也始於此。也因為如此，故始期盼一種非人類之另一種存有與存在方式。有關這點，我們沒有什麼好說。因人始終是人，是必須接受這一事實而不能妄想的。絲毫妄想只會帶給人類存在更大的錯誤與痛苦，如我們這人類歷史那樣。那麼，若人類對人類之低貶本不應及不只是從這意義言之低貶，那是從何意義言？人對人之低貶是因其醜惡嗎？也不是如此。在柏拉圖眼中，連古希臘之神靈也是醜陋的，因而醜陋性並不必然與神性相抵觸。再者，在孔子眼中，人大多亦只是小人而已，非真正美善的人，但這仍不構成對人類或人性低貶之原因。對人類及人性之低貶，是從人類存在言，非從人類作為個體言。而從存在整體言時，對人類之低貶是說，人類作為人性而言之人類時，是無以能更好的，無以能更善的。對人之人性，其否定在此。這樣的否定從何而見？當古希臘以神靈在人類之上時，就算這些神靈本身未必是善類，但以祂們之在上而迫使人類由服從而妄為而善時，最低限度，這已是一方法了。同樣，當柏拉圖以法治國時，這是說，就算人類本身作為個體時仍有所人性地醜陋，最低限度，在城邦這人類存在中，有著柏拉圖心中之理性秩序存在的。人類對人類低貶之關鍵，因而非只在見人作為個體時醜陋這事實，而是在對人類存在之整體中，在人之治理中，所有之看法而已。無論以宗教抑以法律，一旦以超越性治理人類，而不再相信人性之可能時，這樣的看法，

始是全部對人及人性貶低之原因與關鍵所在。從這點言，連老子提出之方法，基本上，仍是對人性否定的。而在人類歷史中，唯獨儒學在這問題上之立場是獨一的。也因為是一在存在中有關人類之統治問題，故所謂對反人性，實即此時都把人類視為奴隸而已。正是人這一奴隸性格，這一在存在中之無獨立自主性，正因西方把人之人性直等同這奴隸性格，故始構成對人類及其人性之貶低。西方之全部存在價值，從終極言時，因而只為自由與自主這對反於奴隸性時之獨立性而已。一切價值，上至神之作為自因，下至物之在其自身，於人中「我思」之絕對性，人作為主體之自主性，或一切在存在中之君主性與創造性，一切自我作為個體之價值，都全根源於此。全部有關人之問題都源於此。當柏拉圖在洞穴喻中把人分為兩類時，作為有真知所對反的人，那在洞穴中被禁錮著的人，即奴隸。就連尼采所肯定的人之君主性，其反面人性之人，亦是從其奴隸性而言的。馬克思雖然解救人類，但在他眼中之人類存在，亦是從生存之奴隸狀態言。人類之奴隸性，是西方視為人性之本性所在，對人之一切低貶，全根源於此。

當我們在上面指出，人類對人類之看法，是無法不從人之觀點而觀時，我們的目的是說，之所以把人類或人性看成為奴隸性，這其實是出於一種於人中之觀點的，即出於人對人治理時這一觀點，一種上位者之觀點。我們之所以對古代中國先王如此肯定，因唯有在他們身上，在人類歷史中，首次出現被治理之人非奴隸這一種人性對人之尊重與看法。在其他一切統治關係中，我們都只看到，統治者或後來作統治思想之理論家們，對被統治者都只視為是一種奴隸性格之人而已。人與人之關係，總的來說，只有二：統治與被統治這一政治上之關係，及與此統治無關時之一般

人與人關係。在這兩種關係中，都存在著人之觀點，或是君王對人民百姓之觀點，或是人民對君王之觀點，或在這兩種政治關係外時，在人與人一般關係中，一方對另一方之觀點。我們的意思是說，對人及人性之看法，其實是不能擺脫一種人之觀點的。在一般情況下，人對人之看法，是基於這在一般人與人關係中之觀點，而我們說，在對人類之人性有所肯定與否定時，實是基於統治關係始有之一種觀點，非與此無關而能一般地這樣想的。換言之，若非曾把人類視為一種奴隸性格，否則是不可能對人性有所低貶之可能的。讓我們舉孔子為例。在《論語》中，我們可清楚看到，若從人與人一般關係言時¹，孔子在人中所看到的，大多都是人負面的一面。如人一般之為小人，或如其說：「善人吾不得而見之矣，得見有恆者斯可矣。」²若非從整體觀人時³，人在孔子眼中是有著種種不善，甚至在性情品格上是有著種種虛偽的。但在這類關係中，無論怎樣，仍是無法對人性作結論，因在這裡所涉及的，正只是人作為一自我個體時之問題。而自我個體之怎樣，是不能歸結為人性就是怎樣的。原因也很簡單。人都是受著周圍環境所影響的，因而在個體這種層次中，人之怎樣是不能歸結為人性即如此怎樣。若對人性能有所評價，這時的「人」，只能從人整體言，甚至只能從在統治中作為被統治者這樣的「人」而言。之所以只能從統治關係言，因政治關係正是從存在言，人類存在的整體關係。而若在這樣的整體關係中，我們所見的人若確實是

¹ 在《論語》中，在一般關係時單用「人」一詞，而在統治關係時，則用「民」或較少用的「百姓」一詞。這兩種對人之指稱，標示著兩種人與人之關係，前者為一般關係，而後者則為統治關係。

² 《論語·述而》。

³ 而此時自己亦如對方一樣，只是作為一個體的。

怎樣的話，這才能算作人性之事實。政治是人類歷史中其整體性存在之唯一層次（基本層次），人在政治下所反映之整體性，始是人整體時之存有，人性因而只能從這層面言，非能從個體之層面言。而在政治或統治關係這層面上，西方¹與古代中國所得出之看法是極為差異的。即唯獨古代中國之統治者與儒學思想家，曾不把被統治者視為奴隸性格之人而觀，因而視人民及人性，從其自身而言，是具有此非奴隸性之可能與真實的。中國古代對人及人性不低貶與否定之原因在此。全部關鍵，因而就在這點上，即人性是否是奴隸性格的？西方之以法而治，這已是宣告，人是無法變為自主地善，因而法律只禁止行為，絲毫不從人之改變思考與著手。於此我們始明白，為何在《論語》與《孟子》中，對人性及人心之問題特別著重。因有關人之全部問題，即立於此。人性是怎樣的，奴隸性抑非奴隸性？讓我們先舉《論語》對這問題之看法：

「曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。」²

「子曰：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。」³

「哀公問曰：何為則民服？孔子對曰：舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。」⁴

「季康子問使民敬忠以勤，如之何？子曰：臨之以莊則敬，

¹ 甚至一切人類文明歷史，中國古代除外。

² 《論語·學而》。

³ 《論語·為政》。

⁴ 《論語·為政》。

孝慈則忠，舉善而教不能則勸。」¹

「子曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親則民興於仁，故舊不遺則民不偷。」²

「顏淵問仁。子曰：克己復禮、為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰：請問其目？子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。」³

「子貢問政。子曰：足食，足兵，民信之矣。子貢曰：必不得已而去，於斯三者何先？曰：去兵。子貢曰：必不得已而去，於斯二者何先？曰：去食。自古皆有死，民無信不立。」⁴

「季康子問政於孔子曰：如殺無道以就有道，何如？孔子對曰：子為政，焉用殺。子欲善而民善矣。君子之德，風；小人之德，草。草上之風必偃。」⁵

「子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉？子之迂也。奚其正？子曰：野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所錯手足。故君子，名之必可言也，言之必可行也。君

¹ 《論語·為政》。

² 《論語·泰伯》。

³ 《論語·顏淵》。

⁴ 《論語·顏淵》。

⁵ 《論語·顏淵》。

子於其言，無所苟而已矣。」¹

「樊遲請學稼。子曰：吾不如老農。請學為圃。曰：吾不如老圃。樊遲出。子曰：小人哉，樊須也。上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼。」²

「子曰：上好禮則民易使也。」³

「孟氏使陽膚為士師。問於曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」⁴

「興滅國、繼絕世、舉逸民，天下之民歸心焉。」⁵

從這些句子中，我們可以看到以下一事實：表面上，孔子似乎在指出，人民百姓之怎樣，是完全由上位者所決定的。從這點言，人民百姓似乎是完全被動的，直接受到上位者之怎樣而被影響的。假若如是，人民百姓將只是一種奴隸性格，完全受著上位者而被支配。事實不然。孔子所說的，並非上位者對人民百姓之決定性。這樣的試圖決定，反而只在「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」一句中始見。在這些句子中反而可見到，人民百姓其實是有一種獨立性甚至自主性的，而這樣的獨立自主性，是源自其心之在是非對錯中之一種自覺性與分辨能力。這分辨能力甚至

¹ 《論語·子路》。

² 《論語·子路》。

³ 《論語·憲問》。

⁴ 《論語·子張》。

⁵ 《論語·堯曰》。

不只是對一知識對錯上而言之分辨能力，反而不是這樣，在人民百姓中之對錯之分辨能力，是人性上的，即在人與人之間，在面對他人作為人時之一種是非對錯之分辨能力。假若所面對的是神靈而非是人時，我們可以想像，此時人之反應將會完全不同，甚至可能再沒有同樣的反應，再沒有同樣的是非對錯，因對方再已非人類了。從這點言，在人面對人時之對錯反應，是人性的，是人作為人的，無論是從自己抑從對方言。若一方再已非人，另一方之反應也將不再是人性的。這說明了兩個非常重要的道理：其一是，假若在人類之上者並非人類，或非以人性姿態而呈現之事物，如法律之絕對性那樣，此時，人類是不會以人性姿態呈現的。人類在面對在上者時是否是奴隸性格，這並非本然由人之是其所是所決定，非由人性本性自身所致，而是由在上者所決定。換言之，人類之所以為奴隸性格或奴隸姿態，除非在上者本身非人，沒有人性，因而純以力量¹而決定著人類，否則，人類是絕對不會以奴隸性格而存在。在上者之非人性，始造成人民百姓之奴隸性與非人性，否則，人類是絕不會為奴隸的。因而說人類本身奴隸性者，實沒有先反省此在上者之自身是否先本無人性。因而另一道理是，作為人言時，若對方亦是人，此時，人始終仍是具有一獨立自主之人性是非判斷與自覺的，甚至必然是依據這樣的人性之心²而行為的。此時，當人民百姓表面上以反應之方式行作時，這時之反應，實仍是出於自身心之獨立性的，或仍是有其心之獨立性的，如在「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」中，人民此「無恥」之心，仍是其心一種獨立狀態，雖迫不得已，但心仍是

此時，沒有人性之力量，也只能是暴力而已。
人心。

獨立於此政與刑之外的，身雖改變而免於刑罰，但心不會因此而有所改變的。因而，相反，心之改變，如在「有恥且格」中時心之改變，是在「道之以德，齊之以禮」時始有的。換言之，只有這在上者，並不再以力量決定對方，而讓對方仍能獨立自決自主時，始可能發生的一種改變。這時人民百姓之改變，是其自身的，在其見對方人性之善¹而心有所感而自行如此的。這人與人在相對中之獨立性，這人性義之獨立性，全歸源於人心這一真實，歸源於人心在一切存有外之獨立性。這心之獨立性，甚至非只是思想上的，如在「我思」主體中所以為之獨立性那樣。意識固然有某一意義之獨立性，但這種獨立性，結果也只是造成對「自我」其獨立性之意識而已，但不會造成任何在善惡中之自覺與意識的。這後者，只有作為人，在人性關係下始可能。正因人心與人性之善是獨立的，故在人整體存在中，這樣的人性獨立之善之能有所體現，只在上位者自身人性之善（人性之德行）之實行上。因此時人與人相對之關係，即人民百姓面對上位者這一種關係，如此之關係，始是唯一在人與人之間整體性的。²其他日常之人與人關係，都是個別性的，其中之善惡，都只是其中所涉及之具體對方之善惡而已，非人整體性時的善惡問題。中國古代因明白此人心獨立性之真實，故始不以人性為奴隸性者。而其關鍵，即在人民

¹ 「人性之善」在這裡有兩意思，一是說，此時之善仍必須是人之善，非其他存有者之善。在其他存有者之善之前，人類仍是不會人性自覺地善的，就算此對方是神。另一是說，就算此上位之對方是人，若此上位者仍以一超越之姿態而非以人性之姿態呈現，如此仍是無以使人自身以人性的方式而自行改變的。一切超越性無以造成人性故，一切超越性必然對立人性故。

² 人性必須在人與人間始存在。而這「人與人」，從整體言時，即為人民百姓之與上位者這一「人與人」之關係。

所面對之人¹，其本身是怎樣而已。若上位者為人性地善，那人民百姓也回應地為人性地善；若上位者不為人性地善，則人民亦將不為人性地善。其間非一外在決定關係²，而是一人面對人時之相互獨立感應關係，人心獨立時之相應關係。從以上所得，從整體言之人類之是否人性，其全部原因只有一，即作為人類之上位者，是人性的抑是超越的。若更完整地言時，全部關鍵有二：一為人民百姓之心（人心）之真實，另一為上位者是人性德行的抑是非人性地超越的。全部關鍵就在這兩點而已。西方之無法見人類之人性，因一方面不承認人心之真實，而另一方面以超越性為一切上位者³之唯一姿態。西方從來只崇尚超越性，其歷史中之上位者，從神靈至君王，都從來只是種種個體自我，從來都非以一人性之德行體現之王者。⁴自我只以力量要求對方，而非如中國古代王者之風那樣，從要求自己而始。⁵上位者之無我，其作為人時這樣獨特的人性德行，始使作為人之對方，亦以人性之美與善回應。若作為人而面對面，這面對面始是人性的。只有作為人性地面對，否則是無以真實地面對面的。萊維納斯之以人與人之面對面為超越的關係，這實是錯誤的。在對方為超越者時，是再沒有真正面對面之可能的。此時之我，也只能是一自我主體而已，非一人性之人。⁶是一內在之自我主體，這是說，我仍是一超越者而已，如對方那樣。若全部人類之問題都只在這裡，對古代中國而言，全

¹ 上位者。

² 一切外在關係是沒有面對面的，因而必然非人性的。

³ 無論是統治者抑神靈。

⁴ 西方之王者，只從力量言，非從人性德行言。就算追求正義之王者，仍只是一種力量之超越姿態，非從其人自身之德行而體現之人性姿態。

⁵ 見《論語·堯曰》中所引之《尚書》之言。

⁶ 此時之面對，也非真實之面對。

部關鍵因而只在上位者上，在上位者之是否是超越這一點上。人類能否人性，其關鍵全繫於此。周公之所以偉大，因縱然「三分天下有其二」，然仍能「以服事殷」，故孔子說：「周之德可謂至德也已矣。」¹中國古代先王在人類歷史中之所以特殊地偉大，因唯獨在他們身上，始體現一既非超越性，又非仗恃著超越力量，而是人性地，人性德行地在上位者。這樣的在上位，因而是對反超越性的。這在上而去超越性，因而是人類歷史中獨一無二的。全部人類作為人之真實，立足於此。一切在這些先王中所建立的，因而都是對反於一切超越性的試圖的。人確實可現實地超越他人²，人亦可憑借其聰明能力製造種種超越之事物真實，人本然地可以是欲望性質的。但無論是怎樣的超越性，人類始終無法作為人而真實，無法從任何超越性而實現人之真實性。在超越性下之人及人類，只能是虛妄而已。存在若是一超越性的存在，這世界存在也只能是虛妄而已，無法因此而美善的。

那麼，中國古代怎樣回應這人類可能有之超越性？我們從三方面言，一為對反存在中之超越性，二為對反存有之超越性，三為對反人之超越性。一即主要為禮之問題，二即為仁義與智思之問題，這前兩者均從《論語》中有全面的論述。而三即心與性之問題，而這則為《孟子》所特殊地論述者。現讓我們分別地對這存在之超越性，存有之超越性，及人之超越性這三問題簡略地說明中國儒學傳統之回答。

¹ 《論語·泰伯》。

² 現實中之超越性，即人藉著種種力量之爭奪而形成的超越性。這在現今社會中，即競爭這古希臘精神。而一切超越性，歸根究柢言，必然是對人（他人）之超越，而這必是在放棄人性及自身人性這前提下始可能的。

一、《論語》對存在之超越性之回答

首先是人類存在中之超越性這問題。所謂人類存在，所涉及的，當然有很多現實上的層面，如經濟等便是。但在這些層面之前，有一事實是極為基本的，因而也是一切現實存在各層面之基礎。¹這即人與人存在之共體性這一事實。人類無論是在那一種現實活動或層面中，都必然是以一共體方式存在，因而從人類存在言，這共體性始是最為基本的層面。當然，每一種現實活動，都可各有其超越之樣態，如資本主義在經濟中之樣態便是。但因人類之共體性始是最根本的，故從共體性而言之超越性與否這一問題，始是人類從存在言之超越性問題之核心。²在西方，這人類之共體性是藉著法律與制度超越地維繫起來的，而在古代中國，對反於這存在上之超越法制而仍為共體地人性的，這即禮。我們不應把中國古代之禮隨便地看待與理解，因禮並非只是人與人之間表面之事，而是從人類存在言，具有極深之意義者。禮是唯一共體地使人類存在能人性而不致於超越性之途徑，從這點言，禮因

¹ 從這點言，馬克思把經濟這下層建築視為現實層面中最基礎者，表面上似正確，因這直接涉及生存，但從另一方面言，則並非正確的。

² 從這點言，老子一方面欲擺脫的，正是此從人類存在言之超越性，但他所採取之方法，可能太過了一點。在試圖摒棄一切從存在言之超越時，他連帶也把人類此共體性之事實也摒棄了，因而憧憬著一種人遠去人，人遠去共體之存在模式。這樣的模式，就算可能，也非現實的，更非是人性的。不過，從摒棄存在之超越性這一點言，老子樸素之世界，仍是較超越的人類世界為美麗的。老子可能已知這樣的人類存在非人性地真實的，故仍必須以此立在一超越之道上，雖然此時道之超越性，作為一種無為而自然之超越性，正是對反種種有為有立之超越性者。西方之對老子獨感興趣，因在試圖擺脫西方超越性帶來之存在醜惡時，老子仍能滿足西方這超越性之本性，仍能以另一極端為欲望之對象，達至另一種超越性之可能與假像。此平實之儒學傳統，在西方之超越性欲求中，不如老子之原因。儒學直反此超越性，而不再試圖取代性地滿足這樣的欲望。

而是有關人類存在之一種存有觀法，如法律與制度為另一種人類存在之存有觀法那樣。人類存在從共體言，大概也只有這二者而已，一者人性地，另一者超越地。法律並非正面地聯結此人類之共體，而是以最有限之限度維繫著此共體之存在而已。法律之目的只在此共體作為一物，而從不以在共體中之人為目的。其對行為之限制，也只會為對這共體性本身之保存而已，非為著在其中之人之善。從這點言，在法制這模式下，實可說是把存在中之共體性與人作為人分離開來。如此而共體，始為一超越的共體。這超越的共體，即國家。在西方傳統中，國家從來是對立著家的，對立著人倫與人性的，國家始終在家之上而超越的。也因為這一種超然性，國家有其自身獨立的方向，成就種種超越體，非以人其人性之安享為目的。反而，對國家而言，無論是家抑是人，都應以國家為目的。由於國家及法律這本然超越的權力，故在人中，自然亦形成種種人對人之超越，無論是從能力力量言，抑從地位權力或財富之勢力等言，人對人之超越，無論是在一般生活中之競爭，抑在權力力量中之爭鬥，因而成為人類存在中之唯一模式，因存在本身之姿態，就是一以超越性為本之姿態。從古希臘始，神與神之鬥爭，神與人之鬥爭，都是從超越性中求得之一種存在或生存樣態。超越性＝存在性。達至超越或追求超越¹，成為存在之唯一意義與向度。但這樣的存在意義，是死亡本能性質的，即在以超越性為存在之喜悅時，這超越性本身作為超越性，實又是對立（超越）存在的，因而亦超越一切存在之意義與生命之喜悅

¹ 追求個體之自主獨立與個人安定，這仍是一種超越性。盧梭在聖皮埃爾島中主體之自由，如他所說，是一種如神之境界，而這仍是一種存在上之超越性。西方之追求自主與自由，追求個體之個性與原創性，這一切，都只是超越性之種種面相而已。

的。在超越性中，存在只有假像性的意義，只有片刻力量感之假像喜悅。存在之意義與價值，其真正喜悅，是不可能從任何超越性之方式求得。在滿足片刻個人之生命時，人類存在之整體現實，是明白地更形可悲的。不應說「更」，人類這超越性之存在已歷久，故是從來同樣可悲的。回到我們的問題上。法律表面在對反人類之相互爭奪，但只以一種超越姿態助長著一種更深層之權力與力量之爭鬥而已。人所共知，這其實同樣是無道的，甚至更無道的，以大虐小而已。法律與制度只針對行為，只務求行為之能規律化，換言之，能超越地一致，服從及服務於當權之超越體之下。法律只針對行為，從來非以人為目的。西方道德，也從沒有背棄此法律之超越性，故仍是以行為為對象，亦從來非以人心之改變為目的。教育雖然表面上以人之改變為目的，但作為一種源起於國家之制度，其目的仍只是制造國家之知識財富與力量而已，非為人之作為人而教育。教育因而不只是另一種規範化，使人規範為國家之工具，它甚至是塑造著一種超越的人，透過知識導引著人進入種種物之超越層面而遠去人性。我們只能說，在超越性之存在模式下，一切都只是超越導向的，沒有任何從人性而言之真實的。

那麼，古代中國「禮」之問題又是怎樣的？首先，禮的精神並非只是一種外表上之事，更非為著超越性而有的儀式。若有這樣的儀式，也只是為鞏固一種權力與地位之超越性而已，只是禮之一種濫用而已，絕非其真實。從正面言，禮建基在面對人及其人性這一向度，「興於《詩》，立於禮，成於樂」¹這是純為成就人之人性而存在的，更正確地言，這是為成就及體現人類存在其人性而有的。因而，負面地言時，禮正是為去除人類存在中之種種

¹ 《論語·泰伯》。

超越性而有。這些超越性，歸根究柢從人之角度言，也只是人對人之超越而已。若非如此，是無任何事物能對人有所超越的。禮所對反的，從其即為人真實地對人，因而就是人對人之超越這人類之不真實事實而已。古希臘雖然並非不明白這人超越人時之自大與自以為是，但畢竟，其以神靈在人類之上而教人謙卑，仍只是以力量對抗力量而已，非如禮，是教人於面對人中而遠去相互超越與對立的。人因而只立於禮中，無論從人類存在抑從人性言。我想，有關古代中國禮之精神，最可信賴並最正確的理解應是《論語·八佾》篇了。在這〈八佾〉篇中，孔子固然主要具體地說明禮其正面時是怎樣的，但撇開這禮之正面性不談，我們實可在這有關禮之討論中，見孔子對種種人對人之超越性之反對。從首句「孔子謂季氏：八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也」¹始，我們便可看到，禮正是針對著種種人對人之超越性而有，因而相反，人對人之超越，自我力量之展示等等，都直接體現為對禮之僭越。季氏之舞八佾於庭、三家之以〈雍〉徹、季氏之旅於泰山等例子，都在說明政治權力爭鬥與力量之展示，這特別體現在力量與力量間之超越性，簡言之，力量本身之超越性格，是自我之突顯與人與人間對立之原因，也由於這樣的對立，人及人性都是被犧牲及被否定了的。故就算表面上體現為禮者，若不仁，仍是無以為禮的。²同樣，作為使人類共體性可能之「君」，若只是一只求自我之超越性而致人民於奴役性者，是不如有此禮之人性而無君之存在狀態。³對人試圖表現其超越性，孔子是極為痛斥的。如人在祭

¹ 《論語·八佾》。下同。有關《論語·八佾》這一篇，請參考我們在《論語與中國思想研究》中之分析。

² 「人而不仁，如禮何？」

³ 「子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

中而仍無視於神靈之在上，孔子故說，「祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」孔子在《論語·泰伯》篇更舉周公為例，就算如周公能知制禮如此之才，若「使驕且吝，其餘不足觀也已！」從這些例子清楚可以看到，人類存在之姿態與心態，總的而言，也實只有二而已，或人對人之超越，或人以人性地對待人而溶於人內，人類存在之心態與姿態，也只此兩種而已。《論語·八佾》篇在論述完禮之種種具體體現後，總的對人類存在超越性之形態作分析，分為三：體現在知識份子中知識之超越性、體現在富有者中財富之超越性，及最後，體現在具有權勢者中權力之超越性。¹知識之對人類無真實善時之超越性，因富有而有之浪費所造成之敗壞時之超越性，及對自身力量與權力膨脹與展示時所造成之相互爭鬥之超越性，這一切，都是損害人性及一切人性可能之美與善的。西方哲學世界所構想出之種種超越性雖然可有無數多種，但落到人類存在中，在人與人之間，都歸結為三而已，即知識之超越性，欲望之超越性，及權力與力量之超越性此三者而已。知識成就物外在存有世界之超越性，欲望成就現實存在之超越性，而權力力量則直接形成在人與人之間之超越性。但本應，無論在什麼中，人始應是人首要致力之對象，物世界之真理性與價值不應超越於人之真理性與價值，現實無論多麼逼迫，都不應超越人之重要性，而最後，在人與人中無論地位之顯貴性與力量有多少差異，都不應構成人對人之超越，甚至由超越所造成之傷

¹ 即 [21]「哀公問社於宰我。宰我对曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民戰栗。子聞之曰：成事不說，遂事不諫，既往不咎。」及 [22]「子曰：管仲之器小哉！或曰：管仲儉乎？曰：管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？然則管仲知禮乎？曰：邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」兩句。

害。人為人之致力，這仁之努力，故是一種如存有性地根本的。若這「己立」然後「立人」、「己達」以及「達人」仁之努力是至為根本的話，那麼，禮即這回歸於人之存有時體現在外之姿態，人性體現時之姿態。我們可單純地這樣理解：若所謂人性，都先只是從人與人之關係言，從人怎樣對待人，從人於面對他人時以怎樣之姿態，人類面對人類自身以怎樣的姿態，若所謂人性，必先從這樣的關係而體現或以這樣的關係而言的話，那麼，這是說，構成人之存有，一方面在他人，而另一方面在人實有人心這事實上。若人無心，一切面對將毫無意義。人當然自知人自身之有限性，故不會希求對方待己如神。但就算只是人，人都必求人人性地待己，亦必然希求人人性地存在的。這一人性地對待關係，也只三而已，即敬、和與情感。這三者，嚴格地言，並非單屬人類之關係，而可及一切存在事物。但始終，人是首要的，不可因其他之存有者或價值而傷害人與人間之敬、和與情感。當然亦不可因人對人之偏愛本身或人對此三種存有關係本身而傷害了人¹。如何體現此三者，及如何使這三種人與人之存在關係不致傷害了人，並能成就人及人性之懿美，這即禮。禮作為存有或存在姿態，作為一種體現或呈現²，因而實即在人與人之間，敬、和與情感這三者之體現而已。全部人性即此而已。當人處在這樣的真實中，人類存在始有充足意義與存在價值，而人自身，也只有在這樣的關係中始有所自內而發之改變，始有心之真實性。人之立於禮，

¹ 因而「和」非即「同」或「群」「黨」，情感非即愛慾，而敬非即崇拜。這三者之所以太過，因又再次把這人性關係導向超越性了，或以對象為超越地，如在性欲之愛與崇拜中，或以「同」與「黨」所形成之人與人關係，形成一對立其他人之超越關係。

² 人性的體現與呈現。

是從此真實性而言的。若更問敬、和與情感這三者作為範疇是什麼？我們也只能這樣說，這就是存在所能體現的，或一切存有關係中可能有之最懿美及最真實之姿態，一切存在之終極狀態。非單純從人言，而是可亦及天地萬物的。雖然亦及天地萬物，但必須明白，這樣的懿美並非超越的。絲毫把這些存在之美麗超越化，都立即使其不真實，使其失色。從存在之真實性言，這些美麗故更必須在人間而立，離棄人世間就算另有這樣的境界，都只是一種缺失感或失落感而已。正就是在人之間，正就在這可不如此之人類之間，始更顯人類之美麗，其偉大與可愛。禮這存有姿態，這突顯人性及人類之美之姿態，因而是高於一切超越姿態的，其懿美之無限，是一切現實性的超越之美¹所不能及的。與如「里仁為美」這樣的德行之美，禮之懿美體現為文之美。這文之美並非只是外表的，說只是外表，這只是哲學內在性超越時對外在性之貶低而已。從人類存在之樣態言，人固然必須實質地活。但人亦同時活在此面對面時之外表中，人之存有亦是外在性的。甚至，這外在性亦是內在的。中國古代用「文」與「質」這樣的範疇，因而是較「外表」與「內在」這樣的範疇更為正確的。如子貢之回答棘子成而說，「文猶質也，質猶文也」²那樣，這體現在外之美，從事物角度言雖然只是外在，但在人中，仍是人性內在的，觸動人內心之真實的，簡言之，人其內在的。³不只如此，敬、和與情感這三者作為存在姿態，同時是具有實質意義的。禮作為態

¹ 如力量之美、物色之美，及思辨之美。

² 《論語·顏淵》。

³ 內與外意義上之不足，因這樣的範疇只能從一事物之角度言，若事物不一，此時對一者為外在的可對另一者言則為其內在的。特別存有本有人與物此二者，故不能於此再判定孰內孰外。文這外在性，作為人性之體現，因而亦正是內在的。

度，除了是對人外，亦是對事的，甚至是存在之整體心態。孔子在論禮時，除了從人面對人而言禮外，亦從人之面對事而言禮。故於事中之敬即為「子入太廟，每事問」。於事中之和即「射不主皮，為力不同科」。而於事中之愛即「爾愛其羊，我愛其禮」。人於事中之敬、和與愛，這雖表面上非其事物本身，但是較其事物本身更為重要，因事物之是否真實，非在其物本身上，而更在人實行時之態度上。這態度，也即敬、和與愛這三者而已。就連人類從存在之整體心態言，也不外這三者而已。在天地萬物及先祖們前之敬，對天地萬物及先祖們之情感，及在天地萬物及先祖們前之和，這三種存在心態，是人類從存在心態言唯一正確者。作為存在之心態，作為對人及為事之心態，這禮之精神，甚至應為一切人文藝術所唯一應體現者。若藝術只能體現超越之美，如此之美，雖可能盡美，然始終亦無以能盡善的。禮此三面，因而對反一切超越性：敬事¹而非對知識超越性之盲目求索，和而非好權力與力量之超越性，對人與物有真實人性的情感而非任隨好惡而欲望，非只從愛與性愛之超越性²始能愛人。如此人性而非超越性

¹ 敬人之事：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」《論語·雍也》。

² 性愛因對方是人而往往喬裝著吸引力。甚至往往因美與善之假像而似具有正面價值。但歸根究柢而言，性愛這樣的欲望力量，撇開作為生物時繁殖後代這一意義，在人中，也只是一種超越性而已，一種自我個體對其自身之超越，一種由結合於對方而致之自身之超越性。（性除了作為肉體之超越體現外，也同時形成種種在社會中之超越性之可能，如透過性而表示自身之權力、財富等之超越性。）不只這一種人作為個體時對自身之超越性，連在基督教下之愛（博愛），都實是在人與人之間關係上之一種超越性，一種在人作為自我與自我之間之超越性。本來，情感只能是基於長久接近與親近關係始發生的，這樣的情感始是情感之真實。而在人與人之間，則只應盡人之事，或仁或義地為人，非求一種「愛人」之假像，非求博愛這一種超越的愛之假像。博愛之所以為超越的，因一方面本為神對人之愛，是只能基於此而有的，而另一方面，博愛是一種世界性的愛，使人之自己世界性地存在，面對世界而非首先面對著人，我的意思是說，在「己立立人，己達達人」

之存在，始是唯一懿美地真實的。禮因而對反一切超越性，成就唯一人性存在之可能。

二、《論語》對存有之超越性之回答

若禮為對反存在之超越性者，那麼，儒學怎樣對反哲學存有之超越性？在這裡所謂存有之超越性，指的是西方思想對真理之一種觀法，一種價值觀。存有這種價值觀法在西方之出現，從其對立一切人性世界及價值言，我們已說過很多了。但問題是，這以超越性為唯一可能之真理性，因而以世間中一切為虛假，這樣長久以來之價值觀法，其實是怪異的。為什麼人類會以這樣遠去人類世界之真理始為真理？對人類而言，正確的真理性應是怎樣的？當然，真理之依歸應在人其作為人之真實上，從存在之所致力言，即在「仁」上，這是從內容言的。但存有作為一種真理之模態，這樣的一種真理性，以超越者始為真理之一種真理性，為何會是這樣？當然，我們已說過很多了，這樣的真理，是由於見人類世界之虛假性而始有的。但問題是，真理或真理性本身，嚴格言，是不應受到任何對象內容而有所改變的。怎樣始算真理，這應獨立於一切內容而言的。故若見世間之偽而轉向超越者，表面上聽起來似很合理，但這其中已反映了以下這事實：在這對象之真與假前，我們人類是完全被動的。我們已默認了，真理或真實性非能由我們之行動所致，非從我們作為人時之角度言，故始

中，人仍必須先面對自己，面對自己之立與達之真實，始亦能立人達人的，非如在博愛中，所對的只為世界義之人，非人作為人之真實。博愛因而只是一種精神義之愛，一種愛之形式而已，非愛之實質真實。而愛之真實，在仁而已。西方從性欲身體之愛（*erôs*）至精神之博愛（*agapè*），故都只是超越性的。一者超越地欲望，而另一者超越地反欲望。

有在見眼前對象之為虛假時，立即轉向另一對象。離開這對象之真與假，我們自己心中好像再沒有真與假之判準。我們並非因對人類而言之真實性或真理性而求索，而是隨著對象之真與假、其怎樣真、怎樣假，決定著我們自己有關真理性之判準與看法。我們不能不說，存有作為真理模式，實是這樣的。存有之真理性在其絕對性，在其自明不可疑，在其必然與普遍。但我們似沒有反省，這樣的絕對性、必然性與普遍性等，是否應對我們人類世間言，是真理之為真理之判準。我們似不反省，追求一種不再可疑而絕對之真理這樣的真理性本身是否對當？也沒有反省，對我們人類作為人時，就算眼前世間一切均為虛假，但怎樣的真理性始對我們作為人而言始應是真理性的？絕對性、必然性與普遍性等這樣的標準，只是一超越之真理之標準，並非我們世間的。就算人世間沒有這樣的真理，這並不代表人世間沒有其應有或其自身所屬之真理性的。是不能以另一種真理模式而放棄我們自身屬人之真理模式的。故提出存有這樣的真理性時，實已跳躍忽略了這樣的問題了。我們再一次說，怎樣的真理性始應是對我們作為人言是真實的？這樣的問題，不但世間一般人不予以反省，連西方之思想傳統，亦從不反省過。若有反省過，是不應在真理性這問題上有如此錯誤之價值導向的。我們知道，當代思想自尼采後，已對西方傳統這樣的真理有所質疑。但始終，在這西方傳統下，就算試圖擺脫了「真理」之名，仍是無法擺脫一種以超越性為導向之真理性。那麼，對人類而言，對我們作為人而言，怎樣的真理始是真實的真理？¹古代中國對這問題的反省與回答是：這即中

¹ 當我們今日如此質疑西方這形上真理只是虛假時，回想兩千多年前，這些西方哲人反過來質疑世間真理之虛假性，這實已是事過境遷了。

庸之道。中庸並非從對象事物而言之真理，在人世間，是沒有及無需視那些對象為真或為假的。物也只物而已，是無需有最終之真理性的。反而，真與不真，最終在人自身身上，在人怎樣面對事物，怎樣面對事情，及怎樣面對存在上。而這，即中庸之道。古代中國對真理之真實性，是嚴厲的。孔子曾說：「吾之於人也，誰毀誰譽。如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。」¹意思是說，世間都對人有毀有譽，事實如此嗎？這些被人視為了不起的人，真的是如此值得稱譽嗎？若真是了不起的話，那他們是必受到考驗的。三代先王之所以如此了不起，因為他們能以直道改變了人民百姓，如果真有了了不起的人，就讓他試從改變人民百姓而考驗吧。換言之，古代中國是從人民百姓之改變作為真理之標準的。甚至非只是一種現實實証性，而是從人之改變而始視為真實的。而從這樣嚴格的角度言，上至形上存有之真理，下至法律之制度性，都是經不起這樣的考驗的。因這樣的真理，正是由於自知不能對人類有所改變而始有的，其心態本已是逃避人之真實性而始他求的。孔子這「誰毀誰譽」之真理態度，是多麼深邃而認真。不但不只是求個體之偉大，甚至不是求只是作為普遍性與不可疑性如此對人類自身空洞無實之一種真實性。同樣，中庸作為真實性之道，亦是極為深邃的。正因其深邃性，故引至後來《禮記·中庸》以之為一種具有形上性質或味道之道理。從中庸這作為真理性之標準言，它雖對反一切形上真理，但從其對等地位言，這中庸之道，確實是具有存有論之層次與向度的，從對等性言，非從實質性言。那麼，什麼是中庸之道？「中」與「庸」是兩獨立概念。有關這「中」與「庸」，最完整及最古的

¹ 《論語·衛靈公》。

文獻應為《論語·雍也》一篇。這全篇是為討論中庸之道而設的。有關「中」，《論語》從三個基本方面解釋。一為從存在之是其所是言，二為從人自身之行為言，三為從物質需要言。存在處境、人自身，及物質世界這三方面，與禮之三方面¹是一致的。有關存在處境之「中」，即「仲弓問子桑伯子」一句。孔子之回答是：「可也。簡。仲弓曰：居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎！居簡而行簡，無乃大簡乎？子曰：雍之言然。」²簡本身雖然是一種德行，但子桑伯子因其地位，若能行簡便是，是無必需連在生活中也突顯其簡樸之德的。換言之，從存在處境之事實言，是怎樣便是怎樣，這始是「中道」，是無需太過的。孔子因「簡」本身是一種德行，故起初回答「可也」。當然，從更正確之分辨言，人之所是，與其所為，是兩不同情況。對所是或已是是無需再否定其事實的，只從自己之作為努力盡善便是。這樣的看法，反而出於仲弓。仲弓出身卑微，本應若見上位者能居簡，應有所肯定及讚美的。但仲弓這樣看待這問題時，實已反映他對中道這道理之明白與體悟。這面對存在處境而言之中道，因而有二：一為是其所是而中³，另一即仲弓獨立於其自身身世背境之影響時之中道，若不能獨立於自身之過去與外在事實，是不中而必有所偏的。這一中道之道理，看似簡單，實是真實性之本了。很明顯，若不能中道，是不可能真實的，或不面對眼前事實真實之所是而偽，或過於執著己非事實之事實而偽，都是不中道的。這從存在處境或事實言之中道，因而明顯是對反超越性之欲求與圖索的。欲求超越，也只是

¹ 禮作為存在之心態與姿態，作為為事之態度，及作為待人之態度這三方面。

² 《論語·雍也》。

³ 即「居敬而行簡」時之中，這是從自身內在或目前事實而言的。

不願意接受一眼前是其所是之事實而已。如西方之不接受人類存在現實那樣。超越性之真理，本於這不中道之偽。其不能真實，亦由於此根本事實而已。既不見人類可能之是其所是之真實，亦自卑於自身之作為人類。¹至於「庸」道，〈雍也〉篇也從三方面解說。庸道在「微」。「微」之三方面，一為身世背境或更廣義言時，事物之卑微，二為在為事（行為）中日常用心微細時之「微」，三為一切在人、事、物中，相反於「大」而言之「微」。²在第一方面中，所說的固然是事物之卑微性並不代表其價值之高低，如同人身世之卑微並不代表其人能力之高低那樣。從人類存在之真實言，事物之卑微，從價值上，並不比超越事物之價值為低。相反，縱然只是卑微的，但往往是較超越事物更為真實的。而在第二方面中所言的，更形清楚。因對人類世間而言之真實，往往是在人類付出用心之細微謹慎上，非在人類試圖作大事上。在如日常生活中種種層面之困難，是需要人類付出微細用心始真有所解決的，只追求大事大作為，反而對人類這樣的存在言，並非真實的。舉顏淵為例，也只為說明，像顏淵所能達至一般人所不及之德行，其實都只是他在平日用心而已，非有所特殊於人之努力的。

¹ 有關中道之另外兩方面，一為人於其行為中之中道，即顏淵之「不遷怒，不貳過」。人必有怒，但能不遷怒，這已是中道了，同樣，人必有過失，能不再犯，這亦是中道了。是無需要求人不怒與絕對無過的。中道之第三方面，即財物需要上之中道，此即「子華使於齊」及「原思為之宰」兩句所表達。能於財物需要之分配上「周急不繼富」，這實已是中道了。有關這兩點，因非與超越之真理性問題有關，我們在這裡便不多說了。

² 這三方面，即〈雍也〉以下三句：[6]「子謂仲弓曰：犁牛之子騂且角，雖欲勿用。山川其舍諸？」[7]「子曰：回也，其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」[8]「季康子問仲由可使從政也與？子曰：由也果，於從政乎何有（不可）。曰：賜也可使從政也與？曰：賜也達，於從政乎何有（不可）。曰：求也可使從政也與？曰：求也藝，於從政乎何有（不可）。」

對人類而言之真實性，故非從超越性而言，而更應是從努力與用心之細微而言。也因為這一原因，故當好大之子張問「明」時，即大概在問怎樣才能對天下事物有徹底的明了時，孔子的回答是：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。」孔子跟著進一步說，「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣。」¹換言之，人類之真正遠大，並非從追求遠大之事物而致的，非從一超越之存在而致的。真實的遠大，遠大之真實性，反而是從身邊一點一滴微細之自覺與反省而致。故能連「浸潤之譖，膚受之愬」都能有所不行，如此，始是真實的「明」，真實的「遠」。確實如此。對人類而言，「微」之存有論，應是較超越地「遠大」之存有論更為真實的。²繼這從作為上言微細之真實性，「庸」或「微」

¹ 《論語·顏淵》。

² 在「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣」中，事物之「本」在人類自身身上，因而這一思惟教人，如何應從人類自身作為「本」（原因）而思一切存在事物。西方思想所教人的，反而是從一與人無關、超越於人類世界外之事物（如存有、神、水火土氣之物原素、主體、精神等等）作為一切存在事物之根本而思索。「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉」之所以為「可謂明」及「可謂遠」，因這樣之思，是參照事物最終之樣態而思者，差別只在於，這時之最終狀態，是以人自身為「本」而言之最終存在狀態，非外在事物世界之最終狀態。能從「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉」這樣之「近」而思，故非不能遠，非不能對存在有終極性之明白者。因對人類而言，存在終極應就在人類身上，非在其他事物身上。故以超越事物為「本」時，實已否定人之根本性與主動性，如此而形成的世界，雖然表面上見事物之根源性，但於人反而是無力及無奈的。西方只有由超越者改變存在，但無法由人改變存在。此西方思惟根本之錯誤。人作為根本而近思，故始是真實的。又：正因人類已以為「思」只是對遠大事物之思，而思之越遠大，人反而越感無力改變，對此，故孔子說：「未之思也，夫何遠之有。」（全句為：「子曰：可與共學，未可與適道。可與適道，未可與立。可與立，未可與權。『唐棣之華』，『偏其反而』。『豈不爾思，室是遠而。』子曰：未之思也，夫何遠之有。」《論語·子罕》。意思是說，世間事物看起來確實好像是遠至無法結合者，好像都存在著根本之差異性，如就算可與共學，然仍終究是未可與適道；可與適道，然終究未可與立。可與立，然是未可與權的。就如唐棣那樣，偏與其他植物相反，只在夜間開花，故相互根本遠去而無法接近。）

之第三方面，即在一切人、事、物中，相反於「大」而言之「微」這一方面，因而是有關「微」或「庸」，一總結性之觀法。在這裡當然仍是舉人為例。季康子之問誰及誰始能從政，因在他心目中，從政是大事，故應有特殊才幹者始能。而孔子之回答反而指出，從政實非由特殊才幹或大能者始能成就，像子路之果斷，子貢之明白，甚至像冉有之處理實務之能力，都足以從政了。事情往往不應誇大地看，而能平實地看待，始是真實的。無論從事物之價值，從人之努力，甚或從事情本身之所是，真實也只在這平凡中之微細而已，非在任何偉大之價值，過人之特殊努力，或以為事物本身有一定之特殊處。人類存在之真實性，都只在其平凡性與微細性上，非在任何大之姿態上，更非在事物之超越性上。這「中」與「庸」之道理，因而是切實於人類存在之真實性的，非如超越之真實性那樣，只是在其自身不可思議而已，但非對人類這樣的存在而言，切實地真實的。《論語·雍也》在下部份對中庸之道作總的討論時，除了從人自身之中庸之道¹及從德行這至為重要者其實亦不離中庸之道²這兩者作討論外，更直接從人類存在本身言中庸之道³。分四句，如下：

人類世界存在著不可跨越之差異性，人類世界這終極之「遠」與「他者」，都似是必然自然的，似是根本之事實。但這一切，實由於人類不真實地思而已，即不作為人或不從人作為根本而思而已，故始有以為事物與存在必然是相遠而不能近的。若人真實地思，如「浸潤之語，膚受之愬，不行焉」時真實地明白，世間存在是沒有所謂無法即近之事實者。「遠」故非根本性的，人未真實地思而已。有關這〈子罕〉篇句，亦參考我們的〈在存有中之主體，與作為人之主體：我與存有〉一文。

見《論語·雍也》之第 18 至 21 句。

見《論語·雍也》之第 26 至 28 句。

見《論語·雍也》之第 22 至 25 句。

22 「樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。

問仁。曰：仁者，先難而後獲，可謂仁矣。」

23 「子曰：知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」

24 「子曰：齊一變至於魯，魯一變至於道。」

25 「子曰：觚不觚。觚哉！觚哉！」

第 22 句為客觀面中庸之道，23 句為主觀面中庸之道。二者均從存在言。24 句從存在中重大之改變言中庸之道，而 25 句則從事物之改變而言中庸之道。四句均屬存在層面的。「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」一句明白指出，務民之義這一平實的人之努力，始是從人類存在言，中庸真實之作為之方向。表面上，鬼神之高遠與超越性，似應為存在中更高價值之存有，然從中庸之道這一真實性言，務民之義始是人作為人時真實之努力。至於鬼神，敬而遠之便是。這中國古代有關超越性之立場，我們已多說明了，今不再論述。至於「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽」一句，是從人自身主觀之存在面而言中庸之道的。舉知者與仁者，因這兩類人已算作人中之較為特別與突出者。我們可能以為，對這樣的人，其生命必與一般人有異，非一屬人平庸之生命形態。孔子此句，實反而指出，無論是知者抑仁者，從存在生命形態言，仍是與一般人無異。即無論是知者抑仁者，都有所樂作為其生命存在之喜悅與意義，又作為人，二者均有性情之主觀性，知者動而仁者靜，更不只如此，連人人所求之存在幸福，亦為知者與仁者所可求，唯樂與壽是人自身的，非外在福祿之始為幸福。無論知者抑仁者，故都有其平庸之一面，

如一般人之生命那樣，非有所特異的。此人客體與主觀存在上之中庸之道。這兩句是從人自身方面言之存在上之中庸之道，後兩句則從客體世界方面言之中庸之道。而因客體世界是一變化世界，故假若從世界存在之能變為有道之狀態言，這樣千古期盼之理想，孔子說，仍是只從中庸之道始達至，非以為能以超越之法而達至。「齊一變至於魯，魯一變至於道」明顯是說，如齊之霸，若能稍微一變，便可如魯以禮為國；而魯若稍微一變，便可達至一有道之邦國了。從存在中之無道至有道，並非不可能，亦非只能以巨大特殊之改變始可達至者。人類存在中之一切真實，存在中之一切真實變化，都實只是由中庸這平實而真實之道所達至而已，非以為可由或必須由超越性之力量始能成就者。「觚不觚。觚哉！觚哉！」一句相反是說，作為禮器之觚本為八角稜形之器，於孔子時必已失其形制而不為稜，時人必對此有所批評，故孔子說：這不再如觚之觚，實仍是觚！實仍是觚！意思是說，在世間中事物是必然隨著歲月會有所改變的，縱然是重要如觚這樣的禮器，也很難不會隨著時日而有所改變。但這一切，都是平庸本然而有之道，是不應過於執著而不能接受這樣的改變。「觚哉！觚哉！」應是肯定語，非如傳統所以為是否定語。「哉」字在《論語》中或為問詞，或為感嘆詞。而此後者，特別在重複句法時，多是肯定的，未見為否定的。這句與上句是為一組，都從存在中之變化而言。或從變化中之真實理想言，或從事物在歲月中必然並自然而有之改變言。孔子之意思故是說，在存在中之一切改變，無論是重要的抑平日事物上的改變，都其實是中庸的，故無須刻求特殊力量，或無需因已不如前而不能接受。這樣面對存在中變化與改變之態度，始是一種中庸之態度，是無需激烈地反應的。這

一組語句，故或是從人之角度言，特別從人之知與仁之努力這兩角度言，及從人自身之生命存在言；或是從存在本身方面言，即對存在改善之期盼，及對存在中必然自然而有之改變¹等態度，指出，存在中之這一切，都只是中庸之道，或只需依據中庸之道而已。構成存在之真實性者，亦中庸之道而已，非任何超越之道或力量。這中庸平凡平實之真實性，從其中而見之平凡微細之真實性，以微而透視之存有真實，始是存有及存在地言，唯一之真實。超越之真實性，無論從存有抑從「他者」言，均非是。²

三、《孟子》對人之超越性之回答

若禮為對反一切從存在而言之超越性，若中庸之道為對反存有之路之超越性，那麼，有關人心性之討論，為對反有關人之超越觀法者。人若非作為人性之心而言的話，這時之人，也只是一超越性之人而已。有關這問題，我們則轉向孟子。但首先，什麼是人之超越觀法？讓我們先從哲學史有關人之問題作一回顧。自希臘始，人之心靈是被視為靈魂，或從一種具有如神性般之不朽性之實體言，或是從種種能力之內在存有言。中世紀人之性格性至笛卡爾人其「我思」之自我意識，一方面承續著靈魂之實體性，但另一方面仍保存著作為種種能力時之功能性，只是，此時之實體性及其能力，非只從一客體存有者言，而是從主體言。這作為自我意識與作為能力之主體，在康德中只是更為超越化，被視為世界現象其存有之原因，非只是從人作為個體時之是其所是而

¹ 不如理想或不期望之改變。

² 像當今德勒茲（Gilles Deleuze）所言之分子或少數性，這對反超越性而言之他者思想，實仍是超越的，因仍未能回歸此對人而言之中庸之真實性。

言。黑格爾雖然再沒有把在人主體中之一切限定在人自身身上，但基本上，對人所有之一切精神層次，仍不出傳統哲學之外。哲學從馬克思始雖然已移離一種廣義的本體存有領域，因而人亦非再作為主體與作為本體之能力與功能言，然縱然在現實存在中，有關人，馬克思所見的仍然是人之異化，一種從社會及物質生產言時人之超越面相。尼采雖然在這傳統中再不從任何與物世界有關之角度對人作分析，既不從心靈能力，亦不從身體勞動之生產能力觀人，而是直接從人之自身作為人而觀，因而最為接近人性問題，但尼采對人之系譜學分析，把人關連於如基督教之超越性而言人性，此時所言之人性，實仍是從一超越向度而言之人性，即人在宗教對象中之人性。事實上，就算非如此，尼采之從人於存在中之意志¹作為人性之本而進行之分析，這於人中之意志，仍是一超越向度之事物，人作為一種在存在中之力量存有，而非作為人。佛洛伊德從人之感受而非從人之意志力言，於這點上是較尼采更接近人性。但我們已清楚分析過，佛洛伊德並非單純從人之人性感受言，因對他而言，人之感受是有著一超越之向度的，即根源於生物性之本能這樣的超越向度的。甚至，這在人中之本能²，直接就是一種超越性向度之本能，非人性之本能。因而縱然表面上已返回人性感受，然其對人之分析，仍是對人之作為一超越體之分析，非從人之人性而言。當今之海德格，雖然極為關注人在世界中之存有，但正因如此，其對人之分析，只是在世界向度中之人，或從對向存在之理解言，或從對向存有之思想言。萊維納斯雖然在西方歷史中首次明白人之真正問題應只從人之對向

無論是如君主般之意志，抑如奴隸般對自身否定時之虛無意志。
自我本能與性欲本能，或死亡本能與生命本能。

人這唯一向度言，但可惜的是，在萊維納斯中人所面對之人，只是一超越的「他者」，非「人」，因而所呈現的，也只是一「面孔」，非人之人性。而人之人性只有在面對另一作為人性的人時始有。在人與人面對面中，人之人性正是由於對方之亦為人而致，因而人性是一人與人互為關係時之真實，非在人面對一超越者時之真實。故在萊維納斯之分析中，面對面孔之超越性而有之感受，嚴格而言，都仍非人性之感受。這樣的感受，仍是超越向度的。我們只能說，當維根斯坦或語言分析哲學否定有所謂「心」時，這正因為，在這一西方傳統中，心始終是一超越體，非真實人性的。否定心，也只是否定此心之超越性而已。當然，這樣的否定從西方傳統內部言，未必是合理的，因在西方傳統中之超越體，都以其直接或間接方式現實真實地實現，單純在哲學思想中之超越體，仍是作為這樣的超越世界或其觀法之一環而存在，因而不能只是視之為語言問題，或視之為只是語言問題，仍是無濟於事的。從這簡略之回顧中，我們清楚看到，無論人是從一正面抑負面而言¹，無論超越性是從一正面抑從一負面角度而觀²，人始終只是作為一超越向度而分析，非作為人性之人而分析。故當我們說，西方思想從來只否定人性時，這一否定，並非面對這一人性作為對象而作之否定，而是根本上看不到人性時對人性之一種否定。在西方中之人性與人，始終只是超越的，非人性的。正因如此，在西方對人性之否定中，所否定的人性，仍然只是一種經驗感性

¹ 人之正面與負面，即本體義之人與經驗中之人這人之兩面。但無論是那一面，仍非從真實人性而言者。作為對反超驗而言之經驗，其向度仍是超越性的，一體之反面而已。

² 即本體義之超越性與現實義之超越性。現實義之超越性，如馬克思中之資本，如尼采中之基督宗教或宗教下之人，如佛洛伊德中之超自我，甚或如海德格中之世界存有。

中的人，一種偶然的、無必然性的，一種失落於對象內的人，無論此時之對象是人抑是物，甚或是神靈。這種無自身之人之現實性，在西方中，即人性。¹從這點言，人性在西方中往往只從被動性言，從人之失落於其對象與世界中之被動性言。把人性與其奴隸狀態對等起來，無論此奴役性格是從人受制於其激情情緒，或受制於盲目之超越對象，甚或只是受制於存在之現實，人這人性，都只是奴役性的。也正因人這奴役性即人性本身，故從統治言，一切統治也只能如牧者與其羊群那樣，只能是對奴隸之統治而已。

在古代中國中有關人性之看法完全不是這樣的。一方面，人不作為超越者而被分析，而另一方面，人及其人性，正是從對反一切超越性時之「人心」而言的。中國古代從不把「心」視為如超越的靈魂或主體意識而分析，從不把心駕高於人性之上，或遠去人性之事實而言。孟子所言之「心」，甚至非西方道德行為所由根據時之「良心」。無論心靈抑良心，在西方中，都是一廣義而言的能力而已²，非如在中國，心因是人之心，故仍是活的，在發展中的³，其是非對錯是複雜的，非單純的，隨著其所面對之人之真偽而變化的⁴，非只針對自身行為之對當性而言而已。當西方思

¹ 西方所言之人性，只是從人在現實存在中其欲望這方面言的，而我們一直強調，人性只從人之面對人始有的。在西方，直至萊維納斯始能分辨這兩者。不過，可惜的是，在萊維納斯中，縱然在人面對人中，所對仍只是一超越性之他人而已，非人性。

² 即人對其行為判定其是非時之一種能力。

³ 如孟子便言心之四端，即心在未發展前之狀態。

⁴ 萊維納斯在西方中首次知道，良心應從人面對人言。見 Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001 一書中 La philosophie et l'idée de l'infini 一文之第六節：L'idée de l'infini et la conscience morale。不過，萊維納斯所言的，仍只是良心而已，仍只是一種絕對性的對錯之心而已，非見人心在人面前可有之變化，及如此變化之人性真實。

想假定有這樣的良心時，表面上好像是為了解釋人之所以可能善，但其實，正因西方思想不肯定或不承認人性之真實，故始有這一必須。而良心之所以為良心，因再不能是取決於人性本身，否則便不能為道德價值之最終依據，故在良心之上，是始終有著決定性之原則的，即那使良心成為良心之超越原則。這，或在神之法律上，或在理性對自身頒佈之命令上。這原則之超越性，正構成良心作為是非善惡之判準時之絕對性。中國所言之心並非這樣。心無論是多麼根本與重要，這始終只是人心而已，因而從來非絕對的。除了作為人性之心外，也是沒有任何其他原則支配的。¹人之心正是在人與人之間，在人與人之間既主動又被動或反應性的。當孔子說，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」²時，當上位者只以刑政這非人性之道對待人民百姓時，此時人民心之「無恥」，實即一種再無良心。然縱然再無良心，這仍非人民百姓心之不善，而反而是，這時正由於人民百姓之心是一人性之心，故如此。人性之心，是建立在人與人之間的，非獨立有其絕對的及超越性的原則的。但雖然沒有像良心如此之絕對性，但其基本仍是人性地善的，只在人與人之間而有所改變與不真實而已。中國傳統之所以不重視如良心這樣的能力，因本不重視單個孤立行為為本身之對與錯，甚至不重視單個孤立事情本身之對與錯，而或是重

¹ 良心之建立在其他原則之上，由於這些原則往往是超越性的，致使良心也是超越性的。即在自然欲望與行為兩者之間之一種超越原則與判別行動。盧梭甚至說：「良心！良心！這神性本能，（…），這有關善與惡永不錯誤的裁判，它使人與神相像；」
“Conscience, conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu;” Rousseau, *Émile IV, Oeuvres complètes*, Tome IV, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, p.600. 良心在西方始終是超越地神性的，非人性的。

² 《論語·為政》。

視其事情與作為之全部面相，甚或只重視其人自身之究竟怎樣。故孔子始說：「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉！人焉廋哉！」¹對人之明白，除了對其私下之自己實是怎樣而窺見外²，其他，便應從其在事情中所用之方法手段、其理由與原因，及其所希望達至怎樣的程度這些事情與行為背後之方面而理解，換言之，是從對人之理解而非只從其行為或事情本身而觀。因而，非只在良心上，而更具體及更內在地，在人心之究竟上。正因為人有心，故上位者在從政時，必須先從人民百姓之心而考慮，必須從使對方心悅誠服而作，非能如法制那樣，只針對行為而立法。外在之法律與內在之良心，都是一體之兩面而已，都針對行為而已，非針對人心而言的。³而從人心而言之對與錯，則是極為複雜的。人需要從道理而非能只從法律規範之對與錯而行，其原因也在此。孟子在〈公孫丑〉一篇中對人心所作之分析，正是人心這種複雜的面相。這時之人心，甚至可以是不真實而偽的。孟子在〈公孫丑〉中之分析簡略如下：

1. 人（民）心之所悅（上 1，3，5）與人心之所惡：如侮辱（上 4），人心之所不忍人（上 6），人心之所恥（為役）（上 7）
2. 人心之謙卑無我（上 8）與心之自大與自我（上 9）
3. 人心之對人：人心之和順（下 1）、心對人之尊重與不

《論語·為政》。

如孔子說：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」《論語·為政》。

法律制度不單只無視於人心之真實，甚至，一切在制度性下之行為與作為，都不能是出自人心，因而無法有人性之真實，換言之，是無法有真實性的。人類制度性之超越存在，始終無法帶給人類任何真實性的。

- 尊重（下 2）、與人心之自己：人心之不被收買（戒心）
（下 3）、人心之自省其過（下 4）
4. 人心之私仍有其正面處（下 7）與人心之私相授受（下 8）
 5. 心之真與偽（下 9）
 6. 心之所欲（壟斷）（下 10）
 7. 心之誠與偽（下 11）
 8. 心之期盼（下 12）與無怨（下 13）、心之志願（下 14）

那麼，若人心確實如孟子所言那樣，不單只有種種面相，甚至有虛假性之可能，這是否說，若從人心這樣的角度切入，是不可能對錯之判斷？是否正因這樣的原因，故西方始從法律與良心之對錯著手，放棄從人心而言之對錯可能？中國古代之看法並非如此。人心雖然有很多面相，但總的來說，主要仍只有兩面，作為欲望而言之心，與作為人性而言之心。¹作為欲望而言之心，主要是在人心面對存在事物時之心言，而人性之心，則在這存在事物欲望外，人單純從面對人時其心人性之一面言。心之道理性與真實性，是立在這單純面對人時其人性之一面言的。因而人心之真與偽，實仍非一偶然或任意之事，關鍵只在，此人心是否單純從其面對人時之人性言而已。若是，此時之心，自然是對道理之應然有所明白的。就算有所誤會，始終是有其正道之可能的。若不能，這只是因此心已過於物化地欲望，從物及從欲望考慮一

¹ 當孔子說：「七十而從心所欲，不踰矩」（《論語·為政》）時，這「心」與「欲」之一體結合，所反映的，正是兩者本來之分離。這心與欲之分離，正為自十五至六十之生命努力之真實方向，使本然分離之心與欲，能達成一致而不踰矩。「志于學」、「立」、「不惑」、「知天命」、「耳順」等，故屬心一面之努力，而這樣的努力，正是相對於生命歷程中之種種欲望階段而言的。

切，故始失去其單純於對人時人性之心之正而已。故人並非沒有人性之心，人性之心亦非一無道之心，全部關鍵，只在人心是否能回復其人性而已，不再隨著自我欲望與物欲之心而行事而已。若只有這樣欲望之心，法律便為理所當然者。而從人性而言，人心自會依道而行，因道此時也只人之道而已，均是人心本然明白者。對這人性之心之擴充，即仁義禮智其人性之道之展現。不過，無論如何，人心之存在，已清楚說明了人本身並非一超越之存有者，也不需要任何超越之原則作為其對錯之判準。人心是不能以任何超越性之事物對待的，因無論這些超越事物為何，人是不會由這樣的超越事物而致為人的。就算所面對者為神靈，人仍是不會因此而致為人的。而反而若從超越性之角度而觀，人類永只能為奴性而已。在這作為超越地奴性之人，與作為單純人性之人，西方選擇前者而對人其人性予以否定，而唯中國古代傳統，始見人性之美與真實，並對人性而非超越性予以肯定。人若不面對自身作為人，是不可能人性的。任何超越性都不可能使人成為人性的。

以上為中國古代傳統對存在中之超越性、存有真理之超越性，及人自身之超越性之人性回答。

當代形上學評述：形上學之未來

在結束這西方形上學之討論前，我們最後處理一問題，即這西方形上學傳統，在未來有怎樣的可能方向？我們藉這問題，順帶對當代形上學作一評述。

形上學這樣的思惟，因從不扣緊人性這唯一真實性之本，故是有著無窮無盡變化可能的。我們在這裡並非試圖作任何預測，

而只是從我們之時代反省形上學未來之方向而已。

海德格：作為「存有」之世界存在之超越性

有關世界問題，在西方，除古希臘外，我們說過，西方思想都對世界予以否定，或視之為負面的一種存有或存在狀態。¹不過，這對世界之否定仍是有著兩種不同的形態：或是因世界之世俗性而否定²，或是因世界之理性與形上性之虛假性而對世界予以否定。前一種對世界之否定是較為傳統的，而後一種對世界之否定則是近代或當代的，即自馬克思之後的。³但無論是那一種對世界之否定，都基本上是由於世界之假像性而致。這假像性，在前一種，是作為對反理性之形上性而言的，而在後一種，則直接是從這理性形上性本身之假像性而言的。那麼，這對世界其假像性之批判，其目的何在？我們說過，對世界這樣的否定，不可能是為了返回人類其人性之真實。若不是如此，那在西方歷史中這對世界之批判，其真正目的何在？讓我們舉柏拉圖為例。當柏拉圖否定這眼前之感官世界時，他所欲建立的，是理形之知性世界。但什麼是這理形之知性界？這其實仍然是物體世界而已，只不過並非以感性而是以知性這一形態呈現而已。換言之，對世界之否定，在哲學史中，也只是為成就一更高意義之世界而已，非真對

¹ 萊布尼茲雖然視我們眼前這世界為一切可能世界中之最完美世界，因除作為可能世界外，唯這世界亦是神所實在地創造的，非只是概念上可能而已。不過，萊布尼茲之所以肯定世界之為最完美，並非由世界本身，而是由於這是神唯一創造之世界。故仍不能說，萊布尼茲對世界本身是肯定的。同樣，在黑格爾中，固然凡存在即合理，但此現象之存有，只是純由否定及由否定之否定所形成，故仍不能說，世界存有在黑格爾中是純然正面地肯定的。

² 這時之世俗性，是對反理性之超越性而言的。因而如柏拉圖之視世界只為感性映象這樣的存有時，世界仍是因其世俗性而被否定的。

³ 或應說為是自盧梭之後，因盧梭是對人類這理性文明批判之第一人。

世界之徹底摒棄。這否定，因而也只是一種黑格爾義之「揚棄」，非完全的否定。故當馬克思批判資本主義這樣的世界或生產方式時，他只是為成就另一種經濟世界或生產方式，非對經濟世界本身有所完全摒棄的。對世界之任何否定，因而也只是為了引入世界其更高之存在模式，從來非為了對世界真有所否定或質疑的。

於此我們明白海德格對形上學或對柏拉圖之批判。因像在柏拉圖之理形這樣的存有真實中，存有對存在者¹之超越，非真的遠去存在者，非真的遠去現實世界而形上，這形上界之存有真實，理形這些存有真實，也只是現實實物之形上化而已，存有也只是存在物之存有化而已，存有也只是現實存在之延伸而已，非真實的存有自身。換言之，形上學從來並非真正形上的，因其內容，也只是現實世界之內容之延伸而已，仍是世界性質的，非與世界無關的。海德格在〈時間與存有〉一文之開首說：「對有關存有之思，而不再回顧於一從存在者對存有之建基，對這樣的一種探索，是有必須略作說明的。不再透過存在者而對存有之思這樣的探索是必須的，因否則，在我看來，再沒有任何可能從其自身地觀見存有——那今天圍繞著地球而存在（ist）的東西的存有，更不用說能充份確定人與那一直被稱為「存有」者之關係了。」²對海德格言，問題是如何成就一以存有自身為本而非以存有物為本之存有論？過去的一切存有論，雖然表面上在言存有而非言存有物，然其實都只是存有物或存在物之存有論，都只是基於存有物而始有，非由存有本身而有，非存有本身之存有論。這所謂基於存在

在柏拉圖中即眼前世界之感性物體。

〈時間與存有〉。Heidegger, *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

者而言之存有論，更直接言，其實也只是「物」模態之存有論，一以物之存有這樣的模式而思之存有，非從存有本身而思者。從海德格上引之引言中，更清楚可看到，海德格甚至明白，這傳統形上學「物」之存有論，實並非從人對存有之提問這關係而進入的。¹傳統存有論及其對存有之看法，其限制甚至錯誤在此。當然，離開存在者而直接對存有本身提問，這樣的提問法必然遇到一極為困難之問題，即對我們人類而言，存在的一切，都只能是這「神·人·物世界」這樣的存在者而已；是再不可能有任何與此無關之事物之可能的。除非真有可能離開一切存在者而思存有，否則海德格之問題是不能成立的。怎樣始能離開存有物而思存有？這時之存有是什麼？²這樣的思惟其意義在那裡？

在《存有與時間》這前期中，海德格是清楚知道，存有是不能單純在其自身而提問的。有關存有之提問，仍必須扣緊存在者而言。但問題是，存在者是不必如傳統形上學所以為，都只是物樣態之存在者。存有是無必須只是物之存有，在這之外，仍是有人之存在及其存有的。關鍵只在於，這裡所謂之「人」，是再非物意義下之人，非物意義下之存在者。物意義下之存在者，雖然有存有作為其本質，但這樣的存在者，是不會向存有提問的。若人也只如一切事物那樣，作為存在者只存在而不向存有提問，那會提問存有這樣的存在者，再不能單純稱為人，因人也可只是一如其他存在者那樣，不會向存有提問。向存有提問者，海德格稱為「此在」(Dasein)，因在其身上，透過其對存有自身之提問，存

¹ 這句說話有兩意思：一為指人從沒有直接對「存有」提問，另一為指人從沒有從「人對存有之提問」這樣的角度探討存有論。兩意思都是海德格的。亦其在存有論之提問法上之創新。

² 若我們暫時不以「是什麼」這樣的述語視為指認存在物之述語。

有始可能展現出來。換言之，海德格雖然前所未有地直接提出存有自身之問題，試圖不再從存在者之存有而思存有，但明顯完全脫離了存在者，人類思想是再無其對象之可能的。海德格故仍是返回存在者身上，差別只在於，海德格所選之存在者，為那會向存有提問之存在者，因而透過這樣的存在者，間接地，仍是可碰觸到那遠去一般存在者之存有時之存有自身，因在這樣的存在者（「此在」）身上，是可直接提問存有自身的。存有自身，只透過這提問存有自身之存在者（「此在」）始顯露，除此之外，是再無所謂存有之自身，因存在的，也只是如一般事物般之存在者而已，存有若有的話，也只是這樣的存在者之存有而已，非存有自身。海德格這前期之做法，因而始於對這提問存有自身問題之「此在」之分析，因唯有這樣，才能有可能碰觸到存有本身。

雖然已是對「此在」之分析，但這分析所揭示的，盡其可能，仍只是從「此在」這一存有者¹，反觀一切其他一般存在者而已。即從「此在」之存有，反觀一切存在者義之存有而已。這雖然嚴格言仍未算直接對存有本身之思，但相對於傳統形上學言，實已跨出一大步了。從「此在」而言之存有，即「存在」或「存在性」。²這時之存在，是從「此在」而言之存在，非從一般存在者言之存在。傳統把存在只視為存在者之存在，與存在者其存有³之向度一

¹ 在海德格這部份中，我們暫以「存有者」一詞指認「此在」，而保留「存在者」一詞指認一切其他一般事物之作為存在者。

² 雖然海德格「存有」一詞之意思為「存在」，但我們仍保留「存有」一辭而不直接譯為「存在」，因雖然意思為「存在」，但若從西方形上學史或存有論史考慮，海德格始終是這歷史之一環而已，故仍應把這轉變視為「存有」意思上之轉變，如此仍應保留「存有」一辭。事實上，這亦是海德格保留用“Sein”而不用或不能用其他辭之原因。不能脫離此存有歷史而言故。

³ 如在物理時空中之存在。「物理」之時空，這是說，這時時空所代表之存在性，實已是存在者樣態的，是物體化的，是存在者其存有樣態之存在而已。

致時之存在，但這只是以存在者之存有作為導向而已，非從存有本身為導向的。海德格在《存有與時間》中所思的，正是這在存在者其存有外之存在性，「存在」或「此在」之「存有」之根本義。有關海德格怎樣分析「此在」，已為今人多說，我們在這裡故不再重複。我們只專注於討論這樣的分析在形上學史中之意義與後果。

縱然「此在」作為「此在」只是從其對存有之提問或作為存有之展現言¹，然很明顯，在海德格腦海中，仍是代入人及其世界的，因如我們說過，對我們人類言，是再沒有其他對象可作為思惟之對象了。因而「此在」對存有之思，也轉化為「此在」於其存在中對存在之理解（Verstehen）。²當海德格指出「此在」之本質即「在世界中之存有」時，單純從「此在」之作為對存有提問這一點言，即若單純從存有本身之思言，是不應及不可能有此結論的。我的意思是說，把「此在」視為「在世界中之存有」，這實已是對存有自身這問題之僭越，一種個人的代入而已。而這一代入，縱然所分析出來之世界面相已完全不同於傳統之世界面相，就算這一分析確實在相當程度上擺脫了傳統形上學物這存在者之主導地位，而似進入一以人為主的存活世界，但畢竟，這一代入只顯示，（若我們暫不執著存在者之意思的話），在存有與存在者兩者之間，實仍是存在者主導一切的。此時之存在者，固然已非傳統哲學「物」這一種存在者，然「此在」與其世界，始終仍是我們這眼前現實的世界，是不能於此而直言即為存有自身的。撇開這僭越不談，對我們而言，問題當然不在是否應單純對存有自

¹ 稱為「此在」而非稱為「此在者」（Daseiendes），正是力圖去此「此在」之個體先在性，去一切存在者其個體自身之先在性。

² 理解並非只是對一對象之理解或認知，而是對作為存在之存有本身的，是存在性的，非對象的。

身這樣的形上對象提問，而是，海德格這樣以「此在」之存有者世界代入存有本身，意味著以下兩點錯誤：一、存有問題表面上更接近人性世界，使存有問題更形似真實問題。但事實上，這代入只在人性世界中更去除人性這一參照，而更以存有及「此在」為參照而已。若傳統形上學棄人性領域不顧，這人性世界之領域在海德格中雖然似是觸及了，但再已非以人性為名¹，非以人為名，而是以存有，以「此在」，及以「在世界中之存有」這樣錯誤的向度為參照。如是而人性世界不只被物世界對立地否定，而更被這一作為存在之存有世界所完全取代了。因而同時，存有問題不再是如傳統形上學那樣，明顯地錯誤或不足，而更是取代人性而真實的。存有論因而得到一更高及更真實之地位。而人其存在，也只有作為「此在」，在面對存有時始真實，再非單純作為人而真實。也因而若單純作為人時，這時之日常存在，從「此在」與存有這角度言時，反而是非真實的，非本真的存在。二、海德格雖然力圖擺脫傳統形上學，但其仍以存有為最終之思惟真實這一點，反映出什麼？原因在於，無論是存有抑存在者，這都是傳統形上學之對象。形上學之為形上學，正立在存有之超越性上。今海德格一方面自以為超越傳統形上學，但另一方面又仍以傳統形上學所由根據之存有為對象，這意味什麼？我們的意思是說，縱然海德格確實超越了從狹義言之傳統形上學，但他並沒有超越廣義言之形上學，那立在存有之超越性上之形上學。因而存有與存在者這樣的超越關係，或，存有仍是以一終極超越性這樣的一種價值確立自身，這仍然是海德格思想之格局。在現實存在之上，仍然存在著存有這樣的一種超越性之暴力。不單只在海德格中仍

亦非以人性為實。

保留存有之超越性，甚至傳統物與世界之地位，仍是存在價值之主要核心。前期仍由「在世界中之存有」主導著，而在後期¹，於天地神人²四者之間，維繫著一切者，仍為物。物之為物，雖已非物自身或對象，然仍然是使天地神人相互切近者，既聚集一切、承受著一切者。縱然物之為物其意義可有改變，然存有與存在者這一形上學關係，始終只能以物及世界存在³這樣的存有為終極模式與依據。這仍只能以物及世界存在為本之思惟，這仍對人類世界之日常性有所低貶之思惟，甚至，這仍只跟隨及助長當今世界之世界化這樣的思惟⁴，無論其表面多麼反形上學，始終，這明顯地，也就是形上學而已。我們不能不說，海德格所開放出來者，亦唯在「物」與「主體自我」這樣的存有姿態後，「世界」這一存有向度而已。而此時之世界，此時之在世界中，正是一種在世界中超越化之現實過程，「在世界中之『存有』」。一切存在者，只能是在世界中對“自身”之超越，而這「在」或「存在」之存有，這世界作為存有，始終是在一切存在者之上而超越的。若存在即存有，那在海德格中所成就的，也就是此存在或存活之超越性而已。⁵

從海德格中，我們可再次見到，形上學「思想與思存有之等同」這樣的論旨之出現。從巴門尼德首次以「…思想與（思）存

¹ 見如〈物〉一文。1950年於巴伐利亞藝術協會之演講。

² 海德格於此仍不願用「人」一詞，而用「終有一死者」（die Sterblichen）一詞。

³ 〈物〉一文之終句為：「只有那微漸地從世界而生者，始將有一天成為物。」（“Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.”）

⁴ 形上學從來是跟隨著並在理論思惟上助長著世界現實之改變的。形上學從來都只是世界存在之真理，非人其人性之真理。

⁵ 海德格所言之「在世界中之存有」之種種面相，如「此在」之種種現身情態（存在心情 Befindlichkeit）、事實性（Faktizität）、焦慮（Angst）、被拋狀態（Geworfenheit），甚至如煩（Sorge）及煩忙（Besorgen）、良心（Gewissen）等，都是世界化甚至超越化的存在向度而已，非人性的。

有，這是同一之事情」¹這客體對象方式提出後，在笛卡爾中轉化為主體性存有之「我思故我在」，今在海德格中，轉變為存在與對存在之理解（Verstehen）或展現（Erschlossenheit）乃同一之事這樣的論旨。確實，離開存在者而對存有本身之思，這樣的思，若可能的話，也很自然地轉化為對思存有者其思之思。思存有與對『思存有之思』之思²是同一之事。³思想與存有均轉化為存在本身，在存在中而展開。存在本身因而亦同是其真理（思）之展現。非先有存在，始後有思，而是，存在與思存在⁴，是同一之事。未來之形上學，將會以此為方向，即不再只是從超越體之形上性而思，而會力圖遠去存在者或存在物而思形上性。超越性將不會只落在具體事物身上，不再會扣緊具體事物與存在者，而反而是，存在者會從其非只作為存在者而越過其「體」這樣的向度前進。換言之，形上學將不再會從存在者之超越性而立論，而一方面會從指出存在者游離其自身時之超越性切入，而另一方面，超越性會直接作為存有體現，非作為存在者而體現。用一說法，超越性將會由名詞轉變為動詞，如由存有轉變為存在那樣。事實上，自我主體由笛卡爾之實體主體至康德之主體性這一演變本身就已在這樣的歷程中了。而當代福柯對權力之微分分析，見權力之非為一物，非如馬克思所仍認為，權力與力量為可擁有與奪取者，這樣的權力與力量概念，已非作為一具體之超越體而出現，而是直接作為在存在中之超越性而呈現。「存在」非存在者，存在中之超越性亦非存在者之超越性。在存在中，存在者瓦解其自身。

殘篇 3。

或對『思存有者』之思。

因而在《存有與時間》中，即為對「此在」之分析。因「此在」正是那思存有者。存在之真理性。

海德格所勾劃的，正是存在本身¹之超越性。甚至，是此人類現實存在之超越性。最低限度，在海德格中，即世界性這樣的存在之超越性。無論是世界抑是存在，若以一超越之姿態呈現的話，都只能是暴力的。原因也很簡單，因作為存有而非存在者，這存有之超越性，於其不再是根源或立足於存在者時，必然是對存在者有所否定與壓抑的。當海德格對立傳統形上學之存在者之形上學時，他沒有注意到，存在者本非一致之事物，既有人作為存在者，亦有物作為存在者。傳統形上學已錯誤地以物這存在者壓抑人本身，今海德格表面上似指出此傳統形上學之錯誤，並以存有獨立於物之存在者之外，但不知，這存有之獨立性或存在之超越性，同時亦對立了人之為存在者這一根本真實。作為存在者之人，除非面對存有，除非作為存有之真理體現，換言之，除非作為「此在」，否則是無以為真實的。人無法單純作為人而真實的。這對人作為存在者之否定，這存有之暴力，這存有對日常平凡性所施予之否定，是更甚於物對人之否定的。其層次更高故。我想，未來形上學，未來之世界，將會以這樣的方式而對人類及人性施予更嚴重及更難捉摸之暴力。以世界之名，化身為存在與存活之「存有之暴力」。除非人醒覺於存有之偽。……

並非完全沒有。

萊維納斯：「他者」之超越性

在西方形上學史中，萊維納斯是第一人明白形上學之暴力者。甚至不只如此，他更明白存在者與存有這兩者均是暴力性的。故無論是面對存在者抑面對存有，無論是形上學抑存有論，於其

¹ 存有本身而非存在者。因存有無本身，非一存在者，故存有即存在。

或以存有或以一絕對存在者統攝一切時，都是暴力性的。可惜的是，正由於萊維納斯明白形上學其暴力在統攝一切，故對他而言，唯反向地超越，走離一切統攝性時之超越性，始不再重蹈形上學暴力之覆轍。故如是而萊維納斯提出另一種形上學，那建立在超越性或無限¹上之形上學，而非那建基於存有與統攝性之形上學傳統。我想，在西方形上學傳統下，也只能有這樣的解決法。而之所以只能如此想，因從來沒有從人之立場而觀，而都是從存在之整體性而觀故。這是說，從存在之整體性而觀時，也只有兩種可能：或則統一一切，或則走離這樣的統一而求超越，除此兩種選擇外，是再無第三種可能了。換言之，若不把問題視為人與人之問題，而視為存有與思想真理性之問題，即視為事實必然如此之真實性問題²的話，如此是無以得出在這樣的回答外正確的答案與解答的。除非人性地明白人類存在，人性地面對人類問題，而再不依靠任何超越之觀點與觀法，否則，人類存在之問題，是無以真實地明白與解決的。萊維納斯之錯誤故仍在此，仍只是一形上學姿態而已。從萊維納斯這錯誤可以看到，對人類存在及對一切事情之觀法實可有兩種，一為人性地觀，單純人作為人地觀人類及其一切，另一即為超越地觀，從一存在之超越角度而觀一切。西方式的真理與理論，都是後一者。而這後一者，都只會置人類於被動與無奈之中，因超越性本從奪去一切人之主動性與其所有之力量而為超越故，如壟斷對個體之壓迫及其力量之閹割那樣。萊維納斯雖然力圖對反這樣的整體性，但他只看到超越性之一面，沒有同時看到超越性之另一面。舉例說，作為解釋「無限」

「無限」乃對反「整體」(Totalité)者。
這本身已是一超越之觀點。

一概念，萊維納斯很喜歡舉柏拉圖之「善」超越「存有」及笛卡爾「神」一意念之無限性超越「自我」這例子以說明。表面上，柏拉圖之「善」確實超越了「存有」，而笛卡爾「神」一意念之無限性亦超越了「自我」之封閉性，但萊維納斯忽略了一點，即柏拉圖之「善」，正是使存有之真理性及其具體存在可能者，即如太陽一樣，善照明了存有而使人對存有之知識可能者，善亦是造成存有在世界中之存在得以實現者。因此而善之超越性，其對存有之超越，也只是表面而已，這時之超越性，反而是支配一切，支配著存有之為存有之優越性，非對反或對立存有而言之超越性。同樣，在笛卡爾的例子中，神意念之無限性確實超越了自我，但非超越自我之封閉性，而是超越了自我之有限性，無限是相對於有限而言的，而正在這裡，反而可看到，無限之出現，正是使「有限者」之為「有限」者，無限非解放了有限者之有限性，而是對有限者其有限性進一步之確定。善對存有之超越，無限對有限之超越，一者更顯示超越性之絕對力量，而另一者則顯示了無限在有限之上時其無限性絕對之地位，即有限在無限前不可比擬之強弱之差異。這樣的差異，笛卡爾是十分清楚的，故除無限與有限這關係外，也同時形容這樣的關係為完美與不完美或完美與錯誤（缺陷）、甚至視為根源於存有與虛無這樣的形上等級之差異。在笛卡爾中，超越性並沒有使自我敞開而更肯定，反而使自我更形脆弱而已。¹那表面超越存有與自我時之超越性，若不單從超越這角度言，而是從作為整體性之超越性言，始終反面地認定，這人類世界與存在，只能是一整體性的存有，非敞開的。超越性作為對整體之超越，表面上是超越性而非整體性的，但作為一超越觀

¹ 見上有關笛卡爾《沉思集》之分析。

點而言時，超越性其實仍是整體性的，相對於整體而言故，非真實地使整體敞開而不再為整體故。若把萊維納斯這一錯誤放回其自身中言時，我們可舉以下兩問題為例以作討論：一為面對他者時之錯誤，另一為萊維納斯世界觀引發之問題。今簡述如下。

當萊維納斯在討論面對他者時，在他腦海中，固然指的是人與人之間之面對。但這人與人之間之面對面，也只是從人作為存在者這樣的事實而言而已，即當我面對一他者時，這他者是一作為存在者之他人而已，這他者作為我所面對者，乃是一作為一存在者而言的他人而已，但非作為一人性義言的人。在所面對的他人中，萊維納斯所看到的，非一作為人性義言的人，而是一「他者」。若作為人性義的他人，對萊維納斯言，這必然不再是一「他者」。在這點上，是十分清楚的。萊維納斯反覆強調，縱然所面對的是一他人，但這他人是作為一超越者而呈現的，甚至是神性的。也由於這樣的原因，對萊維納斯而言，神並非在人類世界之上，非在人類世界之外，若有宗教之可能，這只能是倫理的，神只在人中，在他人中，而非作為一在其自身而言之超越者。這些說法都不構成太大問題，但問題仍出自，這人所面對之他人，應究竟是什麼，應是怎樣的？當傳統把人視為一類本質時，這對人作為人之看法，固然是一存有對存在者之一種統攝與箝制，把人收攝在一本質與本性之下，破壞了人面對人這存在之根本事實，因而可說是存有之一種暴力。但在這裡必須小心注意，存有對存在者之統攝，無論以什麼名義，必然是一外在於存在者而有之一種統攝性，如法律權力與思想暴力對人之統攝那樣¹。也因為萊維納斯看到這存

¹ 這兩者往往是連結在一起的，即如思想說明人本性之惡，而法律始對人施以絕對之權力與壓迫。

有對人之外在統攝，故始從反面而言，以他人為他者而超越在一切統攝性之外。我們說，這樣的反應，這一把他人視為一超越者只是存有之統攝性之極端而已，作為極端，其太過實仍是重犯同一錯誤的。當萊維納斯因他人這一超越性而言人對他人之承擔（*responsabilité de l'autre*）時，這承擔明顯是不能無止盡地對方承擔的。傳統存有之超越於人面對人之上，正是為於這人與人之間，求一平衡點而言超越的。今在萊維納斯中，人仍是不可能無條件地對他人承擔，故萊維納斯以國家正為這人對他人承擔、其無限慷慨性之一種限度與制約。國家雖然不再是對人性本惡時法律之強迫性，但始終，國家仍是作為一第三者之姿態出現者，使人對他人之承擔不致於過度者。人由於不能忘記對此第三者之承擔，故不能對眼前他者盡其無條件之慷慨。而在這面對面外，這第三者使面對面轉化為「交換」（*l'échange*），而交換構成社會的連結。¹這「在我們之間」²或作為「我們」之第三者，其終極依據仍然是正義而已。而這正義，若我們沒有忘記，正是西方自始至今有關人類存在作為整體時之最高及唯一可能基礎。否則，若只從愛與仇恨而活，人類歷史之暴力是無終結之一日的。我們不能不說，萊維納斯這樣的結論，已顯其「他者之超越性」時之另一面了，雖然表面上作為他者是再無統攝性的，但一旦退下來不得不考慮這「在我們之間」之第三者之存在時，問題仍然回復一類似統攝性之超越性，再非如原初所以為之他者之超越性那樣。那麼，問題出在那裡？存有之無視於人面對人而超越這樣的

¹ 當然，國家與社會都可以敗壞。道德故正是對這機構性的國家之批判與改善，或其控制者。

² 見 *Entre Nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Editions Bernard Grasset et Fasquelle, 1991.

超越性固然錯誤，但以在人面對人作為一超越者時，這仍然是錯誤的，因在其間是再無相互之間之道¹可言，故最終只能引回國家之正義這樣的超越性作為解決。故唯有明白人面對人作為人性者時，始能既不無視於他人而存有地超越，亦不失去限度及人性之道而在面對時有所過份。人性正是此內在於人而調節其相互之間之真實者。既非外來而極權，又非無此內在共同性而致無法有一中道之狀態。過與不及之超越性，作為超越性故兩者仍是錯誤的，未及人性之中道故，未中於人（面對人）之真實故。無論是超越於人而言之超越性，抑人作為一超越者，二者從超越性而不從人性言，因而都是錯誤的，始終只是同一的（le Même）。²

除了在他者這問題上可引回一形上學之整體性外，在有關世界這樣的問題中亦然。萊維納斯對世界之為世界之看法，所引發之問題，在未來將會是嚴重的。我們說過，形上學從來都是對世

¹ 人性之道。

² 在 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 一書之“subjectivité et humanité”一節中，萊維納斯對比人性與他者性而這樣說：自黑格爾後，有關人之問題，已離開了意識與自我之優位性，已在意識與自我之後，呈現種種在意識與自我之後之真實，在黑格爾中即為絕對精神等內容，而在結構主義下即為種種在活生生的人背後如數學般之結構。意識與自我因而均被條件化，非源起的。萊維納斯對這有關人之看法之回答是，若從人之現實這角度而言，人確實可知這些分析那樣，是被條件化了的。正如精神分析學、社會學與政治學等所指出，人是無法有一單同一性的，是無以單一地述說人本身的。但若從他者而言人時，則再無這樣知識之需要，再無需求取人這一同一性，無需從人作為「類別」、作為「理性動物」、作為「自由意志」等等本質以述說人。就算沒有這樣有關人作為人之確定，作為他者時，他之被虐待，仍是我所必須負責與承擔的。因而正作為他者言，人始是再非疏離的。若仍只從人言人，從人與人之共同性言人，人類存在之困境是無以解決的。萊維納斯這樣的結論，清楚表明了他在人之作為人與作為「他者」這兩者之間之選擇，更顯示了「他者」這概念與人之無關係性。當然，若人性只作為一本質類別地理解，而非從人面對人這關係中理解的話，萊維納斯之結論是正確的。但若如我們所指出，若只從他者而言人，這人性之限度問題，始終是無法解決的。這與他者之面對面，若非從人性之道言，就算是一承擔關係，仍無以正確而中道的。

界有所貶低的，就算在海德格中，縱然已返回於存在而言存有，但仍然是存在中區分本真與非本真之差異，因而仍是對日常生活這樣的的存在視為不真實的，由於遺忘存有（存在）故。世界之所以變得不能生活，事實上，一方面是由於這存有等級對世界之封閉，另一方面，則是由形上學所欲求之超越者所造成的。最低限度，這樣的超越體阻隔了人性之覺悟與努力。一旦形上體成為唯一價值時，世界是再不能人性地真實的。那麼，當萊維納斯看到形上學整體性對世界之低貶與封閉時，他自己怎樣看待世界？這相對於人作為他者時世界這另一面，在萊維納斯思想中是怎樣的？有關世界這一問題，在萊維納斯中有兩種略為不同的看法，一在1947年《從存在至存在者》¹這階段，另一在1961年《整體與無限》這另一階段。在前一階段中，萊維納斯給予世界之作為世界，一完全正面及肯定的解釋²，而這是在西方哲學史中前所未有過的。而在後一階段中，雖然表面上萊維納斯對世界內容之解釋仍是援用著第一時期，但重心已轉向與他者之超越性相關之角度。在第一時期中，「生存是一種誠懇」³即其主要結論。而在第二時期中，有關世界或生存之主題，我們歸結如下幾個判斷：「對生存之愛並非對存在（存有）之愛，而是對存在幸福之愛。一熱愛的生存，這即對生存之享樂本身，一種滿足（…）」⁴，「生存即感受與情感。生存，這即對生存之享樂。之所以有對生存之失望

¹ *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1986.

² 這點明顯是對反海德格而有的。

³ “Vivre est une sincérité.”見 *De l'existence à l'existant*, 「世界」(le Monde) 一節。

⁴ “L'amour de la vie n'aime pas l'être, mais le bonheur d'être. La vie aimée - c'est la jouissance même de la vie, le contentement (…)” p.118, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, la Haye, Netherlands, 1971.

這樣的意思，因生存原本地即幸福。」¹「正因生存即幸福，故生存是個人的。」²「能成為我，這時之存在方式，即已超越存在（存有）而在幸福中。對這我而言，生存既非對立或表象某物，亦非使用或向往某物，而是對它之享樂。」³在這第二時期中，因他者構成主要之主題核心，故萊維納斯對世界存在之分析，主要也是從這他者之角度而觀，換言之，見世界存在之自我性，這相對於他者而言之自我性。亦由於存在（生存）是自我地內在的，故始有他者這外在性或超越性作為其相對面。存在之自我性或內在性，本於分離（séparation）。就連生存與生活，也是基於分離而致的。這在生存與生活中之分離，見於《整體與無限》中之第二部份：「內在性與經濟」。對萊維納斯而言，世界事物主要並非如海德格所以為，是由工具構成，而是由食物（nourriture）構成。使用性這一模態故非根本的，享受或享樂（jouissance）始是根本性的。這使生命再生之食物，是他者之轉化為同一者之過程。在這享受過程中，他者成為我的力量與生命，而我亦於此成為我（moi）。這從幸福與享受而言的我⁴，是直在生存與生活中分離的。存在中之一切，身體與感受（感性）、居所與擁有、勞動與意識，這一切，在生存中，都是我本身中的，成就我之分離性與獨立性的。生存中之我性，這我性之內在性，因而相對於他者而

¹ “La vie est affectivité et sentiment. Vivre, c’est jouir de la vie. Désespérer de la vie n’a de sens que parce que la vie est, originellement, bonheur.” p.87, *ibid.*

² “Et parce que la vie est bonheur, elle est personnelle.” p.88, *ibid.*

³ “Être moi, c’est exister de telle manière qu’on soit déjà au delà de l’être dans le bonheur. Pour le moi être ne signifie ni s’opposer, ni se représenter quelque chose, ni se servir de quelque chose, ni aspirer à quelque chose, mais en jouir.” p.92, *ibid.*

⁴ 存在非必然幸福與享受的。但就算有所缺乏與不幸，這仍是在一對幸福與享受有所認識的存在者中，只是在幸福中始有所不幸，及在享受中始有所缺乏。存在作為存在本身，故先是幸福與享受性，非不幸與缺乏的。

言必需的。自我性、享樂與感性，及一切內在性之向度，那使分離可能之向度，是作為他者之他人所必需的，因只有從一分離開之存在者，始有他者之可能。只有在自我之完全內在性中，只有當自我完全把自身關閉起來，才真有他者這一呈現之可能。而他者之出現，意味著我把我的內在性敞開，把我家之門打開而迎接這他者，並非只視他者為外於我，而更是視他者為在我之上，因而再不受到自我同一性所統攝或毀滅。這自上而來之他者，這對自我封閉性有所質疑之他者，透過面孔與語言而出現。而在語言中這他者之高度性，即教導（*enseignement*）。教導意指外在性之無限性。在這與他者之語言中，再沒有任何否定性，因在這樣的關係中，同一者再非只是同一者，而是一與他者相關連時之同一者。道德故非自我這同一者之事，而是這質疑自我單純之同一性之事，對自我本身之質疑。這與他者之關係，非在世界之外發生。與他者之面對面，是在家中，或在經濟生活中。此時，自我仍可閉塞其門，拒絕一切超越性，分離地把自身封閉在自我主義之內。如是而顯出，與他者之關係，正是那使那單純被擁有之世界成為問題者。他者正使世界之封閉性不能者。而所謂超越，實即向他者述說世界，與他者進入共同之世界，由於給予與餽贈，非由於佔有與擁有。如是而與他者在共同之世界中。語言因而把本只是我的世界與他人分享而共同，而自我對封閉世界之超越，並非只是對他者之觀望，而是在世界中之原始給予，一種原始之分享。超越性及他者之超越性，因而是世界中，在這本為自我內在地擁有之世界中。從這簡短之說明中可見，世界對萊維納斯而言仍先是自我地封閉性的，如家之分離與內在那樣。雖然他者與超越性均只在世界中發生，但始終，這並非世界本身，並非世界之存

在本身。這後者，只是基於分離而有之一種內在性而已，其本質是享受與自我的，非他者的。儘管萊維納斯對世界之為世界其本身之內容沒有低貶與否定，然在這第二階段中，世界仍只是相對於他者與超越性而言為封閉地分離而已，非單純正面的。世界之單純正面性，反而只在第一階段時始見。在《從存在至存在者》一書中，萊維納斯雖然仍然以食物為世界之本質，但因此時沒有把世界直接關連於他者而言，故世界沒有從自我性而分析。在世界中之存在，這只是與事物關連之存在，非對存在本身之關懷。在世界中，我只欲望而已。而這時之欲望，萊維納斯指出，是極為誠懇的。在生存之欲望中，對象即一切了。甚至，人並非為生存而進食，人因饑餓而食而已。而在世界中之意識，也同樣是誠懇的。因而在世界中之意識，嚴格言，是沒有所謂潛意識的。雖然世界事物是為我而存在，雖然世界作為世界即此向我之給予，但因他人也只是一在世界中者，與我一樣環繞在事物間，相互都以特殊形式而出現，都各代表著不同形式，而非作為超越者而呈現，故都是共同的。世界這一平凡性與單純滿足性，揭示世界本身之非形上的。若試圖對世界本身作種種形上陳述與說明，若試圖探究世界之存有，這已再非在世界中，非世界本身之生存了。因而海德格之把存在者從屬於存有之下，這非世界本身之舉。萊維納斯於區分世界與存在自身時，實見世俗世界之自足，這平凡存在其誠懇之真實。在這點上，除萊維納斯這時期有所明白外，其餘一切西方思想都無法有這樣的理解。像海德格從工具性理解世界，這已是對世界其存在之誠懇有所不明了。一切欲望之對象，本身都已是目的，非手段或工具。這樣的世界，不單只沒有所謂沉淪，它甚至有其自身之和諧，有其自身脫離無以名狀之存有時

之正面性。稱世界為非本真的，因而只是無視於世界存在之誠懇。在這一時期中，萊維納斯甚至說，這在世界中之自我，本身已具有一內在與一外在之差別，非如後來那樣是由於他者與超越性，而是單純由於有事物之存在。這些事物，是為某人而存在，因而已直指向著其內在性而給予，就如同一切意義均指向著內在性那樣。在世界中之理解（光），因而既是在世界中，亦是使我們能暫時遠去世界之事物，使我們能外於世界事物，外於歷史，使我得以無窮後退，既使我欲求世界，又使我得以遠去存在而具有自由這樣的假像。

假若在《整體與無限》中有關世界之描述是為對向著他者之超越性而言，那在《從存在至存在者》這有關世界之描述中，其表面之前所未有之正面性，實仍是為了對向著存在之無可名狀之「有」（il y a）而言者。這如黑夜般無以名狀之「有」，這無名之存在性，是超越的，相對於世界而言為超越的。若無論他者抑「有」（il y a）相對於世界而言均是超越的話，這樣的超越性與傳統形上學存有對世界之超越有何差異？這正是我們所欲說明的重點。傳統形上學對世界之低貶與超越，是存有對存在者之超越，縱然是超越與低貶，基本上仍然是出於同一性的，存有與存在者同一故。因而無論這超越如何，超越與被超越者始終仍同一。換言之，無論形上學多麼形上，多麼遠去世界，始終，其基礎仍在世界內。從海德格之試圖分離存有與存在者這一舉動而言，實已顯示了未來形上學之方向，就算這方向並沒有在海德格中達成。這一方向，簡言之，即給予形上者從內容言其完全獨立性，從內容言完全獨立於世界內容之外，完全與世界無關，再不立於世界事物之上。若海德格存有與存在者之分離由於仍由「存有」一概念所維繫著，

故無法達成這樣的方向，在萊維納斯中則不同。當萊維納斯首次遠去「存有」之超越性而言他者之超越性時，此時之他者，作為他者，正可與存在者之存有再無關連。而這樣的無關，正是使萊維納斯能正面地述說世界之原因。他者與世界再非存有與存在者這樣的關係故。這還原世界之光明正面，甚至其平凡與日常性之誠懇與真實，表面上是一好事，除非這是出於對一切超越性其錯誤之自覺。但實不然。在萊維納斯中我們可看到，世間存在之正面性，只是由於與他者之超越性從內容言再無關係者，因而再不受到超越性而有所壓抑與否定。但這同時代表，形上學之超越性，這作為他者而非作為存有而言之超越性，從今以後，可完全與世界再無關係。正如萊維納斯於人中所見唯他者而已，非這亦非那。假若西方對形上之欲求是無所終止的話，從他者這樣的超越性，超越者再沒有任何同一性之羈絆，而可從此遠離世界，無窮無盡地變形，塑造著更不可思議之未來。不再只是同一地形上，而是異他地形上。這樣的未來世界可不再受著物而羈絆，可以不受著任何存在者之內容而言超越，如此之他者之未來，是不可思議地恐怖的。這恐怖性，在萊維納斯之「有」(il y a)中已隱約地浮現。雖然這樣的未來形上學並非在萊維納斯中所言，但我們不得不說，已潛伏在其他者之思想中。因他者，這是絕對地他者的，是絕對地無限的。在《從存在至存在者》一書中，繼「世界」這部份後，萊維納斯命名其接續之部份為「沒有世界之存在」(Existence sans Monde)，這樣的命名，已顯示一切了。德里達在〈有關在哲學中曾經採用的末世語調〉¹一文最末說：「終結臨近了，再沒有

“D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”，見《人之終結（目的）》*Les fins de l’homme*, colloque de Cerisy, Galilée, Paris, 1981.

時間述說末世之真理了。但你可能仍會堅持而問，仍能作什麼呢？當人剛對你說，末世在此，現在，去吧，來吧時，他是為何終極（fins¹）而言這些呢？我對你（解釋）說，一切已完結了，這就是所來臨或發生的。」²

那麼，未來之形上學將會是怎樣的？若形上學在過去歷史中經歷了兩個時期，一為基於世界而有之超越本體之形上學，另一為返回現象世界中之現實體之形上學，那麼，未來之形上學方向將會為，重新遠離現象世界而言超越性，唯這時之超越性，再不立於世界事物上，而是純然超越性的，與世界存有物再無直接連繫的。沒有世界之存有，或沒有世界之他者，這在末世學基礎上之形上學，這非為世界而有之存有與他者，將會是未來形上學之方向。從這點言，世界之存有將會告終。過往之形上學，那建立在世界之上之本體，及那在世界現象內之超越體，都只是「世界」這一歷史階段之形上學而已。而未來的，將會是沒有世界的，不為世界所羈絆的，自由至不可思議的……。

結語

巴塔耶與形上學之反向與誤向

作為有關形上學這研究之結語，我想，對巴塔耶略作論述是最為恰當的。原因在於，巴塔耶一方面可說是對西方形上學之徹

¹ 目的、終結。

² “La fin approche, or il n'est plus temps de dire la vérité sur l'apocalypse. Mais que fait-on, insisterez-vous encore, à quelles fins veut-on en venir quand on vient vous dire, ici, maintenant, allons, viens, l'apocalypse, c'est fini, je te le dis, voilà ce qui arrive.”p.478, *Les fins de l'homme*.

底越度 (transgression)，但另一方面，又是在這樣的傳統內，對形上學及其超越性之完全繼承，這後一點，更使我們可清楚看到，西方形上學這一種思想形態，其究竟是怎樣的。

我們說過，形上學一直是以「世界」作為存有之根本事實而反省的。因而有關人類這更根本問題，始終是擺脫不離世界而論說，致使西方從來沒有正視人類及人性這根本真實，亦因而造成這西方思想根本之錯誤。雖然萊維納斯已轉向人，甚至轉向人之面對面，但這時所面對者，實仍非人，而是一超越的他者。唯巴塔耶不同。巴塔耶是在西方思想中唯一知把一切問題、一切人類及世界問題歸源於人類自身身上者，再不以人類之外之物質世界之必需性與理性為根本，亦不以在人類之上之任何真實性為本。能把一切單純歸源於人類自身，這是史無前例的。從這點言，巴塔耶已直指出形上學這一傳統之根本錯誤了。正因完全抽離於世界存有之必然性、抽離於人所不能擺佈的客觀性，故在巴塔耶中，世界亦史無前例地非理性。若我們回溯這非理性問題，我們可看到，在尼采中之酒神之非理性，從酒神與日神精神均只針對生命本能言，為在單純理性外之生命樣態，故此時之非理性，始終仍是生命地正面的。在佛洛伊德中，非理性問題明顯較尼采更為負面，因在佛洛伊德中決定性之根源對立，再非是日神與酒神這生命本能樣態，而是生命本能與死亡本能這一更深層之對立，此時之非理性，直落在死亡本能上，其結果顯明是更負面的，因一切生命現象，在佛洛伊德中，均只是向死的。縱然如此，這死亡本能之非理性，從死亡之對立生命或外於生命而言，始終仍非生命本身的，只是生命之事實而已，非生命本質之樣態。因而我們可說，在巴塔耶中所揭示之非理性，始是徹底地非理性的，這非理

性既是人類本性之非理性，亦直接落入人類一切生存活動中，形成在佔有（appropriation）活動¹外種種排泄（excrétion）現象。巴塔耶思想之切入點主要在禽獸與人類人性這轉變之間。而之所以以此為切入點，已顯示巴塔耶與西方形上學背道而馳之特色：不單只如尼采那樣只肯定人個體之君主性（la souveraineté），而是，在巴塔耶中，所肯定的，甚至直是人類現象中「人類自身」之君主性，而正是這樣的角度，使巴塔耶在西方思想傳統外，視人類之種種現象，為人類作為人類之獨立性所致。²我們說過，形上學有史以來之觀法都是世界存在決定著人類的，而這直至海德格仍無例外。唯在巴塔耶中，人類始是獨立的，而這是說，世界中之一切，都是由於人類的，非事物世界再有其自身任何意義之必然。在萊維納斯中，其他者之超越性只遠去世界，遠避於世界性，但仍未有對世界之瓦解。縱然可說指向另一種形上性，但始終沒有針對傳統義之世界而動搖之，沒有動搖傳統形上學所由之根基。故無論在那一哲學家身上³，都從未能視世界本身為非理性的，或視理性之現實性為非理性的。唯在巴塔耶中能，因世界中的一切，均人類自身之一切而已，而人類可以是非理性的。巴塔耶正是由於如此關注人類可有之獨立性，故由禽獸至人作為人這一轉變，這人作為人之「立」，自然成為巴塔耶思想之根本，而巴塔耶正是

¹ 佔有指一切在人類存在中，以有用性為原則所構成之活動與存在層面。日常生活與人類所謂理性存在基本上是基於這樣的原則而形成的。

² 也因為人類自身這一獨立性，故一切分科，再非由於對象本身之必然性，而只是作為人類種種活動而觀，只是由於人類的，非由於物對象之必然性的。就連藝術、宗教與經濟等，都無對象上之必然性，而都只是人類自身活動之結果，由於人類，非由於事物客觀之必然。這解消了一直以來科目知識客觀之必然性，一切回歸人類身上，亦引向「非知識」（non-savoir）之出現。

³ 就算是馬克思、尼采、佛洛伊德，或海德格均然。

以充足的人類學資料作為其立論之依據的。若如是，我們是很可以理解，為何「食、色」這人類性性之兩面，為巴塔耶所特殊地關注者。

人之所以為人，不可能在其知性或思惟能力上，甚至不可能在任何人之能力上，因能力是相對世界事物而言的，故非從嚴格義之人之自身或人之為人之人性言。若人之為人只能從本性而非從能力言，那也只有從食、色這人性之根本二面言而已。食與色（性欲）本為一切禽獸所共同具有者。故人之所以能為人，從人之獨立於世界能力言，也只有在食、色兩事上。巴塔耶之研究，故都集中在指出，這在人類中之食與色，非一般為求生存與繁殖時食、色之本能，食與色在人類中，所反映的，如色情之非繁殖那樣，或在生產外之消費（*consommation*）甚至耗費（*la dépense*）那樣，是人類非理性地超越於現實理性時之一面，而正在這樣的超越關係中，人顯示其為人，顯示其獨立性，甚至君主性。食與色作為領域，一者標示現實存在，另一者標示神聖存在。故巴塔耶所指出的，正是在人其現實性與其神聖超越性這兩極中，人這非理性本性所在。這樣的非理性，在巴塔耶眼中，即人性——人其君主性時之人性。食與色雖然指向現實世界與神聖世界，然始終仍為人性自身二元之兩面，單純是扣緊人或人本性而言的，非從世界存有之種種二元性而言。巴塔耶對人類作客觀分析時，故都環繞這兩面進行。在構成人類現實存在之「食」¹中，巴塔耶所揭示的，是人類在有用性外更根本的耗費與消盡（*la consommation*）這非理性或非“現實性”之事實，那對反一切有用性而言的君主性，非在生產與勞動積累中，而是在耗費與對財物之毀滅中。這

¹ 即一切經濟與政治社會等現實活動。

對物質世界之毀滅性，直拔去傳統形上學物質世界之優位性這一基石，而這是以人之名而達成的。巴塔耶之經濟學著述，故教人從現實性中見人類現實性之非現實性。同樣，在體現人類其超越性之「色」¹之現象中，巴塔耶指出色情是如何與宗教之神聖性、神秘性等結連在一起的，因而與對超越性之限制，種種禁忌、規範、戒律等之形成有著本然之關係，亦造成在色情中之越度（transgression）事實。這對一切禁制之越度，在色情中，即「直在死亡中對生命之讚頌」²。若在耗費與消盡中，物質世界被毀滅，那麼，在色情³中，人與人存在上之分離（discontinuité）亦得以超越，而成為連續一體者。這去人之個體性，即死亡。色情與一切神聖性，本然故與死亡是一體的。一切痛苦與恐懼所反映的，正是這一存有之分離狀態。而對一切固有形式之瓦解，即色情。⁴存在之連續性，因而是一種解救，一種救贖。人之為人之世界，因而都根源地在這樣的毀滅性中，在表面的理性現實性外，在生命中對死亡之讚頌。⁵於此我們必須分辨清楚，人之所以為人必然源起於對自然之否定，無論是透過勞動對外在自然世界之改變，抑透過亂倫禁忌對人其獸性之否定。但我們不應以為人性即只在言此。反而我們應如下理解：由對獸性而至之禁忌，如同有用性一樣，只為成就一俗世義之人性而已，非巴塔耶所言之人類。俗世

¹ 色或性欲，我們在討論佛洛伊德時已指出，其本質在個體之對其自身作為個體之超越，因而溶入對方之內而一體。

² “De l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort”. Bataille, *L'Érotisme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957, p.17.

³ 色情有三種形態：身體的色情（l'érotisme des corps）、心之色情（l'érotisme des coeurs = 戀愛），及神聖色情（l'érotisme sacré）。

⁴ “Ce qui est en jeu dans l'érotisme est toujours une dissolution des formes constituées.” Bataille, *L'Érotisme*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1957, p.25.

⁵ 或直在死亡中而對如此生命之讚頌。

（俗事物世界 *le monde profane*）是由有用性¹與禁忌構成。禁忌作為禁忌表面上是對人其獸性之禁止，但這其實只是初步或原始狀態時之禁忌而已，真正的禁忌，那持續地維護俗世存在者，一方面既由生產與有用性所致，但另一方面，實由對人類其超越的非理性之禁制所致：既對財物秩序之破壞之禁制，亦對種種色情之禁制，禁止那打破俗世存在中之分離狀態者。禁忌所對者，本然非在獸性而已，而是在一切超越性，對財物之消盡與對個體分離之突破與解體。禁忌本質上是神聖的，是宗教性的，是對向超越性的，是針對神聖的非理性的。正因如此，越度始體現人其真正本性，那在人類中無窮地超越時之人性本性。在這樣的本性中，人不再囿限於現實，而必然窮究一切可能性，包括那不可能之可能性。人類作為人類，必然突破其存在，突破一切俗事物世界存在，突破在世界中之人及人性，突破在物世界中之理性與人在物生存中之有用性。巴塔耶之突破傳統形上學，以人類之名而突破物世俗世界，由此而見人類前所未有之獨立性，是源起於這些原因的。

若巴塔耶由對財物之消盡及超越地越度的人類突破了傳統形上學所由建基之俗事物世界，同樣，形上學之為形上學所特殊形構之超越性，亦為巴塔耶所摒棄。形上學之為形上學，從內容言在物存在，而從形式言，則在超越性上。「物」世界之「超越性」或「形上性」，這“meta” - “physics”，即形上學。若由消盡與返回獨立的人性與人類而突破物世界，那巴塔耶怎樣突破形上學之超越性？這突破在內在性（*immanence*）或內在體驗

¹ 一切有用性必然相對於生產言。

(l'expérience intérieure) 上。若有關經濟學與色情史¹之研究基本上屬於前者，那在巴塔耶其他著述中，特別如在《無神學大全》計劃中，所嘗試的，則是對超越性之突破。有關「超越性」與「內在性」，巴塔耶在《論尼采》一書附錄五中作如下定義：

「V 無，超越性，內在性

我的方法有這樣的後果，長遠地言，只為一無法忍受的混亂（特別是對我自己言！）。若我能夠，我將盡力彌補……。但目前我想確定一些詞彙之意思。

無（le néant）對我而言即一存在者之邊界（la limite）。超過了（au-delà）這些確定的邊界——在時間與在空間中（之邊界），一存在者再不存在。這非存有（non-être）對我們而言是充滿意義的：我知道它能把我消滅。有邊界的存在者只是一特殊存在者，但存在者之整體（若我們理解為所有存在者之總體）存在嗎？

存在者之超越性（transcendance de l'être）基本上是這無（ce néant）。若它顯似在無之上（dans l'au-delà du néant），從某意義言如是無之給予（comme une donnée du néant），或如一超越我們的對象。

相反，若在一存在者身上我所掌握的為存在之擴延性（l'extension de l'existence）——而這首先是顯示在我之中

¹ 主要見於《被詛咒的部份：普遍經濟論嘗試》*La Part Maudite: Essai d'économie générale* 這一計劃。

的，這對象對我而言變為內在的（*immanent*）。

另一方面，一對象可以是主動的。一存在者（無論是否不真實，一個人，一個神，一個國家），當它威脅著其他存在者時，在它自身身上突顯出超越性這性格。對我來說，它的本質是從我邊界所界定出之虛無（*le néant*）所給出的。它的活動則界定其邊界。它是那以虛無之名義表露者；那使它能被感知到的名狀（*figure*）正是優越性（*la supériorité*）這樣的名狀。若我想取笑它，我必須取笑虛無。而相反，若我取笑虛無，我已取笑它了。笑是在內在性這一邊的，因虛無是笑之對象，但也正因如此它是毀滅之對象。

道德是超越的，當它號召存有之善（*en appelle au bien de l'être*），那建立在我們存在之虛無上（*édifié sur le néant de nôtre*）時之（存有之善）（如被視為神聖的人類，眾神或一神，國家）。

一頂點（*sommet*）的道德，若這可能的話，相反地要求：我對虛無有所取笑。但並非以優越性之名：若我因我祖國而被殺，我是朝著頂點的，但我永無法達至這頂點，因我已為我祖國之善而服務，而這是超過了我自身之虛無的（*l'au-delà de mon néant*）。一內在的道德則將要求，若可能的話，我無緣由地死去。以什麼名義作這樣的要求？沒有名義（*au nom de rien*）¹，這正是我應笑的！而我笑之：再無任何要求了！若人應因笑而死，這樣的道德將會是一不可抗

¹ “rien”與“néant”在巴塔耶中是有差異的。前者形容君主狀態，而後者仍是形上學之一種超越性。見 Bataille, *Oeuvres complètes* VIII, *La Souveraineté*, note p.259, Gallimard, Paris, 1976.

拒的笑之行動。」¹

巴塔耶在這幾段文字中所表達之意思，並非如表面那樣艱澀：我們作為存在者，由邊界而有限，亦只為特殊之存在者。在我們作為存在者之外，在我之外，即無。這在我作為存在者之外之無，雖作為虛無似無所意義，但實非如此，因我作為存在者始終是一種有，非無，因而無對我而言，正是我的對反，無甚至可消滅我作為存在者，因作為無即我之不再存在。如是而無對我而言其意義是重大的，無正相反一切有故，無正是我作為存在者之反面故。我作為有限或有邊界之存在者，因其有限性，雖可有內在性，但無超越性之可能。作為有限之存在者，這一切有限之存在者，因其有限性與具體特殊性故都非超越的，都無形上性之可能。巴塔耶甚至懷疑是否能有一包含一切有限存在者之總體，因這樣的總體，由其必須在我之外，在一切有限存在者之外，故實即無。所有的，也只是具體有限之存在者而已，在他們之外，即無而已。而形上學中具有真理性之存在者，若有的話，都非在邊界之內，都非如我那樣有限或有限定，而是在一切有限存在者之上或之外，即對我們作為有限存在者而言，這樣的形上事物，只在無中出現，其本即此在我之外之無。若它呈現為非無，即作為另一種存在者而在無之上，那這時這形上者，即超越者。這超越者如由無給出，因其本非在界限內，非特殊具體的。這樣的超越者，超越在我們之上，超越我們之一切有限性。相反，若一存在者其呈現只在我之內，其存在界限亦為我所掌握，如此這對對象對

¹ Bataille, *Oeuvres complètes* VI, *La Somme Athéologique*, tome 2, *Sur Nietzsche*, Appendice V, Gallimard, Paris, 1973, pp.203-204.

我而言即內在的。也因為內在對象，故非超越於我，其存在再非無，再非無限，再非那能消滅我者。

另一方面，若從存在者之活動或作用言，一切存在者或對象都可以是主動的，就算如超越事物（如神或國家）那樣不真實物，仍可以是主動的。一存在者若從活動言威脅著另一存在者之存在時，這樣的存在者，即超越的。威脅突顯超越性。這對我而言本只是虛無或由虛無所給出之超越者，正由於是無而非有界限之存在者，故作為無而為我們所感知之名狀，是其優越性這樣的名狀。若我試圖無視於這樣的超越者，若我試圖無視於其優越性，若我試圖取笑它，我只取笑虛無而已。但也相反地，當我取笑虛無時，當我似無所對象或非認真地取笑時，我實已取笑了一切這樣的超越者，因它們實只是無而已。¹笑是內在的，我而非對象的。笑並不以對象為對象，笑只以對象為虛無，如無視其存在，如其無所威脅而笑。雖如無對象地笑之，但此笑已置這對象於毀滅中，因笑也只以虛無為對象而已，非如工作與知識，是以對象確實為對象的。只有由於笑，超越者才化為無；只有由於笑，超越者才被毀滅。這些超越者，同樣也對我們施以毀滅。如道德，道德往往以善或一切存在者之最高善為名，要求存在者犧牲其自己，為了國家，為了人類，為了神。超越者是建築在有限存在者之毀滅上的，是建立在有限存在者之虛無身上的。但從存在者本身其存有之頂點而言，此時之道德，只要求其「有」，非要求其「無」或不存在，因而對一存在者言，其頂點必然對無而笑，對虛無取笑，對一切本自虛無之超越者取笑。這樣的笑，非因我優越，更非因

在巴塔耶中，笑如同狂喜、獻牲、色情、詩、醉、英雄主義等，為主體君主性耗費之形式之一。

我超越一切，非因我超越自身之有，非因我化自身為無而超越，非由於我為國家、為人類、為神而犧牲，而只是由於我有限而已，在這有限性中達至其頂點而已。而我知道，縱然這樣的笑會置我自身於死地，這內在道德仍要求我，若可能的話，無緣由地死去，非因任何名義而要求，非再超越地要求，而只是內在地，純然取笑地，如無要求地，內在而非超越地，在笑中與在生命中直至死亡，在死亡中而笑……。

在以上這一簡略之複述中，已揭示了全部巴塔耶有關內在體驗或內在性與超越性之關係了。巴塔耶是在西方思想傳統中，唯一深明西方文明¹所有之超越性這一事實者。唯巴塔耶再不探討這樣的超越性其源起與原因，而只是思如何面對而已。這應對有兩方面，一為理論上的，另一為實踐上的。²理論上的，即種種對人類自身現象君主性時刻或消盡耗費之行為之描述，以說明從大現象言，人類自身實是對自身世界中之超越性有所超越的。而從實踐上言時，則如在這裡所言之笑一樣，為人自己從內在體驗言，思想與心靈所有之越度。對我們而言，巴塔耶之不再探究這超越性之源起，與他未能真正擺脫西方形上學傳統有關。因在這樣的傳統內，在這樣以超越性為根本之傳統內，就算如巴塔耶那樣已發現及明白超越性之錯誤與虛假性，明白在超越性下人類之奴性，及明白人類此俗世存在之虛偽，超越性始終仍是超越性，故只能言怎樣面對，而不能遠去而有所返回。巴塔耶所言之內在性從方向上言，實已是中國世界所言之切近而平實之人性存在，那

¹ 對巴塔耶言是人類所有之超越性，非只是西方而已。

² 巴塔耶早年稱這二者為「理論異質學」與「實踐異質學」。

遠去超越性之人性存在。¹唯差別在於，巴塔耶之內在體驗或內在性仍只是相對於超越性而言，是對超越性之一種反應或回應，非有自身之真實，非人類存在平實之真實。因而實非在超越性之外，而只在其內或其下。²無法先於超越性而思，無法先於超越性而明白人類存在道理，無法在超越性外而明白超越性之非，反而把人類之一切只從超越性而見，只見為種種超越性之現象，如把人類之德行不從人類人性平實之真實性而觀，而只把一切德行只視為錯誤的道德超越性之結果，把人類可有之美與真實只視從超越性之錯誤而觀，這本身雖非一種超越性之暴力，但實仍是一種對超越性之延伸，一種對超越性之鞏固，一種非人性而是超越性之心向度，一種未盡思、未盡人性時之錯誤而已。當然較之直以超越性為真理者好多了，雖已美多了，然仍是未盡善的。讀巴塔耶對我而言有一種無言之親切感，但也伴隨著一種可惜之心情。若這樣真實的努力能更明白人性及人類平實存有之真實，若這樣的努力能切實地善，若這樣的努力能不慍不怨，更能單純在超越性外、無視於超越性地為人作為人而致力，這將多麼真實，多麼再無遺憾，多麼正面而積極，多麼光明而明白。面對超越性，中國傳統有兩種態度，或如莊子那樣，以如庖丁解牛那更高之神技化解，或如儒家傳統那樣，積極正面地致力建立人性平實之真實性，直從人之教導著手，不再理會或反應超越性本身。這兩種態度都較西方始終以超越性為超越性之反應法更佳，但始終是由於有人性平實之真實，並必以儒學之見人性之道為依歸。巴塔耶之兩種方

¹ 故對巴塔耶言，問題始終是，人如何再次成為人，成為君主而非奴性的人。

² 從內在性言則君主地在其上。

案，或對等於一般形上學而言「消盡」¹，或對等於特殊形上學而言「內在體驗」或「內在性」²，本身仍是一種存有論及一種神學，那以色情之連續性或死亡之連續性為存有之一種觀法，及那以主體自我之君主性這如神般之頂點為最高存在者，這兩種試圖對超越性之越度，始終仍只是超越的。巴塔耶所求，仍只為人類之超越性而已，一種超越的人類人性而已，那在一切物存在（俗世存在）之上及在超越之神靈（超越體）之上之人類自身之超越性而已，但這樣的超越性，是西方從來的，只變相地延伸著而已，非真有所洞破，更非真實地遠去。在巴塔耶這對西方傳統形上學之反向中，我們所見的，仍為形上學之取向而已，仍為形上學本身之誤向而已，辯証地對反而已。在西方傳統內，巴塔耶是極為誠懇的。在宗教與資本這超越權力之外，在這維繫著超越權力之物知識之外，巴塔耶如尼采一樣，始終期望人類自身有所改變。西方思想自盧梭、馬克思以降，如是而仍是誠懇的，最低限度，是誠實的。若巴塔耶能如孟子那樣，真正明白人心在食、色外之內在性，而非只求索一仍在人性之外之內在性，如此巴塔耶始將真正明白，人作為人，仍是有一種真實地人性的君主與自主性的。告子以性之食與色為人性，巴塔耶已知在這樣的食色中，消盡（耗費）與色情始是人性的，人之食色故非單純禽獸之食色。但孟子始見，在這樣單屬人食色之性外，更有人心真正自主之真實，而這是從更人性一面言的。惻隱是於所感中心人性之獨立，羞惡是於所愛中心人性之獨立，辭讓是於所欲中心人性之獨立，是非是於所知中心人性之獨立。這心之四面，不只高於食色，更獨立於一切

¹ 「“普遍”經濟論」，見於《被詛咒的部份》，亦對等理論異質學研究。

² 見於《無“神學”大全》，亦對等實踐異質學。

外在性，無論是如消盡抑越度之外在性。而此始是人，始是人真實之君主性。孔子同樣說：「吾未見好德如好色者也。」¹孔子用「好」字，正為顯示這人自主性之一面，而舉「德」與「色」對稱，因二者都是在超離現實生存必然性外，同屬存在之偶然或可能性²，屬人自身之時刻。差異只在，人由德行而成人，非由對比於獸性現實性之越度而負面地顯其超越義之“人性”（色情）。如同越度一樣，德行並非現實自然必然的，更不可能是從上而超越地規約的，而是唯一使人能更君主地人性的，使人更人性地君主的。再非離棄人性而外在，而直在人性內，在人之內。孔子之「我未見」是說，好色者處處可見，而好德者未見。在表面同是自主之好色（一切越度）與好德之間，從可見與未見之差異，明顯可見孰是真實地君主，孰是虛假地君主，孰是真實地內在，孰是虛假地內在。巴塔耶這形上學之反向，實仍只是形上地誤向而已。

這一有關形上學史之討論也應告一終結了。雖然我們沒有把全部形上學體系與思想各一分析，但從這大綱中，實已清楚可以看到，由形上學形成之超越性，如何造成今日人類之存在。形上學並非只是一特殊學問，而是人類存在之一種欲望與姿態，只不過由形上學家所具體地成形而已，甚至有時更只是由形上學家對這人類存在之超越性作表達與勾劃而已。但無論如何，從遠離人性與人道真實性這方面言，我們不得不說，這由超越性構成之人類思想與存在，並非真實的。非只由於現實中之錯誤而不真實，

¹《論語·子罕》。亦參考《衛靈公》篇。
巴塔耶所謂之「可能性」。

而是超越地遠去人類存在而不真實。若有人以為，中國古代儒學之思想與西方這樣之思想只是些微之差異，以為人類思想始終是同源與同樣，那這是十分錯誤的。中國思想由於不思超越者、不超越地思，故與西方超越性思惟相距很遠。人類除非能放棄一切，無視於超越者而重新再來，否則是無以返回平實人性存在之真實性的，無以真實地明白人道理之正確性的。人類存在之無奈，並非存在本身有所無奈，而是存在由於已全然超越化故無奈。除非人類能明白人之真實，明白人性地活這樣的真實，再不盲目地、隨意地、漠不關心地活，除非人能覺察種種超越性之偽，並使之不再發生，除非人類真能自覺及致力於人性存在之美與善，而不追求欲望所以為之美與善，否則，人類存在只能永遠如此，苟且偷生地活，而不能光明肯定地活。人類之一切，非在存在，在人而已。思想故非應對存在或存有之思，而只應對人思而已。思想只應平實地思，不應試圖超越。確實，存在如萊維納斯說，應是沒有世界的。非因存在而無世界，因人只為人而活而已，非應為世界而活。沒有世界之存在，這實非存在之黑夜，而是存在之淳樸，一種返回單純人性存在時之淳樸。人類不應再思存有，亦不應思他者。人類不應為思而思，不應由思而決定一切，就算這是一內在體驗之思。存在之一切暴力與錯誤，因單純憑思而致而已，均為思所造成之規範性壓迫而已。人性之存在，只在人與人之間的，只由覺醒他人之為人，並致力於己立立人、己達達人時仁之努力的。一切純由思所至之真理性，終也暴力而已。這一有關形上學史之研究，也不得已而已。

全書完

附論論文

西方古文明之性格略論

前言：文明之偽與人性真實的文化

一、希臘文明之性格與赫西俄德

二、古埃及文明之性格

三、希伯萊文明之性格；希伯萊及古希臘之善惡觀；希伯萊文明之女性性格

四、文明作為人與人之依存關係；文明之理想人格；文明之正道——禮樂

前言

我常感到，人類文明表面上不可跨越的差異與分歧，其實都來自人面對世界或在存活時的一些態度、心態，甚至心情而已。如同孩童時一些微小習慣之事影響其成長後整個生命方向那樣。儒學文化來自一種好學之心，希臘文明來自好勇之性格，古埃及文明則來自好物之性，而希伯萊文明則來自一種完全屈服順從之心態。也因為這種種心態都歸根究柢是人類所共通的，甚至是每個個人或多或少具有的，故人都隨時可受到各種文化之影響或塑

造，如同人受山川草木晨昏四季之薰陶那樣。

人類文明並非只是人種種創造的形態，它更是人活在其中的空間。故人不單以其聰明轉化了萬物，他亦被其自己所制造的事物所轉化。人化物，物化人，這就是文化。在這物之人化、人之物化之整體一體中，縱然人的一切作為是據於其性情或心態，並且是依於其思惟之聰明能力而成就，但我們仍不能說，這樣的創造是人完全自覺其意義與價值而為的。人的自覺性是一種無限歷程努力之事，非一種能力上的有與無或是與非。並非因人刻意而為的便是其自覺的。人對其自己性情、心態，甚至對其聰明能力之意義之自覺（若我們暫時放下人對其自己心志之自覺這更重要及更困難的事不談），大部份都是非常模糊與被動的。人雖然不停地運用其思惟能力以求創造、發明或解決存在的困境，但人鮮有靜下心來反省其自己所作之一切，暫時遠離其生存的逼迫與不得已而反省其作為之意義。人鮮知止而反省，或由反省而止。〈大學〉的「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」，用在人文化的作為上，是難於遇見的。因而自覺其作為之意義而形成的文化，除非對自己心志、心懷有所反省並努力其更美更善外，否則縱然是高度的聰明與思惟能力，仍不免由不自覺之偏私而形成一種偽——文明之偽。不只被外來事物轉化而失去其真實的本心之人有偽，連自以為使人類進步或更美善的創造者亦住往偽。均由不知自覺地反省所以為之價值之真實意義故，均不先反省自己心志心懷與人真實本性而妄於求造作之成就故。

《論語》編者把孔子對種種偽之討論集中在〈陽貨〉篇中，而在開首幾句上，便已直接討論此制度文明之偽了。孔子說：「性相近也，習相遠也。子曰：唯上知與下愚不移」。性也即是人所本

然內在地具有的、從人這一種存有而言所具有的美善。人性，內在本然地言時，也即人心淳然之種種美善；而外在地言時，即當人自覺如此之本心而努力擴充時，乃仁義禮智四種德性之實現。能擴而充之，是仁義禮智四種德性；但若從人心或人性自己內在地言時，也即孟子所謂的「四端」：惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心。無論人惻隱什麼，無論人為何羞惡，無論因何或如何辭讓，無論人以什麼為是、什麼為非，此四者，仍是人人本然所具有的，人作為人所共同具有的，故為人性。見不仁而起惻隱，見不義而羞惡，見無禮而知辭讓，見不智而別是非，這雖本身並非什麼德行，但已是人心內在可見之人性之美與善了。

把人性之極至歸納為仁義禮智這四種德性，並非是一種偶然。反而，只把人之本質單方面地從其能知而界定，無論是把人視為理性的動物、能用語言或符號之動物，都其實只是片面的。無疑，從人類發展至今之事實看，人類與禽獸之差異也主要只在其會理性思惟及其認知能力上。但人性不應只是此一從事實而來之本質差異，而更應是從人所可能的更美善之素質言的。有關「人之所以為人」這一問題，西方思想家之錯誤，主要也在於只從人之「本質」考慮，而不從人所應可能達至之至善處考慮；換言之，只從「本質」言，不從「人性」言。人至美善時之「人性」，並非只是其目前異於禽獸的「本質」。有關人的真理，不應只從其實確立而已，更應從其於努力時所可能達至之更完美素質言的。人之用其知力，多只用在所謂事實之分析上，鮮知德性之意義並為仁之實行而用。孔子之感嘆：「由，知德者鮮矣！」（〈衛靈公〉）及「擇不處仁，焉得知」（〈里仁〉）中之「知」，是就此而言的。

知除了「利仁」外¹，其用再非人性德性之擴充了。當孔子說：「性相近也，習相遠也。唯上知與下愚不移」(《陽貨》)時，孔子之「性」也就是此人所可能努力的人性至美善之素質。這德性的素質，在人為性，而在天地萬物中，就是天道。即此託為天之萬物至善之道。子貢之說：人都只知見孔子之博學多能，但都不知見孔子之言性與天道始是其真正偉大，只從表面之易得易聞處以為其人之偉大，而不知從真實的不易得不易聞處識其人²，這是世人從外表求聞譽之虛假。這裏的「性與天道」，也就是從人及從天地萬物之至善而言的。「性相近也」或是說，人所可有之德性本性，是人人所共通，人人本心所共同的；但又可解釋為：這些人所具有的本性是那使人相近者，即使人一體而和睦者，使其存在一體者。相反，「習相遠也」則或是說，人的作為、人事實上實踐出來的，是人所不共通而有所差異的；或：人事實上刻意作為的、那非本於其本性而作為的，相反地，使人與人相遠去，無法再回歸人存在之一體。「習」包括一切從個人不本於本性時意欲之作為，至人類社會不基於人性而制定之種種法則、規範，甚至文明創造。這一切人為的作為(習)，因都非「據於德，依於仁」(《述而》)這人美善之本性而為，故都只偽而已。孔子更解釋說：「唯上知與下愚不移」。換言之，人作為之偽，人制度文明之偽，之所以如此，亦只因人單純依憑其聰明才智作為而已。上知者因知自省，故不移離其本性。下愚因缺乏聰明才智，亦無能受事物所誘導迷惑，故也不移離其本性。移離其本性者，故是在上知與下愚之間之種種

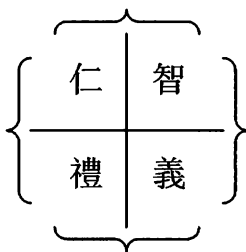
¹ 「子曰：仁者安仁，知者利仁。」《論語·里仁》。

² 「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」《論語·公冶長》。

聰明才智的人，大多數人。孔子這句說話是說：人類至今所作所為的，其實也只是單純依據「知」這一能力發展而已。並沒有依據仁、義、禮而為的。如人類文明，至今也大多只是由智建立而已，非本於仁、義、禮建立的。人類歷史，也只是重智之歷史文明已，非重仁、義、禮的。孔子這一洞察，是深刻的。孔子的「志於道，據於德，依於仁（…）」（〈述而〉）是對比於人之志於名利權貴、據於個人的性情與反應（對事物未經反省的反應），及依於其聰明能力而言的。人至今的大部份作為，人類至今大部分所謂文化，也只是如此形成的，是名利權貴的體現，是個人性情與反應之結果，只表徵了人之聰明能力之過人與強大而已。人的作為，鮮以仁為本，鮮以義為質，鮮以禮為文。西方今日之漸知其過去傳統文化只為一理性中心的文明，但又以為人性即此理性之思惟能力之事，而否定之，雖近人之事實但又遠去人性了。其實，人性並非從人實然事實中有待證實的。若我們能在仁義禮智四者外別找到人所可能的更大美善，那這些更將是人更真實的人性了，即作為人所可能及所應該實現的更大美善了。人性非人之事實，而是人作為人所應共同努力的善。古代中國之所以歸納為此四者，因見此四者為人於其存在中所可能盡之美善之四個方面。禮與義是從客體方面言的德性，仁與智是從人自己主體方面言的德性。但另一方面，仁與禮是關屬人自己之事，仁是人為人作的一切善之基礎，禮是人對待人之種種人倫正道，二者都由於人而有的。相反，智與義則主要關乎事物與事情之行作之道，智是對所知之事物之明白與認識，而義則本於人存在中物質需要及困境的（即人存活之事所有之種種需要），二者雖仍由人而有，但主要是從人存在之事情言的，非從人自己本身言的。四者之關係，如圖：

人自己主體的德性

其對象內容是由於人的



其對象內容是由於事的

客體存在的德性

人與人之人倫正道及德性在「禮」，人對人存在需要之義務努力在「義」，人一切由人道而有之德性本心在「仁」，人解決困難及致道修德之學之能力在「智」。仁、義、禮、智故是人類存在全部德性之四個方面。稱此四者為人性的德性，並非不知人有其他性格傾向，人顯明仍是有好勇、好剛、好色、好逸、好名、好得等等傾向的。不稱之為人之本性或人真實之人性，因其無助人自己德性之昇進及人類更美善存在之努力。孔子之所以稱頌三代，也正因其治本於此人性德性而已。而人類其他文明，雖不乏有德行之個體，然大體上，其文明形態，都非以德而立的。或如希臘之好勇好強，或如古埃及之好物，甚或如希伯萊文明之好超越。雖仍是本於智而發展，但其智所利者，已非仁之德性，而只是種種人之意欲傾向，人之種種偏私。我們不應以為這些歷史階段已過去了。這些歷史階段固然是過去了，其時代之「知」之限制與運用亦已過去了。真理固然已非神學，神權再非世界的統治。但

我們有沒有想過，交易所仍是我們的教堂，資本財富仍是我們的上帝，科學科技主義仍是我們的拜物教，法律仍是我們的禮教……。人類文明的「知」的形式改變了、改進了，但其所根由的意欲傾向與性格始終仍是一樣的。

對人類文明之探討，若求有助於人類自己之自省，不應止於其「知」之形式，而更應明其心意與性格，明人之作為與其意欲之關係，好能使自己反身於微而明察。人類文明，無論其「知」之形式已發展至多麼高明之狀態，仍始終只是本於一些人意欲微小的根的。這些微小的根，因一直是人之事實，故難去。但另一方面，由人類歷史種種聰明所鞏固了，理性轉化地承接下來了，故更成為我們今日理所常然的存在狀況，我們的文明。故我們的藝術仍免不了其聲色表現力之譁眾與諂媚，我們的法律制度仍只是十誡的命令，我們今日的自由人也只是古埃及的奴隸，而我們的資本主義仍只是人與人的競爭甚至鬥爭……。若我們明白人類今日之存在及今日的文明其實與過去的歷史無知相差不遠，研究人類文明才是人力圖返回其德性時自省之一部份，非好奇之心或好知之心，更非自恃其進步而自驕之心。而人類文明之比較，再不應只為成就文明及民族之自大與擴張統治，而應是更誠懇地明白人之事實與人人性德性之差距而自勉努力的。我實無好人類作為形形式式之種種，唯欲明白人性真實與虛妄的本性而已，明白處於此時此世及此文明交接的世紀之我自己真實與虛妄之本性而已。

一次，「子張問十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也」（《為政》）。子張問孔子，若是正道（如三代禮樂之道）在經歷十世人為之損益後仍可得知嗎？孔子回答說：若道真是人心

志所欲探求（知）及所欲承繼者¹，那雖百世，正道仍是人所可知及可繼的。人之所以對正道有所失落而不知，也只因人無真求知及求繼正道之心志而已，非時代之損益能有對道之埋沒或改變。一切也只人心是否有願繼承及求知正道而已，時代外在之損益是無法損益人心志善之努力的。故殷承接夏禮，雖有所損益，其禮之正道仍是可知的；周承接殷禮，雖有所損益，禮之正道仍是可知的。故那繼周而來者，雖經歷百世之損益，然正道仍是可知的。我們對人類文明之求索，是求承繼文明之正道，抑只為求知時代之損益，能繼承其正，抑只能繼承其損益，這一切，都只在我們自己心志了。若我們仍有心願繼承周者，雖百世之損益，道仍是我們所可知、所可繼者。一切故都在此知識之心而已，在其心之仁而已。約言之，在心而已。謹以此為序。一九九四年二月二十八日。

—

古希臘是基於競爭而形成其文明的。是一種競爭文化。從古神話天地諸神之間之爭鬥、荷馬史詩及希臘悲劇中人神及人與人之間之爭鬥，至蘇格拉底之「辯」、奧林匹克之競技、悲劇詩人之比賽等等，部是以競爭為生命唯一力量的。縱然在能獨立地面對天地大自然的農民哲人赫西俄德（Hésiode）中，在他所嚮往的眾神之和諧（奧林波斯山之諸神）、神人之和諧（黃金種族的人類）及對人與人之間之爭鬥之摒棄中，仍保留了一種好的競爭，並以之作為「大地之根」²，即人與人在工作成就上之競爭。

¹ 往前曰「因」，往後曰「繼」。

² 見《工作與時日》一書。

赫西俄德是古希臘第一位個人作家。在他手裏也第一次把希臘諸神的系譜系統地整理出來，奠定了希臘神話的統一並為其集大成者。赫西俄德的《神譜》以奧林波斯神系為歸宿，致使希臘流行的三種宗教之一的奧林波斯崇拜成了佔統治地位的宗教。除此外，赫西俄德亦是古希臘思想及自然哲學的首創者，系統地成為希臘思想的第一人，較泰利士或畢達哥拉斯更早。更有趣的是，除了中國的某些文人外¹，赫西俄德可視為是人類文明獨一無二的農民哲人，既是農民出身的，又是哲人及詩人。他詩歌美善之心及其思想與智慧，都是在農民及牧人淳樸而勤勞的生活體驗中形成的。故非如一般思想家與詩人，只是作為文人階層的人而存在。

赫西俄德主要寫了兩本書：《神譜》一方面是對希臘神話的系統整理²，但另一方面，而且是更重要的，透過天地諸神之爭鬥最終亦無法抵禦宙斯與奧林波斯神系的統治，首次正面地肯定了文化之意義與價值。天地諸神代表了人類世界種種爭鬥的醜惡，人性原始的野蠻；而以宙斯為首的奧林波斯諸神，則代表了人類，文明的正義、美善與和睦。希臘的種種思想家，荷馬、赫西俄德、悲劇詩人，以至後來的柏拉圖，其實都是面對著人類存在中之種種殘暴及爭鬥而思索人類可能之善及命運的。在這些人類最早期的思想家中，文明與我們今日的物質進步與索求毫無關係。文明並非指人類由其聰明才幹在物質生存及物性需要上的創造，而是人存在的一種狀況或人與人存在之關係。其至美者即如在宙斯正

¹ 如陶潛。

² 赫西俄德其實是藉著神話傳統及表達方式把他對人類存在之種種方面，例如人類之惡、人類善之方法、神性素質之美善與人性素質之軟弱、女性之美及人對女性之欲望、天地萬物對人之意義等等人存在之真實及生命體驗述說出來。從生命體驗及深刻反思中述說人存在的真實，非只是迷執於某些物質因素作為世界之根源而物化人存在之一種學說。

義統治下奧林波斯眾神和諧之美。而此種美，主要亦以兩方面言：由神女們¹形成的女性素質之美，及由男性神祇構成的種種技藝才能之美；前者如人文藝術之美，後者即為生活需要之技藝才能之美。所謂文化，即人人文藝術地及技藝才能地存在的一種實際狀態，遠離天地原始及人性野蠻爭鬥的一種如神般和睦安逸的存在狀態。從這文明的意義言，我們今天的社會，雖然表面上於物質文明是非常進步的，但總的來說，縱然是從事人文藝術者，都內裏其實只求一己之突出與名利，種種由人聰明而來的創造與知識，不單沒有導引人類於和諧中，甚至只加深了種種爭鬥，使人類之爭鬥更「文明」、更進步、更表面地理性而已。對古代思想家言，我們今日的文明，其實仍非真正文明的，缺乏美與真實的和諧快樂故。若我們先不談理想與否，若見人人都文質彬彬有禮有文之美，若見人人能見義而為，若見人人和睦愛人，這不是較我們今日縱然科技發達，但人人只貪圖名利、只造作賣弄地創造、只弱肉強食、只充滿暴力與自私自利的慾望、心危憂或只僥倖地沾沾自喜的存在，更真實、更實在及更是人性的存在？文化從這一意義言，不是更有意義、更美更善嗎？古代中國及孔子《論語》之以禮樂治國，視「貧而樂，富而好禮」(《學而》)為人類存在境況之道，與此古希臘文化之概念，其實相差不遠。子游甚至把這禮樂文化之道，如其理念地真實地實現出來：「子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀。子游對曰：昔者偃也聞諸夫子曰：君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子，偃之言是也，前言戲之耳」(《陽貨》)。為什麼孔子視子游之作為有偽而笑之？因對孔子言，雖然為國之終極在禮樂上，「立於禮，

¹ 特別是繆斯 Muses。

成於樂」(《泰伯》)，但為政仍是有次序先後的，即庶之、富之、教之¹。教之即指禮樂或廣義「文」之教育。如人為事中之「苟合」、「苟完」之後之「苟美」之地步²。先解決生存困境之需要，於富庶後然後禮樂，先義後禮，這是孔子視為為政之序。子游大概好成，故直從禮樂下手，而不顧事成之順序，引至孔子之笑。固然以禮樂為政，這是為政之成，但仍必須是真實的，在人民食事之後的。孔子之說：「先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進」(《先進》)，亦是就此而言的。故於《學而》篇論道之本時，其前半部份，都主要從事人及為士之義方面言，其下半部始提及禮樂之道。但無論如何，在這些歷史文化源頭中，人對文化之理解，都是以其為人類存在的切實狀態、人文人性美善之狀態而言的，非單從物質之進步或知識技能之拓展這單方面言。若我們稱我們的時代為資本主義或科技世紀的時代，那赫西俄德期盼的，是一文明或文化時代，如三代及孔子之禮樂時代那樣。從這角度言，在這期盼的文明時代之後之人類歷史，嚴格地言，都已非真正文明的，都只是以種種人類欲望之對象及創造支配著人類之存在，形成宗教、制度、主義等等而已。在這背後，仍只是人類野蠻的爭鬥殘殺，非文化的人。

事實上，赫西俄德自己好像也明白到，真正的文化是無法實現的。故一方面他只把這美麗和睦的存在關係視為奧林波斯神的存在，神的存在而非人的存在，而另一方面，他更撰寫另一本著作：《工作與時日》，一方面藉著普羅米修斯與潘多拉的故事、及

¹ 「子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉。冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。」(《子路》)

² 「子謂衛公子荆善居室。始有，曰：苟合矣。少有，曰：苟完矣。富有，曰：苟美矣。」(《子路》)

人類的五種族類這一神話，說明人現今之存在狀況，其勞累、疾病、罪惡之根源，都只是來自人類的智慧（知）與狡猾而已¹，而另一方面，教人：縱然人類無法不活於如此罪惡及殘暴的狀態中，縱然人類無法不爭鬥及勞動，但人仍應選擇那有益於人類的「不和」，即「陶工與陶工競爭，工匠與工匠競爭；乞丐忌妒乞丐，歌手忌妒歌手」、那「刺激怠惰者勞作」、使「鄰居間相互攀比，爭先富裕」的「不和」。換言之，踏實地「工作」²。工作是唯一正義的競爭。特別是農耕之勞動，因它再非藉著暴力或假借狡猾騙取等攫取財富，而是透過與大地（天地之神）之勞動與競爭³獲得其富有的。西方的整個歷史，都在赫西俄德這簡單的模式下演變出來。就算我們不把這對人類存在境況及文化形態的構思歸功於赫西俄德的生命體驗，最低限度，我們仍必須說，在赫西俄德身上，如此之人類存在狀態及文化形態，第一次清楚地被刻劃出來，而且還對後來的思想家們於重思人類文明時，起著不可磨滅的限制⁴。

讓我們列舉一些較明顯的例子：（一）文明只是神的世界（奧林波斯山），人類是無法完全實現此理想的。這就是理想與現實差距之始，亦神與人之差距而已。（二）之所以形成這種不可逾越的差距，因構成文化的特質，雖然基本上仍是由人的素質所構成，但是是由在人群中那突出或顯赫表表者，而非人平凡的德性。視為神性的或文化的，都是人類素質中之特殊現象，非平凡的人性素質。（三）對人類及人類世界的構想，因其無法實現神性的文明，

¹ 足智多謀的普羅米修斯之報應。

² 《工作與時日》一書中「工作」一辭取名於此。

³ 《工作與時日》中之「時日」便指此與大地競爭的急逼性，是人與天地，或人與神切實而正義的競爭之急逼性，非如普羅米修斯那樣，只以狡猾之智慧與宙斯爭鬥。

⁴ 思惟視野與理解上的桎梏。

故始終都只能是負面的，始終不離爭鬥、殘殺、罪惡、災難、痛苦。對人性的構思亦然，人本性是自私、欲望及爭鬥的，非善良的。（四）人所能唯一創造的「文明」，也只是透過智謀、工作勞動及技藝才能（*techné*）之競爭所成就者。而此三者，也就是人類歷史中所體現之「文明」之全部要素了。我們今日的資本主義及科技世界，亦是基於此三者形成的。連藝術也不能離其知性¹、訓練、及技巧創造之競爭言。（五）這三者的極至，在人中，也就是個體超離群眾而神化的自我創造過程。西方文明的形成，因而只在種種個體自我突顯與創造中，在種種創造者之「名」之下形成的，是人中之神聖者之文化，特殊異能個體造成的文化。柏拉圖、笛卡爾、牛頓、巴赫、蕭邦、馬克思……，也只是種種名而已，種種個體而已。（六）文明也只是個體與個體²之間之自我表現與相互競爭之延續而已，是神人之間之競爭而已（無論是以狡猾抑以勤奮勞動達至），或是後起之神與先前之神之間之爭鬥而已，甚至是後來的人性對先前的神性之鬥爭而已。這是十分驚訝的：西方文明都一直在下墮，從以往之神性下墮至人鄙陋本性之肯定、從對美之向往下墮至對醜陋之熱愛、從大自然下墮至機械世界、從理形之完美至潛意識、從上帝至資本……。皆因在古希臘中，文明本是神性的，非人的，故在人欲求此文明狀態過程中，不能安然對人自己美善素質之單純肯定，而只能透過對這不切實（不能實現）的神性狀態的否定達至。換言之，對一切神性素質之否定，這也就是「人」之文化進程之唯一可能與方向了。人類歷史價值之下墮，也由於這對一切神性素質之否定心態構成的。

¹ 心靈對象之知性。

² 或今將有之國與國，甚至民族與民族。

思想對思想的批判、價值對價值的否定、理論對理論的推翻、藝術形式的相互超越，都是種種下墮之歷程而已。遠離神及神性素質而下墮，這也就是西方文化唯一的進程與方向了。而這現象的根源，不能說與赫西俄德及古希臘之視美善為神性而非人性這觀法無關。若連宙斯也只能透過與天地諸神之爭鬥始形成其文明的正義與和諧，若連神也必須透過爭鬥而始能美善，人是更不用說的了。故人也必須與諸神性價值鬥爭、否定或批判，連工作也本質上是一種競爭或鬥爭而已，非盡己力使事成之心態，非德之行。與神鬥爭，遠去神性價值，因而反面地把人自限於對立美善的現實狀態中，把人自限為充滿弱點與醜陋的人性之內，從負面桎梏著人類本可單純而正面的美善，這與古希臘精神及赫西俄德之模式不能說沒有關係。若鬥爭是神的方法，那人與神的鬥爭，這對人而言，已是其神化自己之唯一方法了。人對抗而自立，這是西方視為肯定的一種力量，因神之方法，也是力的。工作、勞動之歷程，特別那知性化解一切對立而達至絕對的艱苦歷程¹，是西方文化建立唯一的方法，是人之神化或即近於神唯一的方法，是神性的、英雄的，但也是悲劇的。文化的一切進程與努力，其價值之建立，始終是悲劇的。在向前邁進中，同時墮下。越是努力於神化自己，人類越是人性地醜惡與墮落。赫西俄德解釋這為少女潘多拉神對人的報復。文化，在西方，因而也只是人性欲望之延伸而已，人渴望神及神化自己之歷程而已，在人性鄙陋欲望下美善之假像而已。簡言之，人類文明，亦神話而已。歷史也即人性格的神話、上帝的神話、物質的神話、社會的神話、資本的神話、

¹ 如柏拉圖的辯論、中古神學的問答、笛卡爾的沈思、史賓諾莎的幾何論證、黑格爾的否定之否定、馬克思的階級鬥爭、尼采的全部價值之重估，甚至德里達的解構。

機構制度的神話、慾望的神話……。如此而已。(七)當我們說，希臘文明及其於文明對人類構成的限制，都只把文明視為由爭鬥所形成，這並非說，在希臘或希臘所影響的文明以外，人本來是沒有爭鬥的。爭鬥明顯是人類自然性格之一種。希臘文明，只是把爭鬥形變為一種文化，為文化的動力與根源，並因而文明地肯定了爭鬥，或以文化肯定了人這一爭鬥的自然性格，使爭鬥變為一種正面的生命力或事物建造之動力，使這一本然醜惡的人性格能有一種更正面的表達與抒發，這一切，是希臘文化的特色與精神。爭鬥或競爭性的工作勞動，如赫西俄德所說的「陶工與陶工競爭，工匠和工匠競爭；乞丐忌妒乞丐，歌手忌妒歌手」，基本上，是男性青、壯年之性格，如孔子所說：「及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥」(《季氏》)，是憑借身體力量而成就的。故希臘文化，也就是身體的文化，於人中也就是男性青、壯年性格之文化。人的自我，自我個體的肯定，阿波羅神(太陽神)的個體化原則，在水倒影中自戀的那爾基索斯¹，刻意埋藏自我的悲劇面具，至現代精神分析學拉康所說的由鏡像階段所形成的自我，哲學中之現象、表象、意象等結構，都統統本於希臘此身體文化而形成的。我們今天的個體或個人主義，在資本主義中合法了的自由競爭，甚至改變了藝術本來意義而變為只是形軀與技巧之比賽之表演藝術，或依據身體之延展而形成的科技，這一切一切，都是來源於希臘精神的。換言之，肯定了人之自我，把每人自己之個體(「我」執)形變為一種文化，這是希臘的文化性格——性格與身體表現之文化。文化，在這種觀念之下，也只是個體性之自我突顯而已，即人對不平凡的素質與創造之肯定而已，視不平凡為價值之一種

¹ 甚至後來柏拉圖哲學中「映象」之地位。

文化而已。

當古代中國單從仁義禮智四方面建立人本性及人一切可能的德性時¹，這只是力從人民百姓平凡的存在中求人存在之可能更美更善，使美善落實在人民生活及人之存在中，非苛求把人的平凡提昇至一不平凡的神性素質，使價值心崇上，如子路之只知尚個體之勇，而不知「義以為上」²。個體文化只是異能者之素質之文明。作為個體之代表性（如風格），這些素質往往只是一種外表表現力而已，非對人性情之內在修養，更非人為他人而致力之德行文化。如此而有之文明，故仍是基於有形或無形之爭鬥的，即個體之自立時所需之種種對立。歸根究柢，這性格的文明，無法如禮義那樣和睦及必需。真正的為他人之義，是在人去其個體自我始見的，如「克己」與「復禮」（顏淵）之關係那樣。否則，人類歷史也只是諸神性格的、上帝的、資本的、物科技的種種，非人生命的，非人性生活的。在古代中國，個體之意義也只在「務民之義」而已。孔子之「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」（雍也）正把這人民之事與鬼神之異於人事兩者清楚地分辨開來。人應「務民之義」，非求一己之創造與突顯；道亦人民之道，非超越者之道。如此而文化才是美善的，德性的，即對人而言，仁義禮智的，非單純智謀與狡猾之力量而已。固然，西方之個體也不無善意之創造，但大都只止於一種個體之善，成一種個人之美而已，其美善仍非從離開個體而言之禮義，故非仁的。本於仁抑本於知，這就是中國古代文明與西方之文明最基本的差異。這

¹ 從這點言，人文文化也應只是一種德性而已，若非作為德性，是沒有其意義的。

² 「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」（陽貨）。子路也即希臘的宙斯了！

差異，對於處於文化混雜的今日的我們，更應是深思的。

赫西俄德對文化的構思與歌頌（奧林波斯山），視真正文明為人所無法徹底實現者，限制了人對文化意義的真正理解，更限制了文化與個體之關係。文化只是個體之表現力而已，但非是在無法客觀化的情況下，仍可為個人內在人性德性的努力。在理想與現實之間，仍應是有個人自己獨立其人格與堅守仁義之可能的。無論理想的人文狀態能否實現，「我欲仁，斯仁至矣」（〈述而〉）。對古代中國而言，文化本非人外在存在狀態，而更先是人對自己之「修己以敬」（〈憲問〉）。非只是個人能力的發展與肯定，而是使自己心志與人格回返於人性善時之一種「博學於文」及「約之以禮」（〈顏淵〉）。文化先是從個人自己言的，非從客體之建立言的，故不受任何外在條件與情況所限制，亦無理想與現實之差距。赫西俄德及古希臘之錯誤，也正把文明規限於神的完美世界之成就上，如柏拉圖之理想國或基督教的天國那樣，遠而不可達至。於此，以完美的奧林波斯山為人類文化的典範，無形地在說，文化也只是神的文化而已，非人的文化。如此而相反於古代中國對文化的期望，亦人的文化而已，非神的。文化只是神的文化，這是說，文化也只是神話而已，無法真實的。與個人之修己無關故。文化之偽亦在這裏了，習而已，非性。

當我閱讀《工作與時日》一書時，最感動我的，反而是赫西俄德作為農人時對天地大自然的深愛與體驗，從大自然之種種徵象中勸勉人及時勞動工作。他對奧林波斯山（文明）之正義與和諧之渴望，我想，也是來自此大自然的體驗的。唯一可惜的是，他一方面仍受到古希臘爭鬥的性格所影響，繼承著希臘人的殘暴與好鬥，而另一方面，在自覺地對抗這一殘暴好鬥之性格，他崇

尚了一些性格外表上的素質，把這些人神性外在美麗素質視為所謂文明的至高價值，因而把文化移離其德性意義，反落為對這些美質之欲與追求而已。文明之藝術味因而重於其禮義之意義，而對性格美之歌頌又使人性之仁失去其根本性。這一切，為日後西方文明遠離仁本之原因。在這不知不覺的欲望中，縱然淡泊無爭的農民，也流露出其與天地爭時日及與人爭財富積累的欲望與性格。這使我想起，那默默的農民，與那默默的天地：「日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食。帝力何有於我哉！」真正的文化，應縱然處窮獨而仍無絲毫爭心的。若這非文化的充足體現，那最低限度，這該是文化修養的始點吧！

二

古埃及沒有把競爭及身體作為其文化形成之基石。其文化並非建基於充滿力量及青春的身體，而是建基於死亡及嚴格而言絲毫沒有生命的物（死物）上，因而是死亡及物的一種文化。在古埃及，生命與死亡是同一的，時間與空間是同一的，人與物也是同一的。生命與死亡之同一，如一圓圈一樣，生而死，死而生。存在一直在生死之間過渡而已。故死非異於生，而是同一之事之兩個階段而已。如日之出與沒，出時就在這個世界，沒時則在另一世界，死人的世界。而人之能再得回其生命力亦由此世界而已。這使生命能以再生的死亡，是沒日所回到的母體。人之死亡，也就是此回到母體內之狀態。金字塔就是母體，而木乃伊也就是在身體中再待誕生的嬰孩。作為母胎的金字塔，是一切死者再得回生命之源，另一更理想的生命之源。故在古埃及中，是沒有

真實死亡的，一切只是生命永恆之再生而已。但也正因為這樣，也同樣是沒有真正生命的，因生命再非在死亡外生生不息（如中國）或無窮變易、恆變不定、多而非一（如希臘）之世界之事。生與死之一體，使生命也只為一種死亡而已。連人之生存、生活及生命也只是一種已死之狀態而已，而人的生命也只是一種死人的生命而已（活也只是一種死而已），即奴隸。古埃及的奴隸，並非我們所以為的人從屬於人之下而形成的奴隸。從屬於人之下的仍始終是人，可反抗而仍有其生命者¹。埃及的奴隸是由從屬於沒有生命的死者而致的，從屬於死亡或引伸地言時，從屬於物（死物）之無生命而致的²。奴隸心態非由人而致，而是由物（死物）而致。此奴隸真正之根源與意義。面對著物而已的生命，而非面對著人³，或從死人眼裡觀看世界生命，這就是古埃及人的性格與心態了。故古埃及之經典，也就是《死亡之書》，從死者或死神眼裡觀看的一本經書。事實上，希臘及希伯萊文化本來都沒有突顯了死亡之真實為其文化之對象。希伯萊之他世或所期待的神的國土或福地，本非死後之事，非於死亡後或人此世之生命後另一世界之生命，死而復生的生命。同樣，當柏拉圖把真理世界與錯誤世界（理形界與感性界）關乎死生而言時，以人死後或生前之世界始為真實，而其現世所活的世界為錯誤，這與《新約》的希伯萊都同樣是受了埃及文化很深影響的。柏拉圖崇尚古埃及，故古埃及形變為他的理形之真實世界，永恆的、無時間的、視覺空間的觀念世界⁴。相反，《新約》中的古埃及，是人神由愛再締結為

¹ 如希臘神人對立下之人那樣。

² 故古埃及文明崇拜死亡及一切死亡物。

³ 無論是中國的父母，或是希臘的人的身體，或希伯萊在愛情思慕中的對象。

⁴ 希臘的爭鬥、動變、軀體、感官、映象、不純粹的世界，則落為他哲學中的恆變

一體生命所排斥及超越的死亡及其可腐朽的世界。埃及在《新約》之希伯萊中是其所否定之對象，而在柏拉圖的希臘中，則是其所肯定的對象。古埃及文明雖然表面上在歷史中很早便消逝了，但其對死亡及物之文化精神，則糾葛不清地透過柏拉圖及《新約聖經》遺留下來，直支配著我們今日的現代世界及其精神。在柏拉圖形上學中仍只是超越地存在的「死亡物」（理形界），透過笛卡爾而內化於我們這個世界內，成為數學及科學面對的「物世界」及「物」之真理。從十五、十六世紀始，「理」與「物」結合起來，使物理為理的典範，即科學之真正建立。如此，我們這個世界的物，才以一種絕對的理成為人所追尋及崇拜的對象。我們今天對種種物之崇拜，視物之真理為真理（理性或科學理性）的一種崇拜，無論是科學、科技的物世界，抑是資本及商品的物世界，都是透過希臘的觀念之表象或貨幣的代表關係¹對古埃及「死亡物」為真理與價值的一種重現。而在這種工業、商業及科技下之人，在這些死物所塑造下之人，也只是種種奴隸而已。馬克思以為人之奴隸性是由人而致，其實這是更根深蒂固地本於一種人心之取向的。沒有這種心態取向，任何人是無法使他人永為奴隸的，或使其心與性情為一奴隸性格的。奴隸是在物之下自身物化為一種物²之一種人而已。在這種世界中，人是再沒有生活了，沒有人與人活潑的生活交往了，故在古埃及中，自耕種至性愛，都是神人一致地日復一日永恆如一的。工作再沒有希臘的競爭，性愛亦沒有希伯萊永不可能竭止與滿足的思慕與欲望。古埃及若連神之世

的感性界。

¹ 二者都是身體體現時之關係。

² 如物地運作與存在。

界亦必須耕種，那人也再無需藉競爭而獲得可逃避勞動的富有。若在皇室中之婚姻也只是兄妹或父女同姓近親之婚姻，那性愛再無任何思慕與欲望可言了。沒有生活、生機而同於死亡的生命，這就是古埃及文化的價值與取向了。因沒有了生命，故也沒有人所懼怕的死亡，古埃及文化故是不死的，永恆不止的，超越死亡之終止的，對某些人來說，是他們生存下去唯一的力量。

三

若古希臘文化可比喻為男性文化，而古埃及文化可比喻為死者或物之文化，那麼，希伯萊文化則可比喻為女性文化。若男性的生命力量在其強壯身軀之表現與競爭上，若物之力量在其永恆如一之持續力（持久力或能耐性）上，那女性的生存力量則在其內心盲目的信念之堅定上。《古約聖經》是一本對這種內在盲目信念考驗的種種記載與說明之經籍。如男性對女性忠貞考驗一樣。希伯萊文化認為，人能否存在下去，是靠這樣堅定的信念所支持的。希伯萊文化之正面力量在內，非在外。故當他們不得不面對一種使他們絕望的外在黑暗與憂晦不明時，他們仍能單純地依賴於內心純然內在信念及一種堅定力量以存在，並使其存在得到肯定。希伯萊的存在不靠任何外在事物之正面性為肯定力量，非如希臘一樣，以身體之表現與競爭之勝利為肯定，或在存在中創造種種欲望競爭之對象以求滿足。故希伯萊文化否定偶像的崇拜¹，否定身體赤裸的表現力與誘惑力²，更否定理性的邏輯與解釋性之

¹ 見〈出埃及記〉。「出埃及」，即遠去一切世間外在地存在的物，遠去物之世界。

² 自〈創世記〉始便一再重複這點。

要求¹與理性對世界的建造與肯定力量²。猶太民族必須終生流徙，其在此人世中，也只是過渡而已。希伯萊文化是不能對空間有所佔有及建造的。因其目光不能於眼前有所終止，其心不能有所安定下來，不能對此世之任何事物有所欲求，不能於此世有所安定。希伯萊文化盲目遵從的內在命令，那不可屈服的無理信念，並非如古代中國明德致道心懷之明與安。希伯萊的內在性，非從人自己主體之致道修德而來，非使其自己對自己有所肯定的。這內在性仍是不自己的，不屬於人自己的，不使人自己有所立的。故外無所立，而內亦無所立。如此漆黑一片之服從，如此不明之信仰，才是真正盲目的。這一種力量，既不從外在事物找到，亦不從人自己內在在心懷肯定，其外較外在更外，其內較人自己之內在更內。這外在之外及內在之內，即所謂「超越」。超越者，即神（耶和華）。基督教傳統下神之超越性，是來自這一希伯萊傳統的。超越，是從外於當世之外在存在，及更內於人自己主體之內在而成其為超越的。超越並非只是一種「上」，或一種高高在上而已，而是在人所接觸到的外在世界之外的，同時亦是在人自己內在存在之更內的。換言之，在人可感知、可明白、可體驗、可推拷之外的。從這觀點看，希臘文明，直至柏拉圖的理形世界，都非超越的。無論人神的一體共在（赫西俄德的黃金時期）或對抗（希臘悲劇），抑柏拉圖的理形世界，都或是透過人格、意志，或是透過理性思辨所可接觸，故二者都非絕對在人可接觸之外，非超越的。

若我們以康德為例，其超驗主體，一如理形世界一樣，並非

¹ 合理性之要求。

² 如神對亞伯拉罕及約伯之非理性考驗。

超越的。其純然視為負面概念的「物自身」，才是超越的。但物自身在康德哲學中無其正面意義，非如耶和華在希伯萊信仰中，是唯一正面者。基督教神學中的信仰與理性之問題，人承認有一完全超越人能力所及的「至高者」，抑一切存在最終亦只本於人可理解的「存有」，這一形上學之根本問題¹，都是來源自這希伯萊傳統所信仰的超越者的。希伯萊之肯定這樣的一種超越的存有，反面地，也即是對人之完全否定，無論是對人之世界及對人自己之可能人性地成就的一切事情，全面否定而已。人不能有自己，有屬人自己之任何事物，連人自己的內在，部非屬人自己的，而是祂的聲音而已。人的一切，連他之存在在世界中這事實，也只是他不可明白理解或肯定之事實而已，換言之，人必須接受命以存在，在任何人可肯定之情況外。西方今天的父權或一切權威主義問題，也就是根源於希伯萊文化的。只有當人能置身於如此超越位置時，他才能對其他人有如此權力上的壓制。對父權、男性權力等之反抗，因而是對希伯萊文化的一種反抗而已。人與人之間之奴隸關係故非來自古埃及，反而是來自希伯萊的。古埃及只成就泛奴隸現象，即一切人莫不同是「死物」之奴隸而已，非為「人」之奴隸。透過希伯萊的「超越者」，人始真成就人與人之間制約的奴隸關係。

當我這樣說時，我的意思並非說，若沒有希伯萊文明，便沒有人與人之間之奴隸關係。人與人之間之奴隸關係，是人無道時之一種普遍現象，在任何歷史時空，在任何文化或民族背景中都存在。如同人與人之爭鬥、競爭，或人物化之傾向，都是無道時人類共同普遍的現象。當我說，這些現象根源於某文化時，也只是說，

¹ 「特殊形上學」及「一般形上學」之關係之問題。

這些現象是被這文化肯定及加以發展而已。若嚴格地說，應是某文化是根源於某一人類普遍現象而形成其特色、價值觀及性格內容的。西方文化，直至今天，都共同有一特性，即文化所正面肯定之事物，正是在人類現象中種種負面之事物。如希臘的競爭，埃及的物化，希伯萊的主從關係，資本主義的貪財好利，自由民主或民權的個人主義，傳播媒體與藝術上的慾欲，科技的欲速、急功及好強等等。西方的種種文明，也就是人類種種負面現象之一種形變，使其以文化創造及自身強化之姿態出現之一種正面性、肯定性，或價值。佛洛伊德稱這為「昇華」，不是沒有理由的。這樣形成的文化，其好處在，因本於人自然甚至必然的種種不善，故其基於此而形成的文化之正面性，是容易建立起來的，順人自然之樣貌故。如資本主義的自由競爭，較弱肉強食之爭鬥，有規律多了，有秩序多了，「文明」多了。但其偽亦正在於此，因歸根究柢，其賴以成為文化者，本是一類的一種不善，故縱然於此有所建設與形變，其終仍只為一種不善，非人類真正美且善之文化，非使人真有所教養的正面價值。中國古代文化之特別，正由於是純然基於正面道義而建立的，為人之善與美的，雖非順承人之任其性，雖非容易成就，但其成是光明的，合道義而為的，非仍有所悖離人性與道義的。

若希伯萊文化就是建基於對超越者之肯定，那麼，惡或不善，在希伯萊中，就是一切試圖背離或背叛此超越者之行為了。無論是試圖從當前之外在世界中求得滿足與肯定，抑從自己中求得自立自主之依據，在希伯萊中，都是惡或不善的。亞當夏娃（人類）之欲自立而不聽命，欲求自我之覺識力而背叛了耶和華的禁令；巴別城所象徵的「人類統一」與「語言（方言）統一」以成就人

類自己的世界¹；亞倫及以色列人造犢神背叛了摩西及神十誡的法律；神對亞伯拉罕及約伯之試驗，甚至，神對人類的種種降災與毀滅²，並非單純由於人類之惡，而是由於人類在神前作惡是直背叛了神之命令的。神之降災是由人類之背叛所致，非由罪惡本身。故神與人之立約，是本於此背離之惡而回復未背離前之善的一種盟約。這種人背離神時之惡，在《新約》中³，即為猶大對耶穌的出賣⁴。在古希臘，惡並非這樣的。希臘人以爭鬥為萬物之本，這並非他們無視於爭鬥之惡，而是他們認為萬物本身是惡的，即惡是宇宙之本。宇宙始於混亂（Chaos）及神與神之鬥爭。故赫西俄德的兩本書，一者始於諸神之間之爭鬥（《神譜》），而另一者則始於人間之爭鬥（《工作與時日》）。宇宙始於惡，始於爭鬥，故善也只是由惡中掙扎出來的，或由惡中所孕育出來而已，非另有其自己之根源，非在惡之外之別的事物。正義的宙斯神也只是從與其他神之爭鬥中脫穎而出而已。同樣，由人相互之鬥爭，人始知工作競爭之善。故希臘文化教人，善仍是本於惡的，基於惡，並以惡之方式（鬥爭）所成就，非本身不同於惡的。善只是惡之後之努力，透過種種競爭方式⁵所達到或創制的善而已。我們今日對世界的種種改造⁶，以此改造之法為善對惡之戰勝，以戰勝或對抗惡之方法為善，這都是來源自希臘文化精神的。宙斯聰明與力量之強大，我們今日對強者之崇拜，以強力對抗惡而以為立善，這都是希臘文化所肯定的，人由身體強力之比試至爭鬥之一種性格而

¹ 另一種對耶和華之背叛。

² 如挪亞方舟一事。

³ 「約」也就是神與人復歸結合時之盟約。

⁴ 門徒對主人的背叛。

⁵ 如工作，如創造等。

⁶ 無論是政治上的、科學上的、生產上的種種批判與改革。

己。英雄主義而已。希伯萊以善為本，但非在目前世界本身中，非在人自己本性中，而是在神那裡，在此世之前的樂園中，簡言之，在超越處。只有神才是善的，神所造的一切都是善的。從神之創世始，神所作的一切都是善的。而人的善，也只是純然聽命而已，遵守神之一切，努力回歸於這超越的本來而已。神與樂園都是平靜的、豐盛的、和諧的、逸樂的、內在的。惡只由人試圖背離神，求自己的獨立，求自己的能力與知識；只有當人試圖自立時，他才墮落。人的一切自立或立他，都是種種墮落而已。故人之創造、改造、制定，甚至科學的戰勝自然，都是種種背離善而作之種種惡而已。連工作勞動，也只是人墮落後之一種惡而已，其本身非善的，因只是從神而來的懲罰而已。固然，人若不工作，是再次背離於神的，但工作本身並非善，只神對人的懲罰而已。只有當人努力回歸神之懷抱，回歸神指定的福地，回歸天國，如女性之回歸其丈夫之下，人始遠離惡而回歸善。於人，善故非人為的創造或建立之努力，而只是回歸之一種歷程而已。這種回歸的努力，對根源之懷望，也就是愛了。於人中，也就是孩子對母親或妻子對丈夫的愛慕了。愛是在人世中，唯一的善，因她不著形體¹，亦是回歸於愛者懷抱之唯一力量。如血在體內一樣，雖無定形，但是是其內在的唯一生命力量。希臘人肯定身體，但希伯萊只肯定體內的血；如同希臘人肯定奧林波斯山、城邦、理形界，但希伯萊只肯定使人締結在一起（使人神締結一起）、無形的愛那樣。生命樹才是善的，知識樹只帶來惡而已。人於此世中失去的，也就是生命樹而已。希臘以為善從惡中而誕生，故透過種種創造、生產、製造、工作、競爭欲成就此孕育過程，但希伯萊以善只為

¹ 非人為之物。

從惡中向善之一種回歸而已，是超越者的，非人為之事，是愛之努力，非物之創制發明。事實上，對希伯萊民族來說，一切人為的惡，如人由強弱不等而產生之爭鬥，都只是人類背離於神之無知而產生的惡而已，如耶穌說：「他們不知他們在作什麼」。故對希伯萊文化而言，是沒有世界本身的惡的，沒有人類本身之爭鬥的，爭鬥也只是人背棄神之後之事，非本來的。故《古約》的第一個人與人之爭鬥之故事¹，是在人墮落後之事，非人本有的。甚至該隱之所以殺其弟亞伯，也只是出於妒忌及失寵，並非由於強者之爭鬥的。這更說明，赫西俄德視為善的競爭²，在希伯萊中，仍是不善的。希臘男性強者之性格，與希伯萊女性弱者之性格，在對同一事情之解釋上，是有深遠差距的。爭鬥，在希臘，是男性爭強之表現，但在希伯萊，爭鬥則只是本於妒忌的。故在希伯萊，根本沒有強力外在表現時之爭鬥之惡，惡非從外在而來，非一種外在性，而只是人自己不能固守其內在生命及超越的命令而產生的。希伯萊文化根本無法定住在一種外在世界上，根本見不到這樣的世界。其一切向外建立之欲望，在其達到有所成就前，都已被耶和華所粉碎摧毀了。故希伯萊民族，一直只擺動於此遵從神與背離神之欲望之間，只在內在與超越者之爭恃上，在踰越上³。但也因為這樣的惡只是人自己之是否堅守約定之問題，是否遵從命令的問題，故惡非本來的，非必然的，而只是偶然短暫的，歷史性的，此世的，非終極的。惡在希臘中與善為一體，不可究分，客觀而且必然，是本亦是終，但惡在希伯萊中與善超越地判

¹ 該隱殺其弟亞伯之故事。

² 由妒忌而致之工作上之競爭。

³ 如人對法律、對禁制、對社會規範、對父權之踰越。

分開，一者偶然，另一者必然，一者屬人，另一者屬神，一者短暫，另一者永生。

若希臘是男性性格的文化，那麼，希伯萊便是女性¹性格的文化。女性之生命主在歸向一所屬的男性，而非在世界中向外的開展與自我建立。整本《聖經》都是基於這女性性格而寫成的。事實上，連耶和華神本身，也只是女性心中嚮往的男女一體結合的一種投射而已。《聖經》之針對耶和華而用眾數的「神」字，我想，亦正是由於男女這二性之複數，因耶和華明顯又是一神，非多神或泛神的²。當《聖經》記載神創造天地時，每次提及神依據其形像造人時，必補注說，祂創造了男人及女人。男女是神之肖像，依據神之形像而造成的，這即是說，這眾數（複數）的「神」，也即一種男女合體之原型而已。希伯萊以此男女之合體或夫妻之締結為最高完美之真實，這非獨立個體或如希臘諸神的和諧³，而是兩性的結合，一種終身的盟約，換言之，是從女性性格所渴望的一種終極。希伯萊心靈自始便被男女愛情與結合這懷想攝握住，如同古埃及被物攝握住或古希臘被個體身體之表現力及力量所吸引著那樣。連耶和華之創造世界，也是男女合體之事：一方面，創造是依據男女二性之關係而有統治與被統治者⁴，而此創造過程，如女性之生殖一樣，都在一滋養生長及統治關係下，亦如人

¹ 特別少女。

² 故關聯於這複數的神而用的動詞，在《古約聖經》中，仍只是單數動詞，非複數的。

³ 和諧是相對於爭鬥而言的。

⁴ 第四天的日月之光體統治第一天的光與暗、第五天的鳥與魚這生物體統治第二天的天與水、第六天的野獸、昆蟲、牲畜等生物體統治第三天的地、植物與海。一、二、三這三天之事物像徵女性，具有對四、五、六三日的物體滋養生長之能力，而四、五、六這三天的「體」則像徵男性，對一、二、三這三天之事物有統治能力。神之創造天地萬物及人，故都是依據男女二性而為的。

之生殖一樣，是形像上肖似的。但另一方面，由於神需要第七天的安息，故創造實帶有勞動之意味，是男性的一種工作。其於每事中而辨其為美好，也是一種男性統治事物時所需之知識。神之創造萬物，故是摹擬男女二性而為的。人後來的誕生¹，透過勞動而治理世界，及最終不能免的死亡，也就是此神之創造歷程的再版。只不過，於人中之死亡，於神中，也只是安息而已。神仍未失去生命之永生。於神中，男女仍是合體的，非如人墮落後，是分體的。這男女一體的神，從力量上說，是同時具有判別及統治事物之知識，及生養萬物之生命力的。知識樹²與生命樹亦就是男性與女性各本有之存在力量。在樂園中，當耶和華神禁止人吃知識樹之果實時，這是禁止他們³知男女二性之分別，並由知此分別而把原先一體之存在分裂為二⁴，但另一方面，神禁止人吃禁果，這是因為如蛇所說，吃了知識樹之果實，人便會如神一樣有知識，並能統治萬物，如神以其善惡之知識統治人一樣。故當人類吃了禁果後，耶和華只能把他們驅離於伊甸樂園，因不能再讓他們接觸到生命樹帶來之生命力，否則人類便與神同等了，失去神人一體之可能，成為多神統治，或多元存在。為使這已具有知識的人類不能等同神，為了使神人主從這一關係仍能維繫下去，神只有把人類的自生生命⁵切除，使人有所死亡，亦因其死亡而必須依賴於神以得永生，藉此而使人永恆地在神之統治或蔭底下存在。這一知識與生命之分離，也同樣反映在男女之間，具有統治知識的

¹ 生殖或生產。

² 或分別善惡樹。

³ 男女之合體，亞當與夏娃之一體。

⁴ 故當亞當夏娃吃了禁果後，他們始知相互赤裸之別，即男女二性之別，而判分為二，失去本來的一體，而墮落為男女二分之一人。

⁵ 永久生命。

男性，因失去生命¹，故只能以勞動維繫其存在，相反，具有生命及生殖力的女性，則只能無知地戀慕其丈夫，並受他的統治與管轄。男女的二分，也就是神人的二分；神人的二分²，也亦就是男女的二分。神人或男女本然之一體，轉變為神人之間之超越關係與男女之間之統治關係。知識為人帶來了知男女之差異，更知神人之差異；知男女性別之差異及神人超越之差異。神與人這一不可踰越的差異，神這一超越性，只是從希伯萊傳統始有的。由這種差異而立之不可踰越之「法」，對這種「法」之權威確認與肯定，也只是來源於希伯萊文化的。希臘精神是敢於挑戰一切權威的，其個體之自我肯定與自立，是無視於任何法律的，就算這禁令來自神。故普羅米修斯仍違反宙斯神之命令，為人類而盜火具。無論悲劇英維抑神話英雄，都是希臘無視於神之超越而有之對抗。因希臘人相信，只有在這種種對抗與爭鬥中，更善與和諧才能誕生。而在希伯萊，二性一體合體是生，是至善，而二性分體則是死亡，是惡。無論是神人分體或男女分體均然。亞當夏娃之所以見己之赤裸而感到羞恥，所羞恥的，其實就是人向外的自我表現與向外意圖之意識，對身體之外在表現之否定，及對使人有所建立的知識的否定。這種羞恥，是女性心態的，非男性的³。只有希伯萊文化，才有對此赤裸之身體之禁制，對性之絕對否定，因性與性別差異，都是惡的，背離善的。連一切欲望，都由於是一種向外之圖索，故為不善。對赤裸之羞恥，對一切外在性之否定，對一切向外之強力之摒棄，對一切外在欲望之節制，對一切對抗

¹ 女性的無限生殖力。

² 人背離神。

³ 今天的女權主義與男女平等，及性解放，都是希臘男性精神的，非女性自身的。

及反叛精神之禁止，這雖為希伯萊女性文化的性格，但也正是透過這種觀法與心態，成就了一種善惡的價值觀與道德規範之教誨。

四

我們以上如此概括地刻劃了古希臘、古埃及及希伯萊三種古文化的特色，目的主要是為教人見文化的一些根，及表面上已逝去的古文化，其生命力、其來源及其對我們今日仍深藏著的影響力與決定性。其次是，我們實是希望透過對不同文化的自覺而更深入地明白我們自己古代中國文化的意義與價值的。

文明，簡單地說，都是人類存在的種種方向，一種存在方向。她一方面為人提供了其存在的目標（生命目標），並因而塑造了種種生命樣貌及價值，使人脫離了單純動物性的存在，而進入了在人與人複雜關係下、在人與人相互依賴而不能獨立的狀態下，那只有在人與人共同努力下，所可能創造出來的一種存在關係與方式。但另一方面，透過這種種存在方式，她創造出種種人，種種人之性情，人種種行為之作風，及人由他人之存在所引至之問題與困難之解決方法。存在是必須在人與人緊密關係下始可能的，存在是在人與人共存及息息相關這基礎下形成的，這是一切文化之大前提，亦是文化於人存在中所造成的必然現象。我們也可反過來說，人類之必須有文化，之所以必須以文化之方式存在，或依賴於文化以存在，這是因為人的存在必然是在人與人息息相關的緊密依存關係下始可存在者。

古埃及文明以人與人這種依存關係為依賴於物而形成的，是為物之建造與開發而導致的。我們今日的社會分工，在分工中所

形成的人與人之依存關係，即面對著物及由物（如資本）所決定的人相互之依賴與從屬，與古埃及文明是一致的。由物之複雜性多面性所導致之科學之分化及科技之分工，亦都是本於物而對人與人緊密依存關係這一事實所作的一種塑造。從屬於物之下之分工，故是人與人依存關係之一種形式，由物之存在所造成之一種存在形式。

古希臘透過人與人的競爭，透過強力所取得的勝利及其對人自己之個體之肯定，安置了其文化建立的基礎。這一人對立人或人對立神的比試與競爭，雖表面上是一種人與人之對立關係，但也正在此，其本身實已是一種人與人緊密依存的存在關係。人能與人比試而競爭，這已是人與人之間緊密關係之表現了。沒有這種依存關係，競爭根本是不可能的。古希臘利用這由競爭達至之勝利帶來的滿足，使人所具有的強弱不等中之力量，集中為文化建立的力量。表面上是破壞的爭鬥，其實是有所建立的，藉強者而有所建立的。但其限制也在於此，因由強者所能建立的，也只是人與人外在關係上的事物而已，如表現力之美，如力量感，換言之，在強弱之間之一種強力事物而已。蘇格拉底的理性，也只是在這競爭的辯論中之強力能力而已。理或理性之正面性或建造力，所成就的事物，仍只是一種以強力所達到的凌駕與壓倒，及一種個體的突出與統治，使弱者服從強者所成就的規律與方法，由弱者服從強者所形成的一種秩序與形態。理性於此也只是一由合理性所形成的一種更大強力而已，其本身並非必然朝著更大善之努力而發展的。其實，人類的知識、科技，甚至藝術等活動本無需朝著求標新立異、求更強之力量，或在比試競爭之關係下以求發展，把其原有對人更大的意義囿限於人與人或國與國競爭關

係這狹隘目的之下，或甚至依據這樣的目的構造其理。故縱然希臘文化是較其他文化更自覺城邦建立之努力，甚而有柏拉圖《理想國》、《法律》等對理想城邦建造之探討，但我們仍可清楚地看到，城邦所由建立的人民，都是從其相互強弱不等之競爭之私欲關係中而構思的，以至所謂城邦（理想國）的秩序，也只是在如此強弱不等的前提下求一合理的平衡與運作之可能而已，非別有城邦本身為人更善之道理與存在，非從城邦本身之道之美善而教導其人民存在努力上之德行可能。人的私欲競爭，限制了城邦真正的理想與美善。故在理性下所可能達到的一切，連正義等，都只是反應人類負面現象而形成的方法與手段而已，非善道本身。而理性所建造的城邦，也只是一強邦而已，非一善國¹或一仁國。城邦與城邦之間，城邦內人與人之間，仍只是強者勝而統治之一種關係，一種強弱關係。而理性也只是達到更高的統治與秩序的一種強力而已，非德。所成就者，也只是行事之宜而已，非為人更真實的善或人更人性的人倫存在所作的努力。

希伯萊傳統所教誨人的依存關係，非如埃及的分工或人外於其自己之自我之疏離，亦非如古希臘的透過競爭而達到的個體肯定，或理性對人外在行為私欲之不善之箝制與規約²。由人於神之下一體結盟的愛——博愛或基督之愛所締結的人與人之關係，其基本非人直對人的，非本於人倫自身的，而是從人對神之愛而來的。其為愛，故非由於愛人，亦非由於親友的情感，更非希臘對身體之美之性愛。其為愛雖是於人中的博愛，但其實仍是超越的。所愛雖表面為人，但非真在人，在愛本身而已，在愛與被愛之間

¹ 有道之國。

² 強勝弱而形成的秩序。

而已。這樣使人相互依存的愛，仍無以為人而有善及無私之努力的，如父母對子女無私之愛那樣。希伯萊的愛仍是超越於人倫之上，是人所從屬的，非在人倫之間有真實基礎的。在這樣超越的愛之下¹，愛並非一種使人更善之道，其善也只因其為愛而非為爭鬥而已，但並非切實於人之存在中或人性本善中，對人自己之德行及人格之更大教育與昇進。希伯萊的愛，止於愛而已，仍非對人之化育之道。如夫妻之愛一樣，只是一終生的締結力量，但非父母對子女的教化之愛。故無論是《古約》的盲目信仰對神的從屬而形成的人之間的結盟，抑是《新約》以愛形成的對神的從屬時人相互之結盟，所成者始終只是在超越者之下的人抽象之一體而已，即在一超越者之下所形成的一種人之抽象共體而已。其為共體，故非本於人自己或人性本身。而是基於此超越者之抽象性格的。社會本身亦可成為這樣的一種超越者。故如盧梭之社會契約或「法」之下的人共體，其市民性格，是本於此法律契約的超越性，而於人，為一種人之在人倫具體關係外之抽象共體存在。這社會契約只是一例子而已，在歷史中，還有無數類同的超越者作為人共體存在的依據及規範，亦由這種種超越者²，故人的共體存在有著種種不同的性格及歷史面貌。

從這西方文明所本的三種古文化，我們可以看到，人相互依存的共體關係，是依賴於外於人自己之事物以成就的。或是物，或是人自己從身體而來之外在表現力及力量，或是一與人性異質的超越者。也因為這外在性，故在西方所可能具有的最高人格（理

¹ 神之愛之下。因神人非一，故神之愛，非人性人倫間之愛，而仍只能是抽象的，即非因人之為人而愛，而是因愛之為愛而愛人，或愛一切存有。

² 即與人性異質者。

想人格)，都是與此在人自己之外之事物關連起來而立的。換言之，從人心所嚮往的價值至存在的種種肯定與滿足，從人行為所獲得的意義至人存在的整體終極，都是遠離單純的人，遠離人自性及人倫本然關係而向外求其依據的。希臘、埃及及希伯萊這三種文明之至高者之形態因而是：

希臘：人自己的外在，或外在的自己（如藝術精神）

埃及：「他」的外在，或外在的它（如科學精神）

希伯萊：「他」（祂）的內在，或內在的祂（如宗教精神）

若用同一種方式表達，那古代中國文化的形態應是：

古代中國：人自己的內在，或內在於人自己者（此故為真正的道德精神）

換言之，從文化言，西方沒有任何一文化，其理想人格是一能獨立的主體人格，或人的主體獨立。或由於求一種外在性，或由於有所依賴於一「他者」¹。人的整體或相互依存之存在關係，在這些文化下，是無人單純作為人之獨立性可言的，即人的整體存在，是無法不依賴外於人或外於人本性之事物以存在的。故人存在之最高價值及真實，非在人本性自己身上，而都在人之外。儒學教人的主體，即「人不知而不慍」²或「不患人之不己知」³時「君

¹ 神的「祂」及物的「它」。

² 〈學而〉。

³ 〈學而〉、〈憲問〉、〈里仁〉、〈衛靈公〉。

子」之人格，才直是無求任何外在性¹，亦不依賴於一「他者」以成其內在肯定的²。西方哲學中之主體，因而只是虛說的，非實說的。縱然在以主體哲學著稱的康德中，其超驗主體也只是一種個體式的客體世界（現象界）而已，非真正的主體，非能獨立的人之主體。

從以上對西方幾個古代文化理想人格的討論中，我們可以看到，這些文化都共同認定，人的一切作為，都是有所偏私的。他們的文化，甚至建基於這一偏私之上：希臘肯定個體自我的偏私，希伯萊肯定人共體時的權力與愛慾之偏私，而古埃及肯定物之偏私。我們並非否認這些文化為人創造了極美麗的成果。他們都為人類創造了不可取替的美麗：藝術的美麗、文學與詩的美麗、形上學真理之美麗、科學物質世界之美麗……。但如孔子面對武樂時說：「盡美矣，未盡善也」（〈八佾〉），從文化之於人與人存在關係言，無論個體之表現力多麼美，無論權力多麼雄偉或愛情多麼甜美，無論物質如何改善人之生活素質，但於人存在中人與人之基本關係上，他們都是無盡其善的。而這人與人之關係，才是人類文明所應首要地致力的，非個體之美，非物之美。若如我們前面所說，文化是本於人與人緊密的依存關係而形成，那人與人存在關係上的至善之道更應是文化首要的目的，非先在物質世界的開發或個體自我的創造上。更非以物所需之分工，或在人之上的超越者之統攝下，或由個體競爭而形成的強弱關係，塑造一種扭曲了的人與人共體的存在關係。從古代中國所致力文化可以看到，人與人的存在關係，也只在人與人之間之禮及人與人之間人

¹ 來自外的肯定或向外時獲得之肯定。

² 如中世紀的神祕主義者，由與神的一體始致其生命之獨立。

倫之樂二者上而已。換言之，這禮與樂才是人相互依存之正道與美善，是人其他文化作為所本的始與末。若人不得離人這一依存關係而活，那人更不應離禮樂而生活。禮樂是人作為人的基本文明，是唯一成就美善的人倫關係的。而所謂禮，無論是事人之禮抑為事之禮，都主要只從三方面言：敬、和，與情感。一切禮都本於此三者而成的。而敬，既不失人自己，又不失對人之尊重，故較對超越者之崇拜與盲目遵從更正面、更是人之正道。和，故不爭，各自行其所能，各盡其力而已，如「射不主皮，為力不同科，古之道也」(《八佾》)那樣。情感，故非如物之無情無心，其哀與樂，亦人性存在之美而已。中國古代禮之此三方面，故糾正了西方此三種古文明之性格。非偶然之吻合，而是對人性格之偏私與弱點有深切反省而致的。本文至此終。

神倫與人倫： 西方與中國倫理根源之差異

目次

- I. 希臘「明智」與哲學「智慧」之對立
 - II. 古希臘之倫理思想
 - A. 赫西俄德《工作與時日》中之倫理思想
 - B. 希臘悲劇之倫理思想
 - III. 蘇格拉底之「知識即德性」
 - IV. 柏拉圖之後之倫理思想
 - V. 孔子之遠鬼神之智
 - VI. 孟子之性善論
 - VII. 孝悌之問題
 - VIII. 後記
- 【附錄】**

I. 希臘「明智」與哲學「智慧」之對立

人之所以求取學問，本只是為人之更美善，為更能切近地對人有所努力。學問，本即人倫倫理之學問而已。知識之轉向對外在事物之認知，這並非學問之本，亦非其終極與目的。這人倫之真實，是如此日常，致每當人返回自己作為人時，必然真實的。也因為人及人倫對人而言是其首先之真實，故在所有人類知識之先，亦只是倫理之反思而已。

古希臘也不例外。在今日統稱為科學文明的西方之遠古中，在思惟創始其形上性格之前，西方之思想，亦只倫理思想而已。

在較泰勒斯更早的希臘七聖中（泰勒斯也是其中之一），先也只是一些像人生智慧的日常倫理思想而已。這種倫理或人生智慧，無論在遠古的神話傳說中，抑在後來的希臘悲劇中，都是希臘人思惟之根本內容。蘇格拉底的道德學說，也是承接著這流行著的傳統而形成的。從蘇格拉底及柏拉圖，或更早，從米利都人的自然哲學始，思想其實已背離了希臘原先之傳統，代表著一種思想新創之樣貌。換言之，哲學思惟，其實並非希臘遠古或其傳統的，而相反，是與其傳統背道而馳的。也因而，對希臘傳統而言，這是一種大逆不道，一種不敬神。蘇格拉底及後來亞里斯多德之被處決¹，實根源於此。先蘇哲學，於其替萬物尋求一更真實根本時，已間接否認了人及人倫之根本性。哲學知性認知這種新興知識，甚至對傳統所公認的智慧予以否定或對立。

希臘本來的倫理思想，在希臘文中，往往環繞著 *phronésis* 一字而表達。這字有譯為「明智」，有譯為「聰明」、「思想」、「智

¹ 亞里斯多德幸好逃過厄運，沒有被處死。

度」¹，有譯為「實踐智」，或生命及「人生智慧」。亞里斯多德於其《尼各馬科倫理學》² 首次在人類歷史中系統及全面地討論這種智慧，因而首次以哲學之系統性處理自遠古希臘而來之公認智慧——倫理思想或「明智」。亞里斯多德雖然沒有否定明智之地位，但他如同一切哲學家一樣，以哲學之純粹思惟為人類至高之價值，甚至為至高之德性。於其《尼各馬科倫理學》之終結時，他如此描繪及比較這兩種智慧，說：

我們聽說的自足性（指哲學思辨及其生活），最主要地應歸於思辨活動。智慧的人和公正的人一樣，在生活上都不能缺少必需品。但在這一切得到充分供應之後，公正的人還需一個其公正行為的承受者和協同者。節制的人和勇敢的人以及其他的人，每種人也都是這樣。只有智慧的人靠他自己就能夠進行思辨，而且越是這樣他的智慧就越高。當然，有人伴同著他活動也許更好些，不過他仍然是最為自足的。（...）幸福存在於閒暇之中，我們是為了閒暇而忙碌，為了和平而戰鬥。（...）理智的活動則需要閒暇。它是思辨活動，它在自身之外別無目的追求，它有著本身固有的快樂（這種快樂加強了這種活動），有著人所可能有的自足、閒暇、孜孜不倦。還有一些其他的與至福有關的屬性，也顯然與這種活動有關。如若一個人能終生都這樣生活，這就是人所能得到的完美幸福，因為在幸福之中是沒有不完全的。

這是一種高於人的生活，我們不是作為人而過這種生活，

¹ 以上是吳壽彭於亞里斯多德《形上學》一書中分別所用之譯法。

² 如在第六卷中。

而是作為在我們之中的神。(…)如若理智對人來說是神性的，那麼合於理智的生活相對於人的生活來說就是神性的生活。不要相信下面的話，什麼作為人就要想人的事情，作為有死的人就要想有死的事情，而是在一切可能內，全力去爭取不朽，在生活中去做合於自身中最高貴部份的事情。(…)這也許就是每個人的真正自我，因為它是主要的、較好的部份。(…)如若人以理智為主，那麼理智的生命就是最高的幸福。

合於倫理德性的活動是第二位的。合乎倫理德性的活動是人的活動。公正、勇敢，以及我們在契約、協作和一切其他這類行為以及有關情感的事務中互相對待與共同遵守的德性，這一切都是屬人的德性。(…)明智與倫理德性相依，倫理德性也和明智相依。可以說，明智的原則本乎倫理德性，而倫理德性以明智為準繩。這些德性既然與情感相聯繫，那麼，它們也就脫離不開組合物。凡是組合物的德性都是人的德性。¹

亞里斯多德在這裡所對比的：哲學思辨之智慧與倫理德性之明智、思辨之自足性與倫理之互相依存性、神性的生活與人性的生活、理智至福之快樂與倫理德性之快樂……，其實正就是從哲學觀點，對哲學與希臘傳統所肯定的明智的一種對比。儘管表面上亞里斯多德似仍肯定明智，但這已非單純如希臘傳統那樣，更非來自其思想之大前提。傳統希臘明智及一切智慧的大前提是：作為人就只應想人的事情，作為會腐朽的人就只應想會腐朽的事情。亞里斯多德的：「不要相信下面的話，什麼作為人就要想人的

¹《尼各馬科倫理學》第十卷第七、八章。

事情，作為有死的人就要想有死的事情」，正是針對此希臘傳統之明智而發的。雖然人並非神，但人仍必須「在一切可能內，全力去爭取不朽」。而這，簡言之，也就是哲學了。哲學之對立明智，猶如神之對立人一樣，或神性對反人性一樣。人倫之問題，因而是扣緊神及其種種變形（鬼神之種種變形）而生亡的。

不僅亞里斯多德對傳統希臘之明智揚棄，在赫拉克利特及巴門尼德等早期思想家中，亦可見對明智之低貶。赫拉克利特在其殘卷 2 中說：

因而必須跟隨那共通的。但雖然智理（logos）是對一切而言共通的，世人仍只以其個別的明智而生活。

也因人各以其明智而生存，故反面地，明智又變為是在一切人中共同的或普遍的現象：

明智是人人所共同的。¹

甚至當他把雷電或火視為一切事物之支配者時，他更說：

火亦具有明智，並為一切事物之秩序之原因。²

在殘卷 64 中，「明智」一辭只是借用或比喻而已，而在殘卷 113 中，人人所共同的明智，只是人類現象中之一種普遍性而已。畢

¹ 殘卷 113。

² 見殘卷 64。

竟，對赫拉克利特言，「智理」與「明智」是對立的，相反的。前者始是事物真正之共通基礎，後者只是個別之智慧與原則而已。

在巴門尼德中也相同。巴門尼德在其有關「虛偽之路」中說：如同每人各有其混合，使其肢體運動，同樣思想亦在所有人中體現。因對一切人而言，明智（或明識）與肢體之自性是同一的。只有思想（noéma）才有所超過。

換言之，「明智」與「思想」是共同地均在所有人中而有，差別只在於，對一般人而言，其肢體活動與其求明智之本性，都是一致而相同的，唯在人中之「思想」始使人人各異，有所更多，有所超過，甚至超越。巴門尼德因而亦把「思想」（noésis）與「明智」（phronésis）對立。前者是真實之道，而後者是虛偽之路。

當我們說，哲學之出現正是對立傳統希臘之明智而形成時，這屬傳統希臘之明智與後來在《尼各馬科倫理學》中系統地討論的明智是不盡同的。在早期之思想家中，如在巴門尼德及赫拉克利特中，其「明智」一辭仍基本上去傳統希臘之意思不遠，但在後來的蘇格拉底及亞里斯多德中，「明智」已轉化為在哲學理性之下，成為倫理學之一部份。我們固然在亞里斯多德中仍可見希臘傳統「明智」之意思（但這完全是被他所否定的），如我們上引的「作為人就只應想人的事情，作為會腐朽的人就只應想會腐朽的事情」，但亞里斯多德再不稱這種道理為「明智」，而把「明智」一辭保留給自己的倫理體系。這兩種相關但又不同的「明智」的基本差異在哪裡？簡單地說，希臘傳統的「明智」是從人這一存有言，即從人與神存有上之根源差別言，而「明智」在亞里斯多

德中已涵攝在哲學之下，作為一種知性智慧或知性德性。換言之，明智在亞里斯多德中已是單純從人言，從人面對世間現實存在之智慧言，非人面對神而言之智慧。這一種轉變，在德謨克利特中已可察覺。德謨克利特說：

從明智中流露出這三種性質：深思熟慮、言忠信、行其所應行。¹

人們對「偶然」假造了一種圖象以掩飾其自己之不智。因偶然鮮與明智衝突，而在生活中，很少事情是不能為精微洞察力所不能達至的。²

換言之，連命運之偶然也可為明智所預防或解除。若人認定偶然之限制，這也只是其自己之不明智而已。這一明智之用法，已突顯了其智性之地位，那可洞見一切之智性。故非如希臘傳統所言之明智那樣：「明智」正教導人接受命運的安排，不圖絕對的知見，不踰越人之份位。德謨克利特所批評的「人們」，故正也是希臘傳統中之一般人，那自限為人而不圖為神的人。

從此，明智便轉化為單純人自己面對現實存在之一種智慧了。故亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》中，首次如此對明智作界定：

所謂明智，也就是善於考慮對自身的善以及有益之事，不是對於部份的有益，如對於健康、對於強壯有益，而是對於整

¹ 殘卷 2。

² 殘卷 119。

個生活有益。甚至人們善於計較以得到某種益處，我們也稱之為一種明智。（...）總而言之，它就是關於對人的善和惡的真正理性的實踐品質。所以，我們認為，像柏里克利那樣的人，就是一個明智的人。他能明察什麼事對他自己和人類都是善的。像這樣的人才是善於治理家庭、治理城邦的人。¹

從亞里斯多德對「明智」的這個定義中，我們可觀察到以下幾點：

（一）明智是關乎自己及他人的益處與善的，它甚至可以只是為得到某種益處所作之計較。（二）明智是對整體生活，非對任何一特殊之事情而言。（三）明智背後仍然是一種「見」，一種「觀察」，或一種「明察」，即與知性有相當關係的 *théorein*。²

以上這三者，完全與希臘傳統的「明智」之意義相悖。在希臘傳統中，明智主要運用於人於其面對神祇或神性事情時之一種節制與自限（一種人自己對自身之克制）。故是一反面概念。但亞里斯多德則把「明智」完全運用在人自己之事情上，在生活一般之事情處理上，與任何神性關係無關。且是正面的一種概念。亞里斯多德更從哲學如神性般（或取代神性時）之「整全性」及「觀看性」（智性、知性）解說明智，把明智收納在哲學之前提內。若我們在亞里斯多德倫理體系中找一相似於希臘傳統的「明智」，這應為「節制」（*sophrosyne*）或亞里斯多德「中道」一觀念。但其「節制」與「中道」之觀念，仍非完全等同希臘傳統之明智，因後者是從人面對神或外於人能力之事物時，人對自身之節制，而前者則單純是人自身之一種倫理德性。對亞里斯多德言，倫理與

¹ 第六卷第五章。

² 見亞里斯多德對柏里克利的形容。

一切德性基本上是單純人自身或人性存在之問題，與神或神性毫無關係。但對傳統希臘言，倫理問題是神人之間之問題，非單屬人自身的。

我們於此可粗疏地說：哲學之出現，正在於把神人問題從倫理層面轉移於純粹知性層面。在知性中之神性，這也就是哲學或形上學之本源了。而這一種新的神人關係，亦由人「倫理地」不能踰越神，轉變為人「知性地」自身神化。在倫理中，人只是人，不能為神，其存在與實踐均有所限制故；但在哲學或知性中，人可是神性的，或甚至取代神。實踐所無法踰越的，知性可。知性之踰越，這也就是形上學了。亞里斯多德之倫理學之所以單純只是人自己之事，亦因其哲學或形上學始是一種神學。故縱然倫理仍可是一種德性，但亦只退居「第二位」而已。第一位為哲學理智的德性，即神之德性。倫理德性之只為「第二位」，因只是人之德性而已，非其神性的。亞里斯多德之中道與節制，故只是倫理德性之準則。而所謂倫理德性，實只對應或源於靈魂非理性之部份而已，其理性部份之德性，是一種知性或理智德性，非倫理的。固然，「明智」對亞里斯多德言，非只是其所謂倫理德性，而是知性或理智德性之一種¹。但雖如此，「明智」只是實踐上的，非如

¹ 亞里斯多德對德性作如下分類：

德性：I. 倫理德性（對應靈魂非理性部份）：

a. 德性之準則：1. 中道

b. 人自己的：2. 勇敢 3. 節制

c. 人群生活中的：4. 慷慨 5. 大方 6. 自重 7. 榮譽 8. 溫和 9. 友善 10. 平實 11. 分寸

d. 純為他人的：12. 正義

II. 理智德性（對應靈魂之理性部份）：1. 明智 2. 智慧 3. 理智

亞里斯多德還在以上各種德性外，在《尼各馬科倫理學》之下半部討論三個主題：（一）激情與人之不能自我克制之問題（即人之所以不能德性之原因）。（二）

理智那樣，如神一樣地、單純自足地思辨。明智之所以為靈魂理性部份的一種德性，因它不只是「意見」，其慎思明辨在面對「可變事物」時，為人帶來真理，否則人只會於可變事物之實踐中，單憑「意見」而永遠錯誤下去。故「明智」實從「意見」之內而為德性的：

在「意見」方面有兩類德性：聰明與明智（...）。¹

也因明智只針對實踐及可變事物言，故低於那認知不變事物，或事物之根本與終極的智慧與理智。從靈魂這一更高部份言，即從純然知性這一神性部份言，「明智並不是智慧的主宰，也不是靈魂更高部份的主宰」²。於此，

明智與理智對立。理智以人無法提供理由的定義為對象，而明智相反以最終只為個別特殊的事物為對象。這些事物，並非科學的對象，而只是感覺的。³

故若假設人只有倫理問題，只有生存問題，那當然明智便為人類最高之智慧。但對亞里斯多德言，正正因人類非只是政治動物，非只有倫理之真實，簡言之，非只是人，故明智不能被視為最高的理智德性。有關這點，亞里斯多德說得很清楚：

友愛，即人倫間之種種德性關係。（三）德性生活或最高幸福。

以上為亞氏倫理學之體系。

¹ 《尼各馬科倫理學》第六卷第十三章。

² 同上。

³ 《尼各馬科倫理學》第六卷第八章。

有的人認為，政治和明智是最優越的，這完全是無稽之談。因為在宇宙之中，人並不是最高貴的。（...）智慧對所有人來說都是同一的，而什麼是明智則各人不一。因為任何存在物如果能對自身照顧得很好，能夠對自己的生活有明顯的預見，就可以說是明智的。（...）有人也許會說，人優於其他生物，但這並不使問題有所改變。因為還有許多在本性上比人更為神聖的東西，最明顯的就是那些構成宇宙的天體。

從以上所說，就可以明白智慧是對涉及本性上最為高貴的事物的科學和理智而言的。正因為如此，所以，人們稱阿那克薩哥拉和泰勒斯為有智慧的人，而不稱為明智的人。人們看到，他們對自身得益之事並無所知，而他們所知的東西都是罕見的、深奧的、困難的、神聖的，但卻沒有實用價值。因為，他們所追求的不是對人有益的東西。明智是針對人的事情，人們對它可加以考慮之事情。¹

這段話總結了亞里斯多德對明智之看法與態度。哲學之出現，正在於人否定人優越之地位，以在人之上有更高貴而神聖之事物與真理，而這，正是人自身中純然理智或知性之部份。明智之為智，也只是屬「人」本身存在之一種智而已，人倫理存在之智而已，非神聖的，非神性的。哲學之出現，即哲學對希臘傳統之明智之揚棄，其根本在此。我們不難看出，這其實是傳統希臘精神的一種變形。如若根本沒有在希臘傳統倫理中之神人關係，如若希臘傳統沒有於倫理中以神之優越性壓抑了人之自我肯定，

¹ 《尼各馬科倫理學》第六卷第七章。

哲學也可能不會有其對人之進一步壓抑之新方法。於對人之限制中，希臘傳統之倫理觀與哲學之知性智慧是一致的。亦在這點上，它們都共同是希臘的，即以神始終在人之上。差別只是，其神不同而已，其領域已轉移而已，一者倫理的，另一者知性或知識上的。

II. 古希臘之倫理思想

希臘傳統中之倫理思想是怎樣的？

家的問題，大概是倫理問題之本。而我們都知道，家在古希臘的詩人手中，往往是悲劇性的。也因此，我們很容易這樣想，以為家及由家而有之人倫關係，自遠古希臘，已是一悲劇性或被否定的事實。如此而至柏拉圖的《國家論》，更直接地以國家取代家。我想說的正好相反。正因為希臘傳統很重視及深愛倫常與家，故詩人在訓戒人之過度罪惡或人之過份時，往往以其最重視之倫常或家之悲劇為其災難之後果。我們從悲劇人物中，都可清楚地看到，悲劇往往源於人不想見到其倫常之破壞。而這反映出人對其家人有很深的愛。俄狄浦斯不想弑其父及與其母亂倫，始造成如此之悲劇。安提戈涅深愛其兄，始與國家之法對立。安提戈涅之妹伊絲米妮因深愛其姊，始不願協助她違悖國法等等。事實上，悲劇之所以構成，是因人對其家人及對其祖國之愛而產生的。「國家」在悲劇中，往往不只是一法制的城邦而已，更先是每人自己祖先之家國，或如母體之土地。城邦之理論，確實只在後來的柏拉圖哲學中始有。非傳統希臘的。我們甚至可說，當赫西俄德把眾神之系譜描繪成相互加害的關係時，如克洛諾斯神（Cronos）對立其父烏蘭諾斯神（Ouranos 天），或宙斯神對立其父克洛諾斯

神等，這仍只是為描述在宙斯及其奧林波斯神系之建立過程中，最終和諧如何戰勝以往的一切爭鬥，及本是混亂的自然狀態如何逐漸分格開而有其秩序與層次。很明顯，所肯定的，仍是和平與和睦，一種倫常之秩序，而非其悲劇或爭鬥。我們今天離開倫常關係以明希臘悲劇，或把人存在先從其在政治生活中之關係而觀，這其實是在柏拉圖及後來城邦及國家論興起之後之看法：以政治為人存在關係之本，或以政治（國家）涵攝倫理（家）而成之泛政治化。倫常一直是人類日常及自然存在之真實。其若有困難，都本非來自如此自然關係本身，而是來自政治、國家、社會之介入。家之問題與困難，非單純家自身產生的。相反，其困難與問題，幾全是社會及國家與家之矛盾與對立所產生。家內部之分裂，只是外部矛盾的內化或反映而已，非其原本的。就如俄狄浦斯之弑父與亂倫之罪，亦非是人倫內部之不和與對立所產生。希臘悲劇其實是希臘人對那時城邦及國家之建立之一種質疑。國家或法律與人倫之矛盾，君王與神祇之對立，都在說明，人國家之制定，是違反神所定之人倫世界的，因而也必然會帶來人所至重視之人倫關係之破壞與悲劇。希臘悲劇不是為加速家庭之瓦解以幫助城邦之形成，相反，它是以家庭倫常之破壞來批判及警告城邦之建立。從人倫悲劇中，我們因而更可看到，在傳統希臘中，人倫或家庭之根本性及希臘人對此之重視。在「哲學」一辭中之「愛智」*philo-sophia* 之「愛」字 (*philia*)，我們都把它慣譯為「友愛」或「友情」。但在希臘文中，這「友愛」一辭之典範，本是在家庭內父與子、子與父、兄弟姊妹間親情所特有的一種愛。在這種愛之下，所愛者與愛者本身是一體的，如父把子視作其自己，子把父視作其自己一樣。反而，男與女之愛情 (*erôs*)，是一異性

之間之愛。在 *erôs* 中，所愛者與自己本不相同，亦不能同一，故是一種對「他者」之愛。而在 *philia* 中，所愛者是與自己本為一體者，非作為「他人」之一種愛或情感。在亞里斯多德《尼各馬科倫理學》之後部份中，人倫之全部情感，都收納在這「友愛」之下。並非朋友之間之友情高於一切或包含一切，而是，在種種人與人德性關係中，這基於家庭而有之情感，是一切人倫情感關係之最高理想與模型。希臘人根本無法想像，如佛洛伊德對家庭之看法那樣，連在家庭內部也可有愛慾（*erôs*）之問題。*Philia* 與 *erôs* 兩辭之區分，正說明了這種不可能性。

古希臘雖然亦以家為倫理之終極，但它並沒有以家或人倫為倫理思想反省之本源。相反，希臘之倫理思想，仍在人神這一對立關係下形成。也正在這一關鍵中，西方與古代中國之倫理思想形成兩種相反的體系。

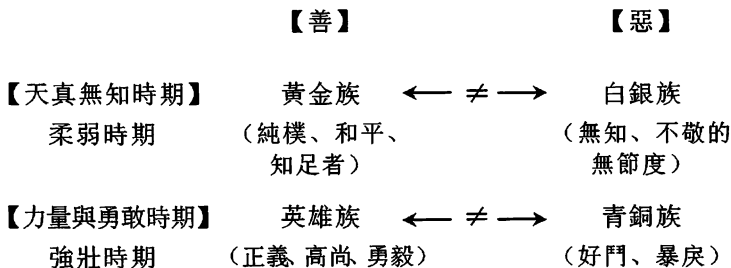
讓我們先探討希臘傳統的倫理思想。

A. 赫西俄德《工作與時日》中之倫理思想

赫西俄德以五個種族這一神話故事，把人類存在境況分為五個階段。這五個種族分別為：金、銀、青銅、英雄，及黑鐵。在黃金種族時期，人類如神靈般生活，既無勞累，亦無悲傷。由於其善良，故於死後，他們成為凡人的守護者。白銀種族之人類在體格及心靈上都不如前一種族。他們長時間地只是在母親身旁的孩子，其幼稚與無知使悲傷始終與之伴隨。他們之間既難避免互相傷害，又不願意崇拜神靈或獻上祭品。第三之青銅種族可怕而強悍。他們只喜歡暴力，不食五穀，心如鐵石。他們有強大的力氣，結實的雙臂，又以青銅為自己製造盔甲、工具、房屋。他們

終為黑死病所征服，離開了陽光普照的大地。之後，宙斯又創造了半人半神、高貴而且公正的英雄種族。他們有些為了俄狄浦斯而戰死，有些為了美貌的海倫而戰死。但其他則被安頓在遠離人間之幸福島上，享受著土地豐厚的果實。最後也就是我們人類的黑鐵時期。這時期的人類沒完沒了地日間勞累而夜間煩惱。善與惡摻雜在一起。父與子不和。主客之間、朋友之間、兄弟之間再不友善。子女不尊敬年老之父母，且以惡言相對，也不回報父母養育之恩。再沒有對承諾、正義及善之嚮往，唯一的正義也只是力量而已。人們再沒有良心。其間只有惡言、忌妒、樂於作惡，及討厭的面孔。「羞恥」及「敬畏」遠去人類，而他們陷入深重之痛苦及悲哀之中。面對罪惡而無處求助。故赫西俄德更說，寧願不活於此狀，或更早死亡，或更晚誕生。

這五個種族，分別可對應少男、少女、惡之壯年人、善之壯年人，及人之老年。其關係如下：



黑鐵族

(狡猾虛假、好強、好鬥、喪失人倫、
無敬無義、衰老腐敗、勞累悲傷絕望)

〔圖一〕

若我們對上圖作一歸納，我們可說，在白銀時期與青銅時期中之惡，仍基本上只是人對立神所構成之惡：前者為對神之不敬，後者為對神之爭鬥。而在黑鐵時期中，惡已非只是對立神所構成，而已是人對立人時之惡了，如人倫之敗壞及人性之喪失。赫西俄德在這神話中把惡追究其根源，即白銀時期的「不敬」，青銅時期的「暴力」，及黑鐵時期之「人性及人倫情感之瓦解」。前兩種惡，因其仍非人性之喪失，而只是對立在上者神靈之無知與自大，故仍可有其善的反面，即黃金族及英雄族¹。至於黑鐵中人性及人倫之全然泯滅，對赫西俄德而言，無法再有其善的一面的對應。在黑鐵時期中，人類不只是對立一外於人類之事物，而是自身相害、自我毀滅，及對立自身為人時之人性。如此之惡始是大惡，純然

¹ 黃金時期人類年少之無知，是其天真純樸，不自大及因而敬神之原因。同樣，英雄時期之力量，是其勇敢德性之原因。這兩種不善——無知與力量，因而仍有其善的一面。

人性的、人為的。而前兩種惡，作為對神之不敬及與神祇之爭鬥，相反，仍是人性中之一種力量——人自立時之力量。黃金時期，人之身體生存仍如神一般，而英雄之心靈，其對正義之嚮往亦如神一樣。白銀時期，人類只心靈上不善（無知與不敬），而青銅時期，人類則身體上不善（好鬥與暴戾），唯獨黑鐵時期，人類的心靈及身體全俱敗壞，既無人性與正義，又衰老暴戾。

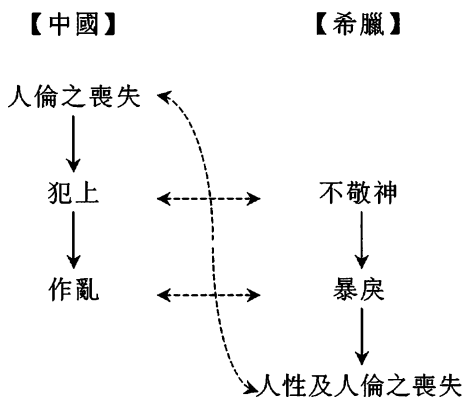
從赫西俄德《工作與時日》這神話中，我們可清楚看到，古希臘倫理思想之原型。儘管我們可以清楚地看到，人倫之和睦與快樂是人類的幸福之基礎，但希臘之倫理學並非始於對人倫之道之進一步反省，而是基於對人類之惡（或「過度」hybris）之反省。因而西方倫理學之源頭，可簡單說為是一種負面思想，即對負面現象而產生之道理。「人」於此也自然地從其作為那「過度者」而被認定。這一「過度」（或用我們今天的用語：「踰越」）的反面，在赫西俄德及其他的倫理思想中，也就是正義或公正（dikē）了。人類之不正義，在赫西俄德中，是依據一定過程發展的。人類之所以最終失去人性，對立人倫及自我地毀滅¹，先在於他的暴戾與好鬥。而人類之所以暴戾，又是源於其對神或廣稱對「上」之不敬²。《論語·學而》中第二句「有子曰」亦有相同的洞察：

其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。

¹ 這，後來在佛洛伊德思想中則正面地被理解為「死亡衝動」（death-drive），為與「生命衝動」或「性衝動」同為人類兩種根源衝動之一。

² 在希臘中，不敬通常只用在對神靈上，鮮用在對人之不敬或對上位者之不敬上。在神靈為上者之思想中，人，無論其居上居下，都基本上是平等的。上下因而往往等同不朽者與會死者（immortals & mortals）。

有子與赫西俄德具有深遠意義之差別在¹：西方把人倫之破壞及人性之暴戾歸源於對神或對上之不敬，且因而人神關係為一切倫理德行之本。中國相反，一切暴戾（作亂），雖然來自其對上之不敬（犯上），但根源上，是來自人倫之破壞。故孝弟為一切倫理德行之本。西方以敬神為倫理之本，而中國則以人倫為倫理之本。



〔圖二〕

希臘傳統之所以以「正義」為一切德性之本，實來源於這一神與人之倫理基礎。中國之鮮言「正義」，亦因在家庭倫常中，正義與不正義這種問題根本不存在。赫西俄德及希臘傳統認為，正義為一切德性之本。這種想法，在後來的希臘悲劇中，及至柏拉圖，都是同樣的。對赫西俄德而言，人類的一切惡均總稱為「過

¹ 而這也構成或反映出中、西文化或倫理思想之根源差異。

度」(hybris)，而這主要也包含三方面：對神之不敬、暴戾，及人性之喪失。從赫西俄德這神話之結構方式，我們可以略窺德性問題在他思想中是怎樣的。而若其思想更是對傳統希臘倫理之整理，倫理德性在希臘傳統中亦可於此而預見。首先，人心靈之無知，是來源於對神之不敬的。這是心靈的第一種「過度」。人另一種「過度」則是來源自身體力量之強暴。這兩者，可以視為人性喪失這一種極惡之基礎。因若人縱然有力量，但若沒有失去敬神之心，是不會導致人性之喪失的。同樣，若人失去敬神之心，但又沒有強力的身體（可強暴地為惡之身體），人類仍是無法過度地施惡於他人。故第五種族這時期之所以可能，實基於第二、三兩時期之惡而形成的。即人性之喪失，是基於心靈無知時之不敬及身體強力之暴戾而存在。此外，對反於此兩種惡之兩種善——敬神及勇敢，一者是一切德性之本，故為赫西俄德放置在第一時期中¹，而另一者，則是對暴戾（惡）對抗時之一種德性，其本身並非德性，而只是由於對抗惡始為德性的，故為赫西俄德放置在第四時期中，即為在第三暴戾時期之後者。勇敢因而是人面對惡時不懼之美德。從赫西俄德這一神話中，我們因而可看到，人倫間之善，是希臘德性之結果或終極，換言之，德性並非直從人倫之美善而言的。反而，人之德性，或德性之基礎，或則在敬神上，或則在勇敢上。「勇」是作為不懼怕「暴力」之惡而為正義的，而「敬神」則是作為懼怕神所帶來之災難而正義的。正義，這西方一切德性之最根源概念，在赫西俄德中，因而是基於兩種相輔相成的相反關係而形成的：對神所帶來之惡（災難）之懼怕，及對人所製造之惡（暴戾）之不懼怕。

¹ 因而相對地言，不敬神也就是失去德性之本。

正義，在希臘文中即 *dikè* 一字。而這往往是對比於另一與正義亦有關連之辭 *thémis* 的。*Thémis* 所指的正義，是在家或家族、部族之內的。它所指的，是在一家庭內之家禮或家規，一種家之秩序。家或家族是藉著這秩序建立起來的。*Thémis* 一辭因而與「基礎」、「根基」等意思相聯繫。這一種正義，是人為了一家之建立而必須有之正義，在「創制」中秩序或根基之正義。正如宇宙天體之秩序、四時節氣之秩序、神人之秩序，及人與人之秩序，舉凡一切秩序，其創制必須之正義，此即為 *thémis*。這種在家族內，那使家族建立起來的正義，其雖然沒有明文規定，但本源是神性的。家族之父決定著家庭內部一切應行之事，無論是日常之義務，抑是特殊事件（如婚姻、家難之應對決策等等）。*Dikè* 則相反。*Dikè* 所言之正義，是在家之外的，如在社會中、在國家中、在人與人無任何親屬關係之狀態中。而從其語根，我們可以說，*dikè* 是一種透過語言、關乎什麼是應為的、並具權威性的指示。這種具權威性的命令或規定，故只能以神祇之權威性為本。人本身本不應對他人有任何如此權威性的。而君主之命令與規定，也應只是承繼此自神靈而來之正義而已。在《工作與時日》一書中，在述說完兩個神話之後，赫西俄德向當時之君主們告誡其正義，而這亦同樣是從他們掌握審判權力時而言的。君主若不遵從神靈之正義而判決，他們即將會受到神靈正義之報復，災難會隨之而來。相反，若君主於其命令與判決中正義，則神靈會賜福於人類等等。連個人¹之正義，也是從其是否敗壞君主們公正之判決而說的，如為利益而賄賂在位者，或官商勾結而敗壞正義等。希臘傳統這種正義觀念，因而有三個方面：

¹ 赫西俄德轉向其弟佩爾塞斯而說。

1. 因如此之正義不能單純建立在人的主觀判斷上，故其正確性必須假借自上而來之權威，即由正義，人不得不相信神靈的世界及對其崇敬，此赫西俄德撰寫《神譜》之一原因。
2. 德性若先從人之正義與否而觀，這同是說，德性之終極與目的，也只在尋求幸福及躲避災難與悲劇而已。赫西俄德之把黃金時期描繪為人生存之無憂無慮、飲食飽足，及甚至當他明說：「我與我的後代也再不願為公正，若為正義只會帶來不幸，或若不正義者都同樣具有正義者之利益時。」¹，都清楚說明，西方倫理學是無法擺脫幸福這問題的，甚至德性之所以為德性，歸根究柢，也只是存在之幸福與否之問題而已。正義之為德性之本，是基於此而言的。
3. 若正義或則是對神靈之惡之懼怕（故而敬畏），或則是對人們之惡之不懼怕（故而勇敢），那麼，正義這種德性，也只是面對惡時之一種反應而已，即基本上是一負面的概念。正義作為德性，歸根究柢，也只是對惡之反應，而非對善之建立。其為德性，只從其反面言，非從其正面言。

在希臘德性中，賞善罰惡因而為德性之終極，而神靈則為賞善罰惡之唯一客觀依據。德性因而必須首先是建立在神靈世界上，非在人倫世界內。赫西俄德因而把他的《工作與時日》一書分為兩個部份，前一部份討論正義這一自神靈而來之德性，而後一部份則討論人因生存需要而不得不有之勞動或工作之德性。兩者結合起來，也就構成人類存在幸福之基礎。

¹ 《工作與時日》270。

赫西俄德在這書中對希臘傳統倫理德性之整理，至柏拉圖及亞里斯多德，甚至整個西方，仍為主導性的思想。柏拉圖在《國家篇》中，把德性分為四種：智慧、勇敢、節制及公正（正義），其中勇敢、節制及公正是直承赫西俄德對希臘倫理之整理而來的。勇敢與公正不用再分析了，而節制實即赫西俄德規勸人不應過度時之德性。若在赫西俄德中，公正及「不過度」為德性之兩種根基，其一從神作為德性之基礎言，另一從人德性之基礎言，那麼，「敬神」及「勇敢」¹則為德性之體現或表現。一者為對神靈世界之德性，另一者為對人類世界之德性。這是說，公正或正義言從神靈而來之德性之基礎，而「不過度」則是從人自己而言其德性之基礎。這「不過度」或「節制」，故直接針對第五種族時期單純現實或人性存在而言。「節制」是人於其欲望中獨有之德性，是純屬人性世界的。這一節制，在後來亞里斯多德中，更被指認為「明智」之特性：

我們把節制也稱為明智，因為它保持了慎思明辨。²

若柏拉圖四德說之其中三者（公正、勇敢及節制）明顯地可回溯至赫西俄德與希臘傳統之倫理思想，那有兩點明顯地他與赫西俄德不一致。其一是：自柏拉圖始，再沒有「敬神」這一種德性³；而其二是：在德性之列舉中，增多了「智慧」一項。

¹ 即第一種族及第四種族所體現之德性。

² 《尼各馬科倫理學》第六卷第五章。

³ 這明顯是柏拉圖之意圖，因在其著作中，如在《國家篇》等，多次他扭曲地批評赫西俄德之神話學。柏拉圖及亞里斯多德雖清楚知道「敬神」在傳統希臘德性中之重要性，但他們刻意迴避而不再視之為德性。

B. 希臘悲劇之倫理思想

智慧這一種德性，亦並非柏拉圖首創。固然，我們可以說，在赫西俄德中已有智慧之問題，即第二種族之不知敬神實由於其無知，但此時之敬神之智，仍非一種由人之智性而成就之智慧，非嚴格意義下之智慧，如人生命之智慧那樣的智慧，反而是人純樸天真時之無知使其敬神。故赫西俄德很少教誨人智慧，而只規勸人「聽從」正義而已。智慧之作為一種主要之德性，應在赫西俄德後之希臘悲劇時期中的。若赫西俄德作為農牧人、並處於城邦興起之前，其倫理格言基本上是素樸的倫理思想的話，那麼，在希臘悲劇中則不然。從希臘悲劇時期始，我們可清楚看到，希臘人開始很重視智慧。在原初，「智慧」(sophia)與「明智」(phronésis)等辭所指同一，即人生命中之倫理智慧。其區分只是後來之事，特別是在哲學提出其另一種智慧之形態後，「智慧」與「明智」兩辭始有所分別。在這之前，連辯士職業的人，亦稱為「智者」，即具有智慧之人。在如柏拉圖及亞里斯多德等哲學家對「智慧」重新賦予其意義前，「智慧」或「明智」在如希臘悲劇中究指怎樣的一種智慧？

在哲學之前，代表真理者，主要有三類人：立法者、預言家、詩人。這三種人各以其方式代表神靈說話，立法者應傳達神靈判決之公正或正義，預言家傳達神諭或對君主們之規勸，而詩人透過其詩歌教育人們真正的智慧。這詩人之智慧，簡言之，也就是倫理智慧或明智了。我們今日已習慣於把對事物之知識看成為真理，甚至是真理之唯一一種模式。但若我們設想人類之初，其所關心的，本不應是任何事物之真理，而是人行為倫理之真理。人

是如此一種具有智慧的生物，其智慧不足以預見其自己行為之後果，其聰明無法預測仍未發生之悲劇。故對人而言，真理也就是在其全部過去體驗中，最終結局時之結果。真理是一過去之「終結」，並非任何當下之事情。在希臘文中，「真理」一辭 *a-létheia*，本即「不遺忘」之意思。*Léthe* 是「遺忘」，而 *a-létheia* 是「不遺忘」。換言之，真理只從對過去之不遺忘言，即沒有忘記過去，非一種當下與事實之對應。若真理主要從過去言¹，那麼，在三種掌握真理的人中，這種與過去有關之真理，與詩人更是息息相關。預言家所言之真理主要是未來的，立法者或君主之真理主要是當下公正的判決與決定，唯有詩人，其真理是有關過往的。詩人所述說之真理，或是歷史傳統中之事蹟（如對英雄之歌頌），或是傳說中之神話。詩人之語言，來自謬斯神 *Muse*。謬斯神從記憶神 *Mnémosyné* 所生。這是謬斯「詩歌」歌頌與「記憶」之緊密關係。這一切實反映憑藉口傳之傳統與記憶之根本關係。這詩人之歌頌對象，或則為不朽的神靈，或則為英勇者之事蹟。前者為神譜或神話，後者為史詩。但除了作為歌頌神靈及英雄而保留傳統真理外，詩人之真理，對世人有著兩種更直接之意義。其一是，詩人透過其詩歌的讚揚與貶抑，同時判定人之真實及其虛妄。人之賢否，都全由此褒貶定斷。人之怎樣，都由他人（詩人）之語言所決定。故在詩人之讚美中，人得以永恆，即如神靈地、不朽地永為人所記憶與懷念。不被世人所遺忘，不消失於死亡中，這是人之真，其真實，或其「真理」，*a-létheia*（在遺忘之外，沒有被遺忘）。其二是，詩人透過其詩歌或劇作，把過去生命體驗之種種倫

¹ 一切倫理行為上的真理，也只能於事後才知曉其結果，這是人類一切行為之真實性之唯一形態。故真理作為「終結」，也只能相對於一過去言。

理智慧，作為人存在之真理述說出來。這是智慧或生命智慧之最原初形式，亦是作為道理之真理之原本面貌。如我們所說，人類首先所關心之真理，人類首先所關心之事物，也只是由人類行為所帶來之善惡。也因人類無法於其行為或作為時即見其行為之後果與真實，故真理只是事情過後之體驗與覺悟。體驗（如人生體驗）作為真理，因而是從過去而立的，是過去的一種終結與頂點。假若事物之究竟是其當下之事實，人之究竟則不然。正如希臘七聖之一的君主梭倫所說：

只有在我聽到你幸福地結束了你的一生的時候，才能夠給你回答（你是幸福的抑不幸福的這個問題）。毫無疑問，縱然是豪富的人物，除非是他很幸福地把他的全部巨大財富一直享受到他臨終的時候，他是不能說比僅能維持當日生活的普通人更幸福的。¹

換言之，人行為之真實或其存在之真實，只在終結或事情過去後才成為真實。正因對人而言及有關人之事實必然是一過去之事，對過去經驗或體驗凝結下來的真理，便構成作為格言呈現之一種真理——智慧。在哲學仍未具有主導地位前，或在希臘傳統中，唯一一種真理，也就是如此之倫理或生命智慧而已。明智即其更確切之形容。在《安提戈涅》一悲劇之結束中，索福克勒斯說：

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

¹ 希羅多德《歷史》第一卷 32。

歲月，人才學會明智。

明智與智慧，因而必然是事後的，或在人生命中，是作為生命體驗所累積下來的結果。明智或智慧，因是一種對過去的總結，故亦具有如知識之普遍性。它之真實性，非能從眼前事物之證明而得。故對沒有生命歷練或沒有生命感受的人來說，其真實性是無從啟發的，甚至不真實的¹。但其真實性又是人類對其生命或一切過去經歷而得之智慧之唯一一種方式，故人類無法以其他方式獲得其生命及對一切過去事物之真理，唯獨以如此生命智慧敘說出來：一種懷著全部過去，在不遺忘中，對生命真實的反觀。自古以來，格言般之真理，都是如此的。連尼采的格言亦不例外。

希臘悲劇雖然表面上是一種故事情節的佈局，但若撇開對情節敘述的文字，其他的，全也就是這種格言式之生命或人性體會之智慧。若我們以索福克勒斯之《安提戈涅》為例，其中格言式智慧之內容對象，主要也只有下面幾類：

（一）生命道理之體驗。如：

「若人心思只會想那些邪惡或錯誤的念頭，這將是多麼可怕！」（323）

「在時間到來前死亡，這對我而言是幸運。」（461）

「我是屬於那愛人者，非與人為敵者。」（524）

「人只應堅守為秩序而有之規律，而不應為一女人而喪失自己。」（676）

「智慧是神靈給人類的禮物，在一切價值中至珍貴的。」（683）

¹ 面對如此真理，人故只能聽從，無法從證明而見其為真實。此聽從之重要性。

「沒有任何事物對人而言較知識更好了，但若無此，聽人善的教誨這仍是很好的。」(721)

「沒有瞎子不需要領路人的。」(988)

「明智是必需的。」(1098)

「我應為什麼？告訴我，我必遵從的。」(1099)

「對人而言最好的，莫過於至其結束其生命時，仍守著神靈的法律。」(1113)

「沒有人之存在如此穩定，以至人或完全滿足，或完全怨尤。命運可打擊幸福者，也可把不幸者復興起來。人所欲求之穩定，沒有任何預言家能作保證。」(1156)

「失去理智這是對人而言最大的不幸。」(1243)

「那不明智的明智呀！」(1261)

「生命之結束，這是最大的幸福！」(1330) 等等。

(二) 對人性之體會。如：

「對人心、其感情、其原則之認識，莫善於從其具有力量、在統治及在制訂法律時。」(175)

「沒有人會對帶來壞消息的人會有所喜愛的。」(277)

「對神靈尊敬無疑是虔敬。但誰具有權力時亦不想見其權力被踰越。」(1330) 等等。

(三) 對世俗事實之體會。如：

「誰不是因被指責而即有罪。」(321)

「微薄的利益有時帶來莫大的災禍。」(326)

「把我視作瘋子的才真正是瘋子。」(470)

「落入他人手中時，人再無權利驕傲。」（479）

「有人認為你明智，但也有人認為我明智。」「但兩者之錯誤不盡是相同的。」（557）

「對孩子來說，還有什麼能較其父親的成就更感到自豪？如同一父親對其兒子之成就所感一樣？」（703）

「那些自以為明智，及具有他人沒有的言辭能力者，若打開他們，我們所見亦唯空無一物而已。」（707）等等。

（四）其他，如對人類欲望之體會：

「對利益之期望往往使人喪失。」（221）

或如對人不正義之體會：

「沒有國家是屬於任何一人的。」（737）

「多麼卑鄙的人啊！你譴責你父親！」（742）

「當我盡我君王之職權時，難道我違反了正義嗎？」（744）

「難道盡君王之職權時便應把對神靈之尊敬蹂躪嗎？」（745）

如對神靈之尊敬或對命運之謹慎之教誨：

「未來及過去都證實這律則：人存在之絲毫過份都會帶來災難。」（611）

「人對抗命運是無望的。」（1106）等等。

從以上所引之格言中，我們可以觀察到，希臘悲劇中教誨人之倫理智慧，仍基本上是與希臘傳統一致的。即教人必須節制而敬神，並由知節制而敬神，人始真正地正義及明智。人之聰明，以為能踰越神靈之聰明，亦只虛妄而已。不過，在希臘悲劇中，國家或城邦之問題，尤為突顯。悲劇故亦往往教誨君主，不能仗

持國家之名或其法律，以破壞本自神靈而來的人倫存在之道義。希臘悲劇與赫西俄德之差異，故主要只在明智或生命智慧之提出而已。赫西俄德在《工作與時日》第二部份倫理思想之素樸語言，其實與立法者命令或誡律式語言極為相似。事實上，若我們參看現今遺留下來的希臘七聖之倫理格言，都與赫西俄德或人類早期的倫理訓示形式大致一樣，都如十誡般之命令。這種倫理訓示，我們可推想，與一切立法者所用之語言相同。事實上，赫西俄德亦是代替宙斯向當時腐敗的君主們訓示，其真理故與立法者判決之正義相等。而希臘悲劇之以生命智慧反觀之方式表達，是因其真理為詩人之真理，非立法者之真理。素樸因而亦是相對於詩語言及感受之深刻與細微而言的，即相對於詩人於表達中所下之功夫而言的。赫西俄德書中神話部份之所以在歷史中獲得如此地位，亦由其作為詩人在表達中所下之功夫所致。

III. 蘇格拉底之「知識即德性」

倫理格言以生命智慧或生命反觀之方式表達，不只在希臘悲劇中遇到，在如赫拉克利特或德謨克利特之哲人中，亦可遇到。早期哲學家之所以往往以格言方式表達其思想，亦同時反映出，早期之哲學思想，仍是作為生命反觀事物時之智慧方式表現的，非如後來蘇格拉底之辯論與推理形式。

若我們必須替蘇格拉底這一辯證形式之哲學方式¹ 求其根源，這大概也就是希臘悲劇對話中之辯證與推論了。但二者之差

¹ 哲學之全部思维方式，甚至人類其後之一切知識方式，都只是蘇格拉底辯證法之演變而已。

別在於，希臘悲劇教人任何一事物或事情之兩面性，換言之，一切事物之歧義性，因而沒有一單一真理，一切都超乎人類之理解之外；而蘇格拉底之辯證法正好相反，它試圖從一世俗之意見想法之自身矛盾或無法自立中，從一切觀點之片面性中試圖推論出事物自身之真理，使多歸於一，而非如希臘悲劇及希臘傳統思想那樣，從一見歧義之多，從一見事情真實之不一。希臘悲劇故啟示給人類見其自身之無知，及知不知時之智慧；相反，蘇格拉底教人一切事物之可知性，及知識無上之力量與真實。事實上，無論蘇格拉底是否表面上只教人只應關注於道德而不應關注於其他事物之知識¹，無論其有關道德之思想是如柏拉圖所記載那樣往往沒有結論並且只是對立一般世俗之道德想法，抑如色諾芬所記載，是以一更知性的方式肯定一般時下之道德想法，並因而沒有對立一般理性所具有的道德觀，有一點始終是確定的，即蘇格拉

¹ 「務求自知」這德爾斐神廟之格言在希臘傳統至蘇格拉底都只在向人訓說，人不應自以為神靈，應知人亦只人而已，因而應自身節制，不應過度地行為。換言之，「自知」是訓示人知其自身之限制，而非如後來哲學之詮釋那樣，把這訓示理解為「自我知識」，並由此自我之知識成就自我作為一切事物之根據。不過，希臘傳統對這「務求自知」與蘇格拉底之理解仍有所差別。對希臘傳統來說，這等同明智與節制的「務求自知」，其意思只從人對其自身之限制而言，其為德性正在於其內在地自身限制，而非如蘇格拉底所理解，人應正面地自知人之能力所在，因而依據這能力成就對人而言之益處與幸福。「務求自知」對傳統希臘而言，因而是對人類知識欲望之限制甚至否定，否則人即將如神靈一樣，欲求知識一切。相反，這一「務求自知」對蘇格拉底來說，是對知識之肯定，人透過知識而成就人之事情，達成人之願望。色諾芬對其師蘇格拉底有關這一「務求自知」這樣說：「人知道自己便會享受許多幸福，對於自己有錯誤的認識便要遭受許多禍害。因為知道自己的人，會知道什麼事情是適合他們的，並會辨別他們所能做的事情與他們所不能做的事情；而由於做他們知道怎樣去做的事情，於是便替自己獲得自己所需要的東西，並且事事亨通順遂，同時由於禁絕做自己所不知道的事情，便可以過活得沒有罪過，並避免成為倒楣不幸的人。由於有這自知之明，他們也就能夠鑒別別人，同時，由於閱歷過其餘的人，他們便能替自己獲得好的東西和防止禍害。」（色諾芬《蘇格拉底回憶錄》第四卷第二章。）

底無條件地肯定知識，並認為連有關道德與德性，首先也只是知識之問題而已。故亞里斯多德亦說：

蘇格拉底的探索，有時是正確的，有時是錯誤的。在他認為全部德性都是明智時，他是錯誤的；在他說德性離不開明智時，他就是完全正確的。（...）蘇格拉底認為德性就是原理（因為全部德性都是知識）。¹

正在這點上，蘇格拉底背離了希臘傳統。希臘傳統言明智時，只從人自限自己言，只從知識非能知一切言，非從「人自身認知」及「知識之絕對性」言。故雖然表面上蘇格拉底沒有離開道德問題，甚至可能亦如希臘傳統那樣，認為人不應探討神靈之知識及命運（自然界）之知識，但在對知識之肯定上，蘇格拉底不能說不是背離希臘傳統的。蘇格拉底及哲學在希臘中掀起震撼，亦不與此無關。對希臘傳統而言，每次當人自以為智²，每當人大言不慚，每當人試圖對不知之事物窮追極索，每當人試圖以自己的權力與想法妄加在人性事實上³，每當人試圖求一超人之智慧以與神靈比試時.....，人必然嚴重地犯下不明智或不知節制之罪行。當蘇格拉底自稱無知時，這故只是虛有其表的，因他只利用這無知為藉口，試圖證明傳統希臘人之明智，其實才是一種真正的無知。無知在蘇格拉底中，因而只是一種手段或策略而已，如色諾芬描述蘇格拉底其他策略一樣⁴，結果只是，對方是無知的，而他自己

《尼各馬科倫理學》第六卷第十三章。

如俄狄浦斯及後來之克瑞恩，都自以為為智，而不聽從他人，故犯下嚴重的錯誤。如以國家之法律對抗人倫情感。

色諾芬說蘇格拉底有兩種論證方式：（一）「把整個論證拉回到基本的命題上去」，

始是智慧的。而希臘傳統則會如俄狄浦斯在覺悟後所說的：

唉！唉！明智是多麼可怕呀，若它沒有帶給擁有它的人任何（幸福）時。¹

或如歐里庇得斯所說：

有理智的人絕不會給予其孩子一超乎常人的智慧。²

希臘傳統之明智或智慧非只教人思考人世間之事情而不應思考神靈之事，若是這樣，蘇格拉底之思考道德問題也是符合傳統要求的。希臘傳統之明智，非只在思考之對象上作限制，而更先是從人「怎樣思惟」本身作限制，即人應如人地、人性地思考，不應如神靈地、不應超越平凡的人性而思考，無論其對象是什麼。換言之，人若如神靈地思考人類之現實存在或德性，這已是不智了；相反，人只有作為人地、人性地思考，不超出平凡的智慧，如此人才真是明智的。因此，整個形上學史中之人性，無論人是那摹倣超越之理形者（柏拉圖），或是神之映象或肖像（中世紀），無論人是一實體主體（笛卡爾），或是自然之立法與建構者（康德）……，無論哪一種形上學的人性，單從其追求形而上而言，全已悖離了此希臘真正之傳統了。在形上學或哲學中之人性，作為求自身神化之過程，其根本，是悖離人倫倫理之道的。哲學因

及（二）「從大家公認為真實的命題出發，以為這樣就是能讓他的論證得有一個穩固的基礎」。《蘇格拉底回憶錄》第四卷第六章。

¹《俄狄浦斯王》（316）。

²《美狄婭》（294）。

而是從兩點而興起的：對神靈之不敬，及背離人倫之本。希臘人定蘇格拉底兩條罪：對神不虔敬，及毒害當時青年人之思想。前者並非因蘇格拉底探索神及宇宙自然之奧秘之問題，在先蘇的其他哲學家，從沒有因他們之對神及宇宙之探索而有罪。蘇格拉底對神不敬之罪是來源自其主張靈魂不朽，即人也其實是不朽的，換言之，人也是神靈的一種。這是哲學把人性神化的第一種表現。至於蘇格拉底之所以被視為毒害年青人之思想，這大概與他單純重視知識有關。如我們所說，希臘傳統只肯定作為生命智慧的明智，並視之為人對其智慧與知識之一種限制，不以知識圖超越平常人性之知識。對希臘人來說，人由此明智而始具有德性。相反，蘇格拉底則以知識之價值取代德性，此其與傳統希臘全異之地方。我們今日所謂的蘇格拉底，主要是其兩個學生色諾芬及柏拉圖所記載者。色諾芬之蘇格拉底較為溫和，而柏拉圖之蘇格拉底則較為激烈。例如，有關蘇格拉底對知識之態度，兩人是有著不同描述的。在色諾芬之記述中，蘇格拉底只揭示一般人的想法的片面性或相對性而已，沒有藉著事物之絕對性或其在其自身之本質而否定一切在相對狀態下之真實。對色諾芬而言，蘇格拉底只一而再、再而三地把一切對確性歸源於知識，並由此凸顯知識之特殊地位與價值而已。如有關明智與節制，對神之虔敬，公正，智慧，勇敢，這樣的一個蘇格拉底會說：

知道什麼事情光榮和善並知道怎樣去做它，並知道什麼事情不光榮並知道怎樣避免做它的人，就是明智而又節制的人。¹

¹ 《蘇格拉底回憶錄》第三卷第九章。

凡是能夠辨別、認識那些（公正的）事情的，都決不會選擇別的事情來做而不選擇它們；凡是不能辨識它們的，決沒有能力來做它們，即便要試著做，也要做錯的。¹

又例如：

知道什麼是合乎敬神規矩的人定義為虔誠的人。

（...）我們把那些知道什麼是合乎待人的規矩的人定義為公正的人（...）。

又：

倘若不是憑自己的知識，人還能憑別的什麼而成其為有智慧的人麼？

所以每一個有智慧的人，都只在他有所知的事物上為有智慧的。

又：

凡是知道在可怖的和危險的情況中怎樣使自己行動進行得很好的人是勇敢的人。

等等²。尼采稱蘇格拉底這種對知識及理性之過度信任為知識之

¹ 同上。

² 見同書之第四卷第六章。

「樂觀主義」。並說：

這種樂觀主義因素一度侵入悲劇，逐漸蔓延覆蓋其酒神世界，必然迫使悲劇自我毀滅——終於縱身跳入市民劇而喪命。我們只要清楚地設想一下蘇格拉底命題的結論：「知性即德性；罪惡僅僅源於無知；有德者即幸福者。」——悲劇的滅亡已經包含在這三個樂觀主義基本公式之中了。因為現在道德主角必須是辯證法家，現在在德性與知識、信念與道德之間必須有一種必然和顯然的聯結，現在埃斯庫羅斯的超越的公正解決已經淪為“詩的公正”這淺薄而狂妄的原則（...）。¹

對蘇格拉底而言，及自他之後，人類的一切錯誤，也只由於其無知而已。連欲望等等，也只是由於知識力量之未足夠。知識是沒有自我欺騙之可能的，故全然樂觀的。人類之惡，亦由於無知而已。此對知識之肯定，於笛卡爾中，縱然已感受為知識對人之欺騙，然欺騙之所以可能，仍自外來，非知識或人自身的。人自己的「我思」仍是真理之基礎。知識或人自身之自我欺騙，直至康德才被發現。即理性對自身之欺騙，及人自我之欺騙。康德於其〈論有關神之正義一切哲學之嘗試之不成功〉一文之結尾說：

人之善良將會是十分足夠的，若非在他身上同時存在一自我欺騙這不好之傾向。

¹ 《悲劇的誕生》14。

希臘傳統所見往往亦人類世界這一知識或聰明智慧不可完全明白或理解的一面，如此始有對明智之需要及教誨，並見人真正德性之所在。蘇格拉底之完全信賴知識，實是其不再以人為有限及有所不知者。把德性視為知識，這其實已是否認德性了，因此時之所謂德性，已非人自己之事，而是人存在上如何從事物之知識而達幸福之事。這種以人力而成就的幸福及完美狀態，簡言之，存在的至高善，因而為哲學所唯一肯定及信賴之真實。在柏拉圖所描述的蘇格拉底中，蘇格拉底不只以其辯證法肯定知識之地位，他更以事物¹在其自身時本性或本質之定義，否定事物在日常世界中之種種變化。如智慧不再是行為舉止的溫文優雅、不再是節制或克制、不再是對每人而言做好其自己的事情等等。同樣，正義也不再是對神靈的尊敬或對人的償還所欠，也不再是敵友分明之「直」，或人倫親疏不同等之對待關係。求取一概念自身之定義，這只是否定其在具體情況中之種種真實與變化。因而，蘇格拉底若有所教人，也只教人「德性」這辭之定義而已，或如何辯證地思考事物而已，非教人德性本身，非教人任何具體的德性²。以語言之真理為真，這同即以真實具體之真為假。其實，當語言一旦轉變為求取定義與本質時，也只是服務於事物世界而已，一種為求取事物之精確性時之工具而已。這非語言之本。語言之本，為對人的，非對事物的。以生命智慧向人規勸，誨人以德行，這與界定「德性」或辯論什麼是德性，雖表面上同是語言，然相差很遠。蘇格拉底之辯證法，其對德性之求其普遍定義，已完全使語

¹ 如正義、如智慧、如美、如德性等等。

² 故在蘇格拉底辯證法之散文式對話中，除了可看到辯駁之聰明及思惟推理之精密性外，我們再也看不到如悲劇詩人之智慧或任何形式的倫理教訓。在蘇格拉底或後來之哲學家，縱然在討論德性與道德問題，然再無任何德行之真正教導。

言及其所探究之對象——德性，遠去人了。此時，縱然我們可對「德性」下一精確的定義，但這與人之具體實踐或需要已再無關係。對人有真實關係的，非普遍的事物或定義，反而是各人行為上不同的應該、各人不同的明白、各人不同的努力、各人不同的體會。對人真實之教誨，始終是多麼個別與偶然，都非普遍定義之事。如人倫真正之關係，也只在極偶然及特殊之人之間，非在一種人之普遍當中，非普遍人之事。假若人對事物有所不知，如不知什麼是「仁」、什麼是「德性」，這也只能從其個人之所能明及所應明¹而言。甚至，縱然我們不得不作一普遍定義，從一較大的範圍以明白事物之真實，使自己不因自己之偶然性、主觀性或片面性誤解事情，這仍非光求事物自身之定義便以為就可達到的。一切在個別情況之外之先在理解，仍應先是相對於人為終極，而不應不在先對人之關懷下，單純面對事物的。故若言德性，縱然在求一先在的理解，或更普遍的定義時，這仍只是以人為本而言普遍而已，非以事物自身為本而求之普遍本質。更具體地說，在面對任何事物之自身時，人仍應是先在地懷著人而非光從事物之道而言。其實，人之所以主觀與片面，往往正在於其心中並非先懷著人，或具體地面對著眼前親近的人，而只是懷著事物。人各懷著自己的事物與想法，始是人主觀之根源。人之主觀，故非在其沒有客觀地認識事物上。真實的普遍性在人，非在任何事物或物自身上。西方哲學之所以演化出種種體系，亦在其失去「人」這一中心而已。哲學直到康德，始體會其實沒有事物之自身這一事實，因本沒有如物自身般之客觀性。而主體之普遍性，亦只是相關於其對象而言而已，於對象改變時，人也只能揚棄其普遍性。

¹ 這往往是從其所應行，換言之，其過與不及而決定，非從事物本身而言。

換言之，在西方思想中，一種終極的普遍基礎其實是不可能的，不存在的。故每當人問如此一種事物自身時，如問什麼是正義時¹，這必然是遠去人之始點，因在人面前，沒有事物之自身再是重要的了。沒有任何事物能作為在人之前之前提或條件，沒有任何對人之善是必須以在人之外之事物為前提的。沒有在人自身之外或之上之普遍性的。

我們應重新理解普羅塔哥拉斯之名言：

人是一切事物之準繩。無論是存在的事物其存在，或不存在之事物其不存在。²

我們今日都隨著柏拉圖之解釋，把這說話視作人之主觀性與片面性之肯定，這其實是柏拉圖利用這說話以對人之真實之否定之方法，以成就其對事物自身之知識為唯一真實這一論旨。普羅塔哥拉斯這句說話並沒有從人主觀之感覺視作事物之準繩，而只是說，一切事物，應以人為依歸，如以對人之善為善，對人之益處為益處等等。這是一價值上之依歸，非知識上的事物對錯之標準。柏拉圖刻意把問題轉向事物本身之對錯以言此人感官之主觀性，這其實是很大的扭曲。若我們多參考普羅塔哥拉斯遺留下來的另外兩殘卷，其智慧之形態是更明顯的。其一為：

教育需要自然稟賦及練習，因而人必須自年少時便開始學習。

¹ 正義雖然是作為德性之一種概念，非單純事物對象之概念，然這一正義之概念，實隱含一絕對客觀或超越的公正作為其基礎的。而一切這樣的概念，都非真實的，非真實地客觀的，都是離人及人倫這一中心的。

² 殘卷 1。

其二為：

有關神靈，我不知牠們存在抑不存在，也不知牠們從牠們自身言是怎樣的。太多事物阻礙我們知曉這問題：神靈的看不見，及人類生命的短促。

普羅塔哥拉斯並非主觀主義，他只是更人性而已，更知人之限制及人為一切價值之中心而已，此「人為一切事物之準繩」之意思。

從以上這有關蘇格拉底簡短之敘述中，我們已可清楚看到，自蘇格拉底始，希臘傳統¹而來之智慧或明智，在蘇格拉底手中，已轉變為「知識」了。故在柏拉圖及亞里斯多德中，智慧已直接等同哲學知識。也因而對亞里斯多德言，智慧的人的例子是泰勒斯及阿那克薩哥拉²這種哲人，而非任何對生命智慧有所體驗者。在柏拉圖之《國家篇》，智者作為只是這些愛智（philosophos）者，那以其知識能替國家立法及以監護人身份出現的人，都全來源自蘇格拉底對智慧的新的改變。嚴格而言，哲學是從這裡轉化出來的。尼采把哲學視為對反於希臘悲劇而形成³，而非只是從天體或自然之反省而來，實是一種很深刻之洞見。

希臘傳統的「智慧」與自蘇格拉底而始之「知識」⁴，兩者其

¹ 特別自希臘悲劇。

² 見前註 15。

³ 此《悲劇的誕生》一書之重要論旨。對尼采言，哲學之誕生，也就是一種悲劇了。

⁴ 我們認為知識始於蘇格拉底之辯證法之原因在於，在先蘇哲學家們對天體或對宇宙之本源之反省中，雖然其內容已為某種意義的知識，甚至是自然知識，但其“方法”仍如一般倫理智慧一樣，是一種從反思及回觀（觀望）而有所體會的真理，並非如蘇格拉底那樣，試圖以定義規限事物之本質，並從定義推論出種種結果。這

實也就是倫理之真理與以哲學為首的知識之真理二者根源上差異的體現。如我們上面已提及過，倫理智慧是人對其生命體驗之總結之智慧，故往往凝聚為一格言以表達。這種從人生命過去回觀時得出之智慧，與由知識所開啟出來之真理，正好是相反的。假若智慧與知識之反面都是一種無知，兩者之無知仍有所不同。在未得智慧前之無知或不知，只是我自己之仍未知他人所已體會（已知）之道理而已，作為已有人所體會之道理，這道理已是存在的。故若我後來得知此道理，這道理並非我所發明的。縱然作為一首次被我所體會的道理，這仍只是從體會而來，非我個人能力的發明或創造。人從這種不知至知，也即所謂「學」。學是指他人已知而我未知時，我由無知至知之過程。如此之由無知至知，故必然承認人類歷史過去之努力，並謙虛地面對此過去。因若一切智慧必然歷經時間與經驗以成，這一智慧，必然是自過去而來的，是傳統的、歷史的、民族的，或最低限度，他人之生命經歷的。事實上，人類若有所謂更好，都必然（甚至只能）是基於這樣的學習努力而致者，即一種對他人已成就之善於自己身上之做好。人類之更好，只從人對事情之做好而來，非從事物之創新與發明而來。好與不好，是從回觀時之價值辨別而來，與新舊無關。新穎

些結果，因往往由推論所產生，故未必是人能體驗到的。在先蘇哲人中，與其說他們的思想是知識，不如說他們的思想是渴望知識的一種智慧，或在智慧試圖過渡至知識時之一種智慧。他們如一切智慧那樣，無法自身證明或辯解，但也如一切知識之本性那樣，並非只是對體驗的一種總結，而是有所欲望或期望的。在先蘇思想中，這所期望的，簡言之，就是在存在事物之偶然性之上之一種普遍事物或普遍性，無論這普遍者是水、是火、是共通者、是無限、是氣、是知性之神自身、是存有，或是後來柏拉圖的理形共相。知識之為知識，是與普遍性有不可分割之關係的。沒有普遍性，也即沒有知識了。不過，因先蘇思想仍只是一種反觀，而非一種推論，甚至是對不可及之天體宇宙之反觀，故仍未能作為嚴格意義的知識看待。其形態仍只是一種智慧而已。

之事物，也必須等待歷史回觀之價值判斷始知其美好，非新穎自身便是美好。一個不學古人而汲汲於創新的人，其所創造，其實與人類之美好本無必然關連。創新頂多只解決困難，但不能視為成就更美好之努力。一切創造，仍有待使之為美好之努力。而使之為美好之努力，是從學而言，非從創造而言。這種基於他人經驗所知而學之努力，因而是人類得以更智慧（從美好而言之智慧）之唯一過程。孔子之「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益。不如學也。」¹正指此而言。其之所以「述而不作，信而好古」²，也是由於知美好之努力，都是來自過去之體驗，或來自他人所努力而得之智慧結晶，非自己之發明與創造。知識不是如此。知識與智慧之最基本差異，在知識是面對未來的，而智慧是面對過去的，或一如過去已在之現在目前，但絕非未存在之事物。任何表面上是目前之對象，其認知也其實只是一種再認或辨認而已，即對自己已知或曾經經歷過之事物再一次認知而已，此康德於三重綜合中已有言。相反，在知識中之從無知至知，其最後所知本是不存在的，沒有人知曉的。知識因而是對完全未知或從未知曉之事物之控制或支配之方法與欲望。知識並非對「已知為更美好」之事物之學習與繼承，非自己於此美好中更學會如何做好而付出的貢獻，而相反，知識基本上是一達成自己欲望之方法，即達成自己所欲知而人仍未知之事物之一種掌控能力。無論這待知之事物是「國家」、「正義」、「德性」，或「物質」、「光」等等、都無改這一知識之本性。因這些未知之事物，只是無窮多未知事物中之其中某些，故之所以選擇此而非彼，已表示其背後是由欲求所決

¹ 《論語》〈衛靈公〉。

² 《論語》〈述而〉。

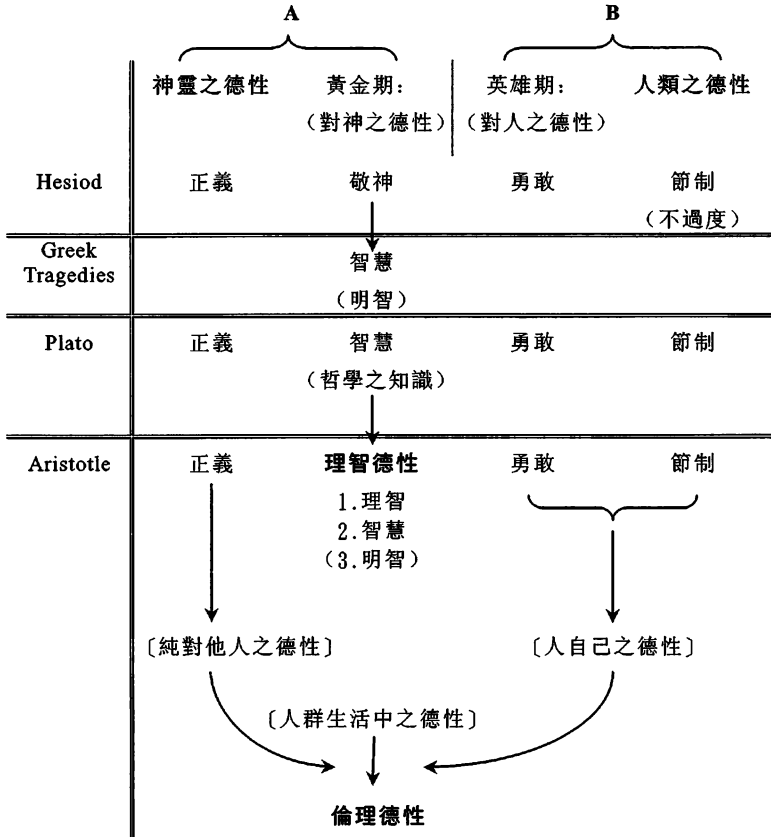
定。由如此知識欲望所成之真理，因而只來源於我個人自己，或一時代之意欲。知識之另一特性在於：因所發現或創發之真理本只是來源於我個人，故其作為真理，必須在成為真理過程中，否定一切其他相關的真理，強制一切他人之認同，以達至其為被確認的真理。換言之，從知識而探求出來的真理必須是「普遍」的，即具有強迫他人接受及認同之力量者。論證、證明等即此真理之普遍化力量。知識這兩特性，因而自然地迫使它從兩方面言均是普遍的，即作為否定同一事物之其他意見而普遍，及作為向他人證明自身為真理，而強迫人認同時之普遍。前者可稱為對物而普遍，後者為對人而普遍。對物而普遍，故知識之對象往往為一種物自身，非物之一偶然角度或智慧之具體偶然性。對人而普遍，故知識必求論證與爭辯，不能只是仍有待他人自己體驗及覺悟之智慧。蘇格拉底之所以為知識之創始人，因其以此欲望之求知法取代傳統人類的德性的智慧形態。知識之越存在，代表著人類越被知識事物之普遍性所箝制，而世界越是隨著人之知識欲望而被塑造出種種樣貌。這兩者，亦難於脫去其偶然性，更難單純地等同人類存在之美好。

當知識之自立為真理時，由於「真」本身不能是個人任意的，不能明顯地是人所創制的，故知識也必須表面上如智慧一樣，只是對一過去，對一本源之回歸與確認。所有知識，故必宣稱「返回物自身身上」。但問題是，這種以創造為實的知識，如何能有其已存在之本源？智慧之本源在已發生之經歷中，是一已存在之過去之總結。相反，知識因其為對未知及未存在者之創造，故本沒有此根據或來源。知識故不得不連此一根據與來源也虛構地創造出來，視其所發明者本身已先在地存在，故知識之思，因而也只

是另一種發現而已，非發明。在哲學知識中之真實事物，故都是「先在地存在的」，只從某意義言，或被遺忘了，或被隱藏起來。柏拉圖的理形、亞里斯多德的種種實體與範疇、中世紀的神、笛卡爾的天賦概念與思惟及擴延等本質、史賓諾莎之神之實體、萊布尼茲力之單子、康德的超驗構成素、黑格爾之現象之間之辯證關連、馬克思之勞動力或勞動時間作為價值之本源、佛洛伊德之潛意識，甚至海德格的「存有」之遺忘等等，都在說明，知識仍以其所創造之對象為「先在地已存在的」，只「隱藏」或「被遺忘」而已。作為被遺忘中而被發現，故仍為 *a-létheia*（沒有被遺忘或真理）。而作為在隱藏中被揭露出來，真理故為物自身而非其表象、現象或假像。哲學之所以必然有此現象與物自身之對立，有此表面之假像與內裡真實之對立，亦源於此。事物因而有兩種「本」：或人類過去及生命經歷之「本」，或作為事物真實自身時之「本」。前者為智慧所回觀之本，而後者為知識所追尋之「本體之本」(ontological origin)。前者從累積而來，而後者從向前追索推論而得。如此，連「善」，在哲學中，也不再是人從生命經歷中體會出來的結果，而如柏拉圖那樣，為人仰觀而求索之一在其自身之理形或超理形。如此，在知識世界中，連善也只是人創造或所定斷之事物，非有其對人而言必然如此之體驗或總結的。智慧對人類而言，故亦必然是回歸於「人」的一種努力；而知識，相反地，必然是遠離人類、人性及人倫的。智慧始終以「人」為主，而知識則以無窮無盡之「物」世界為主。希臘傳統之明智或智慧，其所以為智慧，因而正在對知識如此欲望之限制。人類之明智與否，也全在其是否於知識中知止而已。此希臘傳統之智慧。

IV. 柏拉圖之後之倫理思想

簡略地明白「智慧」(明智)及其演變(知識)後,讓我們返回柏拉圖之四德論。我們先把自赫西俄德始之希臘德性列表如下:



[圖三]

我們可以大概地這樣說,有關德性,從希臘傳統至哲學之出

現，其間主要的改變，在與神靈有關之德性上，即圖三的 A 部份。至於 B 部份，那主要與人自身有關之德性，雖然有所更精細的發展，但基本上沒有大的轉變。之所以如此，因哲學之出現，直是針對神話時期之神靈的。這在希臘中自神話至哲學之大變動，因而主要有兩方面：

一、從人敬神之明智或自限自身之生命智慧，轉變為取代神靈或即近神靈的「哲學」，即那包含一切而為最高普遍性之智慧或知識。柏拉圖在《國家篇》開始進入對哲學家及哲學之定義時，便立刻強調這點，說：

哲學家就是那渴求有關存在事物之全部整體之智慧者。
(475B)

而亞里斯多德亦於其《形上學》的第一卷中更清楚地把這個轉變述說出來。他說：

哲人知道一切盡其可知的事物，雖於每一事物的細節未必全知道；誰能懂得眾人所難知的事物我們也稱他有智慧（感覺既人人所同有而易得，這就不算智慧）；（...）這些就是我們關於智慧與哲人的詮釋。這樣，博學的特徵必須屬之具備最高級普遍知識的人；因為如有一物不明，就不能說是普遍。而最普遍的就是人類所最難知的；因為它們離感官最遠。（982a）

亞里斯多德甚至把哲學與傳統有關神靈之智慧作比較，說：

要獲得這樣的知識也許是超乎人類的能力；因從許多方面想，人類的本性是在繯綫之中。正如西蒙尼德所說：「只有神靈才有這特權」，而人類應安份於那只屬人類之知識。若真如詩人們所說，神靈本性也是會妒忌的話，那誰在這樣的知識中越優越，誰亦將會最不幸。但神靈不應是會妒忌的，（古諺有云：詩人多謊話），而且沒有任何一門學問較這一門更為光榮。因為最神性的學問也同是最為光榮的。這學問在兩方面是最為神性：因那為神靈也應具有的學問是神性的，而且那處理神性事物的學問也是。而哲學這門學問同時具有這兩性質：因神被認為是一切事物的原因之一，並且為第一原理；這門學問或是神所獨有，或是神超乎人類地所知最多。其他學問確實是更切需要，但沒有比哲學更優越。（982b-983a）

二、若全部德性在傳統希臘中是以自神靈而來之正義為最高及全部基礎的話，那麼，對神靈態度或地位之轉變，亦必然緊密地影響著正義這一德性。簡言之，正義從對神靈之虔敬、及相信一超越的公正力量，轉變為以國家或城邦法律為基礎之正義。這正是柏拉圖《國家篇》之核心問題與創造。而這一轉變，駕馭著全部之後之西方倫理思想及德性基礎。

在《國家篇》中，柏拉圖以全部德性建基於人在國家中之德

性，個人的德性¹也只由其在國家中之德性所決定。故「國家怎樣地和靠什麼成其為有智慧的國家，個人也就同樣地和靠同樣的東西成其為有智慧的人。」等等²。在智慧、勇敢、節制及公正四者中，前三者為第四者所總合。它們各分別對應人靈魂之三個部份及國家階層之三個部份。在靈魂中，智慧對應理性，勇敢對應意志力，而節制對應欲望。而在國家中，智慧對應立法者，勇敢對應軍人，而節制對應商人。三者之統一在公正或正義。而所謂公正或正義，或那「使國家成為合乎公正的國家的，是其中三個階層各自做自己份內事這事實。（...）每個個人也一樣，倘若他的靈魂各個部份各自做本分的事，他憑著這一點便成為一個合乎公正的人，做他本份的事的人。」（441de）公正因而是各盡其份時之和諧一致，而這是因為各部份均服從於理性及智慧的立法者之命令。教育便是為達成此一服從之手段或工具。勇敢故是：

在快樂與痛苦中都堅持理性關於什麼該畏懼和什麼不該畏懼的命令，那我們便因他本性中勇敢因素的緣故而稱他為勇敢的。

智慧則是：

由於人內部存在著一個實行統治並發號施令的小部份，而此小部份又知道什麼是有利於這三個原素所組成的集體整體，和什麼是有利於其中的每一個部份，所以，我們稱人為

這才是希臘傳統及一般倫理思想所首先重視的。

《國家篇》441c。

有智慧的。

而節制則是：

由於相同的這些原素的親睦和和諧的緣故，就是說，倘若被統治的那兩個和作統治者的那個同意把理性這原素看作為合法的元首，並且不反抗它的權威，我們不就稱他為有節制的嗎？¹

而所謂正義，即以上三種德性之體現。

柏拉圖這一正義論，完成了西方以正義為德性之本其兩種形態之一。一者把正義建立在外於人類或超越於人性及人倫之外之「神靈」上，而另一者則如柏拉圖那樣，把正義建立在超越家庭倫理的「國家」之中。正義因而或則是超越的，或則是政治性的。柏拉圖這種轉變，一直為西方倫理思想所繼承。無論是神靈抑國家，其根本都是在人倫及家庭之外並對立的。也正因為如此之對立，故在柏拉圖之國家論中，甚至認為初生嬰孩應直接從屬於國家，不應有其父母與家庭²。這是因為家庭與國家，如同人與神之差異一樣，是根源上對立的。柏拉圖瓦解家庭與人倫，也只會消解此根本矛盾，並單純肯定另一極端而已。黑格爾在其《法哲學原理》一書中為柏拉圖這一極端如此解釋：

柏拉圖在他的理想國中描繪了實體性的倫理生活的理想的

¹ 以上引自同書 442c。

² 《國家篇》V 460。

美與真，但是在應付獨立特殊性的原則時（指家庭倫理之特殊性），他只能做到這一點，即提出他的純粹實體性的國家來同這個原則相對立，並把這個原則從實體性的國家中完全排除出去，無論這個原則還在採取私有制和家庭形式的最初萌芽狀態中，或是在作為主觀任性、選擇等級等等的較高發展形式中。正是這個缺陷使人們對他理想國的偉大的實體性的真理，發生誤解，使他們把這個國家通常看成抽象思想的幻想，看成一般所慣稱的理想。¹

黑格爾之所以這樣替柏拉圖解釋，因他如一切西方思想一樣，視國家為高於人倫倫理之進一步發展，甚至是最高的發展階段。在開始進入國家這一精神之最高倫理體現之第一節附釋中，黑格爾返回希臘神話作為比喻地說：

家神是內部和下級的神；民族精神（雅典那）是認識自己和希求自己的神。恪守家禮是感覺和在感覺中體現的倫理；至於政治德行是對自在自為地存在的、被思考的目的的希求。²

黑格爾援用自柏拉圖以來之知性或精神與感性之差別及二元對立，來說明國家之優越性與家庭倫理之片面性。

國家是倫理理念的現實——是作為顯示出來的、自知的實體性意志的倫理精神。這種倫理精神思考自身和知道自身，並

¹ 第 185 節附釋。

² 《法哲學原理》第 257 節附釋。

完成一切它所知道的，而且只是完成它所知道的。國家直接存在於風俗習慣中，而間接存在於單個人的自我意識和他的知識和活動中。同樣，單個人的自我意識由於它具有政治情緒而在國家中，即在它自己的實質中，在它自己活動的目的和成果中，獲得了自己的實體性的自由。¹

換言之，國家即倫理實體完全自覺自身或完全自知之狀態，亦即精神作為倫理實體時返回自身而自知之最高階段。而家庭因其只為「愛之情感」這種倫理體現，故如一切情感或感性之低於知性與精神一樣，家庭必然低於國家。有關家庭及家庭與國家之關係，黑格爾說：

作為精神的直接實體性的家庭，是以愛為其規定，而愛是精神對自身統一的感覺。（...）所謂愛，一般說來，就是意識到我和別一個人的統一，使我不專為自己而孤立起來；相反地，我只有拋棄我獨立的存在，並且知道自己是同別一個人以及別一個人同自己之間的統一，才獲得我的自我意識。但愛是感覺，即具有自然形式的倫理。在國家中就不再有這種感覺了，在其中人們所意識到的統一是法律，又在其中內容必然是合乎理性的，而我也必須知道這種內容。²

黑格爾也清楚意識到家庭與國家之對立，並透過希臘悲劇《安提戈涅》指認出來：

¹ 同書第 257 節。

² 《法哲學原理》第 158 節。

一本非常推崇家禮的著作，即索福克勒斯的《安提戈涅》，說明家禮主要是婦女的法律。它是感覺的主觀的實體性的法律，即尚未完全達到現實的內部生活的法律。它是古代的神的法律。它是「永恆的法律，誰也不知道它是什麼時候出現的」。這種法律是同公共的國家的法律相對立的。這種對立是最高的倫理性的對立，從而也是最高的、悲劇性的對立。該劇本是用女性和男性把這種對立予以個別化。¹

黑格爾對家庭這種主觀性，更帶有取笑意味地說：

一個父親問：「要在倫理上教育兒子，用什麼方法最好？」畢達哥拉斯派的人曾答說：「使他成為一個具有良好法律的國家的公民」。²

而家庭之所以在法律面前解體，其原因在於：

因為婚姻所依存的只是主觀的、偶然性的感覺，所以它是可以離異的。相反，國家是不容分裂的，因為國家所依存的乃是法律。（...）家庭的倫理上解體在於，子女經教養而成為自由的人格，被承認為成年人，即具有法律人格，並有能力擁有自己的自由財產和組成自己的家庭。兒子成為家長，女兒成為妻子，從此他們在這一新家庭中具有他們實體性的使

¹ 《法哲學原理》第 166 節附釋。

² 同上第 153 節。

命。同這一家庭相比，僅僅構成始基和出發點的第一個家庭就退居次要地位，更不必說宗族了，因為它是一種抽象的，是沒有任何權利的。¹

這種新家庭對原本家庭的脫離與獨立，或個體從家庭中獨立出來，使家庭瓦解，故使黑格爾不得不說：

子女是自在地自由的，而他們的生命則是僅僅體現這種自由的直接定在。因此他們不是物體，既不屬於別人，也不屬於父母。²

又：

必須指出，總的說來，子女之愛父母不及父母之愛子女，這是因為子女正迎著獨立自主前進，並日益壯大起來，於是會把父母丟在後面；至於父母則在子女身上獲得了他們結合的客觀體現。³

從黑格爾這些有關家庭倫理向國家倫理之轉化過程之說明，我們可歸納幾點：（一）黑格爾其實如柏拉圖及整個西方傳統之想法一樣，認為家庭倫理必須最終為國家所解體及揚棄。差別只在於，柏拉圖是極端地作，絲毫不為家庭保留其相對意義與位置，而黑格爾則透過時間先後之可以把一根本矛盾化解開這一方法，把家

¹ 同上第 176-177 節。

² 第 175 節。

³ 第 175 節補充。

庭與國家置於兩個不同階段中，雖最終仍必須把家庭解體，但仍能在之前保有其位置、意義及真實性。（二）家庭之解體，及國家之建立，主要有兩原因：（1）個體為求其實體性的自由，必然獨立於家庭之外，使家庭解體。（2）國家是精神體現自身時之更高狀態，即作為自知自身而非只是自身感覺時之精神更高之真實。¹這兩原因，其實都是形上學的基本索求，一者求自我個體之實現，而另一者，求自外而來之神性知識或普遍知識²之體現。這後一者，明顯與蘇格拉底對知識之肯定有深遠之根源關連。存在之最高狀態，對哲學及其世界而言，亦唯知識及自身認知而已。在《哲學全書》中，即精神哲學作為其前兩階段³之最高統一中，黑格爾在〈精神哲學〉這部份之開頭便立即指出：

精神之認知是在一切中最具體的，因而是最高及最困難的。
「認知自身」這絕對格言，無論於作為關乎自身或在其形成的歷史情況中，不應依據個體特殊的能力、性格、傾向及其弱點這一「自身認知」之單純意含而有其意義，相反，它意含在人中那真實的，及那環繞自身或為自身時真實的的認知，換言之，作為精神時之本質自身。精神哲學亦不應理解為人們稱為關於「人的知識」，那只力求探索人之特殊性、其激情、其脆弱，那為人們所稱為人心靈之深處之知識。這種知識一方面只有當它假設有關人之普遍知識及本質地有關精神之知識時始有其意義，而另一方面，它只是對偶然

見前引之第 257 節。

在黑格爾中，即絕對精神及其至高之反身認知。
邏輯科學及自然科學。

的、無意義的、沒有真理性的心靈存在之認知而已，非滲透至於那實體的，或精神自身時之知識。¹

換言之，西方自哲學始，均以精神或知性之自身或其超越獨立性為最優等的，其優越性甚至超越任何人倫倫理之上。而此精神之自身性與國家之普遍性幾近是一體之兩面，前者為後者之根據，後者為前者之體現。精神取代古希臘之神靈，其普遍性及其優越性。因此精神一如神靈一樣，如活生生地，在人之上之另一更高之存有。也因為如此，精神之存在及其現實性，較之人之存在及其現實性，更重要，更根本。家庭之解體而轉化為國家，亦只是人倫之不及精神之重要與根本。甚至，精神之安頓與安樂²較之人類之安頓與安樂更為重要。若家是及人倫安頓之所，那麼，國家便是精神安頓之所。後者之安居較前者之安居更為重要。這是對國家及精神肯定時之荒謬，把精神與國家視為一種神靈時之荒謬，一種拜物教。黑格爾說：

如果精神要達到它的現實性，那只有在它自身中進行分解，在自然需要中和在這種外在必然性的相互關聯中對自己設定界限和有限性，並且就在這界限和有限性內使自己受到教養，以便克服它們，並在其中獲得它的客觀定在。因此，理性的目的既不是上述的自然的質樸風俗，也不是在特殊發展過程中通過教養而得到的享受本身。理性的目的乃在於除去自然的質樸性，其中一部份是消極的無我性，另一部份是知

¹ 《哲學全書》第 377 節。

² 即精神之在其自身。

識和意志的樸素性，即精神所潛在的直接性和單一性，而且首先使精神的這個外在性獲得適合於它的合理性，即普遍性的形式或理智性。只有這樣，精神才會在這種純粹外在性本身中感覺自己安若家居。¹

讓我們簡單複述整個問題。西方自古希臘始便把人類存在之德性建立在一外於人類的神靈之正義上。人類自己的德性，也只能是一種反面的自我節制而有之明智而已。因在這神人二極中，希臘傳統仍認為人不應踰越人之有限性，不應試圖上達神靈或希及神靈，故此時希臘傳統仍對人倫給予肯定，以人倫之人性存在重於知識。因知識或哲學智慧試圖憑藉人之聰明取代神靈之超越性與普遍性，而希臘悲劇之教誨故相反地是：人應對自身之聰明有所限制，如此才真正是明智的。當蘇格拉底以知識掌控一切事物時，知識首次被絕對地肯定，亦為人類憑藉其知性上達神靈及取代神靈之開始。故於柏拉圖中，正義轉變為國家之正義，再非神靈之正義。這是其後整個西方的德性想法之基礎，視人類之德性，其基礎與根本在國家中，非在人自己中，非在人倫關係中。而先前在古希臘中人自己節制之德性，則在國家中外化為國家或社會對人之欲望之種種規範、制度、法律與刑罰。其最具體之體現為司法制度與警察²。在論及柏拉圖理想國時，黑格爾所作之補充，就是國家作為正義外之另一面，即其制約功能。黑格爾說：

補充（作為社會正當防衛調節器的國家）特殊性本身是沒

¹ 第 187 節附釋。

² 見黑格爾《法哲學原理》第三篇第二章

有節制的，沒有尺度的，而這種無節制所採取的諸形式本身也是沒有尺度的。人通過表象和反思而擴張他的情欲，並把情欲導入惡的無限。但是，另一方面，匱乏和貧困也是沒有尺度的。這種混亂狀態只有通過有權控制它的國家才能達到調和。¹

「國家」與「司法制度」因而取代及延展了古希臘傳統德性之「正義」與「節制」。

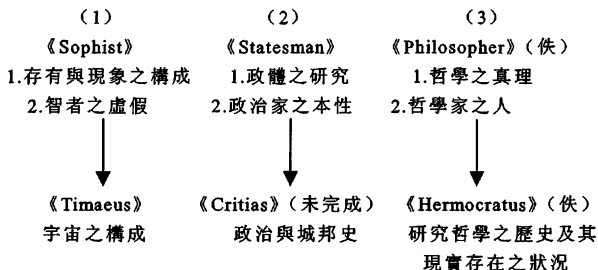
傳統通常認為，柏拉圖與亞里斯多德哲學最大差異在於，前者因其理形論而求一超越之真實，而後者則把真正的真實視為現象本身中發展的本質，即本質並非在另一世界中，而直接是在事物存在中之實現。換言之，柏拉圖如拉斐爾所示，指向上，而亞里斯多德指向下。其實，柏拉圖之所以索求一理形或本質世界自身，也只是為終極地於其回轉於此世時，能以一自上而下之真實全面地主控世界，特別以知識為其國家之政治論建立根據。柏拉圖之向上故只為求回頭駕馭一切而已²。柏拉圖思想主要分早晚期兩種。早期仍以理形論為主，但晚期則以「族類」(genos)一概念取代理形之地位。早期之理形是個別自身獨立存在，但晚期所提出之「族類」，則是相互交織，並由其交織，使世界現象之種種變化可能。「族類」因而既是世界現象之構成素與基本結構，又是

¹ 第 185 節補充。

² 柏拉圖因而反不如亞里斯多德，因後者始肯定知性知識在其自身之獨立性，並由此思惟之獨立性，一方面肯定一完全在其自身超越的神，開啟哲學為神學及形上學，而另一方面，肯定人在其倫理與政治生活外之另一種最高的生活——純然思辨靜觀之生活及其幸福。如此，亞里斯多德才真正是向上的，柏拉圖反而是向下的一種政治論。史賓諾莎因而是繼亞里斯多德之後，第一個把倫理生活與純粹知性思辨結合為一的哲學家。

種種職能與階層之人之一種系譜根源。無論是人抑是物世界，故都可回溯於其系譜或基素之根源。「族類」這辭在赫西俄德中正是用來形容人類存在五種時期之「種族」一辭，又是當時希臘日常語中之「家族」一辭，即具有同一出生根源者。而在柏拉圖晚期中，genos 或取其「類」之意思而為事物之知性基素，或取其政治意思而變為「階層」。這明顯是對家族及其系譜根源意義之一種變形，或從「類」基素這一本體式的根源言，或從國家「階層」之不同本性、教育、職能言，都是對「家族」這一以人倫之系譜為本之傳統之一種揚棄。¹柏拉圖在哲學史中之首創，因而不只是理形論，而更是其國家論。一切超越而且在其自身之理形，於晚期中，也只是此世中事物之構成素或其來源之「類」而已。無論是宇宙之形成，或城邦之形成，甚或是哲學真理之現實存在。在此種種此世現象中，首先與人存在有關的，唯倫理與政治兩者。而柏拉圖也即正是以政治對立人倫之第一個哲學家。當亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》的最開首中把政治學視為最高之科學時，這也只是不得不繼承柏拉圖對德性問題之轉變而來。亞里斯多德說：

¹ 柏拉圖晚期寫作計畫如下：



人們也許認為（研究最高善的科學）屬於最高主宰的科學，最有權威的科學。不過，這種科學顯然是政治科學。正是這門科學規定了城邦需要哪些科學，哪一部分人應該學習哪些科學，並且學到什麼程度。我們看到，那些高貴的功能，如戰術、理財術和講演術都隸屬於政治學。政治學讓其餘的科學為自己服務。它並且制定法律，指出什麼事應該做，什麼事不應該做。它的目的自身就包含著其他科學的目的。所以，人自身的善也就是政治科學的目的。這種善對於個人和城邦可能是同一的。然而，獲得和保持城邦的善顯然更為重要，更為完滿。一個人獲得善不過是受到誇獎，一個城邦獲得善卻要名揚四海，更為神聖。討論到這裡就可以知道，以最高善為對象的科學就是政治學。¹

若政治學是在現實世界中最高的科學，那麼，亞里斯多德怎樣安頓其自己的倫理學？他說：

要對整體事物進行判斷，須要受到全面的教育。因此，政治學不是青年人所適合學習的科學，他們對生活尚無經驗，而政治學理論卻是來自生活經驗，並且說明生活經驗。此外，青年人為情感所左右，因而學不到任何有益的東西。因為這門科學的目的，不是知識而是實踐。青年人不但在歲數上年青，而且在品格上也幼稚。他們的缺點不在於少經歷了歲月，而在於縱情使氣，在生活上去追求那些個別的目的。他們和那些不知約束自己的一樣，對於他們，知等於不知。

¹ 《尼各馬科倫理學》第一卷第二章。

但是，對於那些想使欲望服從理性的人，道德科學在他們的行為和活動上卻是有所幫助的。我們設定了前提，確立了對象，對於聽講者來說，這已經足夠了。¹

換言之，倫理學與政治學之差異在於，政治學是從整體之善言，而倫理學則只是從個人及其個別之事情言，非國家之整體事情那樣。而且，倫理學特別是針對青年人不知節制，或推而廣之，人之不知節制而有。因而若政治學作為整體之善對應古代希臘之自神靈而來之正義，故亦為至高善，那麼，倫理學之出現，也只是因人之不知節制，其欲望有所過份，而此即對應人自身而有之科學。政治學與倫理學，因而都是從求索善之成就之兩極言，前者對應及取代神靈，而後者對應人類。故自柏拉圖轉化神靈之正義為國家之正義後，西方倫理思想也只能把倫理學從屬於政治學之下，如個別之從屬整體，或如黑格爾那樣，主觀特殊性之從屬精神之普遍性那樣。連史賓諾莎於其《倫理學》也只能把「人性」及人之自我還原於一種「物性」之自然與必然中，又於其《神學政治論》把政治與國家建基在人「自然」之本性上。史賓諾莎對自然之肯定，以自然物質為至普遍之真實，實亦以另一方式轉化了自希臘以來於人之外求索一超越者這一訴求，以在「人性」之外之「物性」取代神靈之超越性。於「物」世界之在「人倫」之外並為其更高真實這一點上，史賓諾莎仍是如西方傳統一樣，對人性及人倫有所否定者。

¹ 《尼各馬科倫理學》第一卷第三章。

V. 孔子之遠鬼神之智

當孔子說「敬鬼神而遠之」¹時，這實是對以上之問題一種非常深刻的回應。其全文是：

樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。問仁。曰：仁者，先難而後獲，可謂仁矣。

子曰：知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。（《論語》〈雍也〉）

編者這兩句說話，目的在教導人，若舉知者與仁者這人之兩類為例，人存在在世其客觀努力或存在意義應是怎樣的。²孔子實亦認

¹ 〈雍也〉。

² 這兩句放置在〈雍也〉，因這篇中心為論中庸之德性，即中道與平凡之德性。其內容故與希臘之德性觀可互相比較。這兩句說話，一者從事情客觀之價值言，另一者從人自己主觀所感受之存在意義言。生命意義，正在此兩者之間，或兩者所體現之平凡與中道而已。有關「知者樂水，仁者樂山。（...）」一句，即言，無論是知者抑仁者都各可有其存在之主觀感受。無論知者抑仁者，都有所樂。即對存在有所感喜悅與意義，有所謂主觀的存在意義。不單只有存在之主觀意義與感受，作為人，兩者亦有性情上之主觀性的，即動與靜。更進一步，連人存在上的幸福，也有種種類同主觀差異之不同，有以樂為存在意義與幸福，亦有以壽為存在意義與幸福。樂與壽這人人所追求之幸福，非如「務民之義」那樣，是道義上客觀的、應然的、必須的、不可逃避的，與人之好惡無關的。樂與壽，雖為人人嚮往之價值，但仍是回落在人自己之感受上，在其求幸福之自我心上，在其心期盼更多的收穫與回報上，在其對客體存在之主觀期望上，非單純依據客體存在之必須與道義。孔子因而既教人盡「務民之義」及「先難而後獲」這些純然客觀上之道與義，但亦肯定人存在之主觀期盼。唯孔子只以樂與壽為幸福，但沒有把福（幸運與僥倖）、祿、富等視為幸福。樂與壽仍是人性自己的，非向外索求之得獲。而樂，亦只大自然生命之樂而已，水與山之樂而已，非人為聲色之樂。又：樂與靜是人生中兩種正面的心境，都同是在憂戚之外的。樂相反憂悶，而平靜更是在兩者之

為人應有幸福，唯此幸福非如西方政治倫理思想那樣，以為幸福必須是整體圓滿之幸福，而不亦可為人自己個體之幸福。孔子所言之幸福，是多麼平常與平凡之事物，非究極或極端的圓滿。我們甚至可觀察到，在《論語》中甚至沒有提及我們所謂的家庭天倫之樂，因這仍是一種有待他人始有之樂，非單純自己可期望的。孟子之「父母俱存，兄弟無故，一樂也。」¹亦只從「俱存」與「無故」言，非從天倫之樂言。非中國古代不肯定如此人倫之樂，只非個人所必得之樂而已。如此而觀，西方以樂園式想像存在之幸福，或如基督教聖家²家庭之溫暖，都是人對人倫存在快樂之欲望，非德行的。若西方以此為道德與倫理之目的，如此之道德與倫理，實難離欲望而不偽。相反，對古代中國言，家庭中人倫之德行，亦孝悌而已。非存在之滿足或從感覺言之快樂。

若人之所好、其性情，及屬人之幸福均有其人性的可能，同樣，人為他人而客觀地努力的，亦應止於人性之事情而已。〈雍也〉這兩句，故一方面在說人客觀之作為及其主觀之存在意義如何可以是百姓中庸之道，致連仁者與知者亦如此而已，非有更高別之所圖，但另一方面，它更說明，無論是人客觀之努力抑其主觀之幸福，都應止於人及人性所及者而已，不應從其他價值而立。孔子如同古希臘傳統一樣，認為人亦只人而已，不應試圖企及神靈世界。但兩者之差別在於，希臘傳統雖然否定人類應自身神化自己，然它仍保留神人這兩極關係，以神為在人之外之一種力量，

外。仁者之所以樂山，因山潛隱寧靜。仁者性平靜，其心境非在憂樂之間，亦由此平和之本性而壽。壽從生命之平靜而來故。樂雖為生命之一種正面心境，然仍未如平靜淡泊真實。故仁者靜而壽。靜，非性情之好靜而已，亦心境之平和寧靜。（盡心上）。

若瑟、瑪利亞、耶穌所組成之家庭。這家庭之所以如此圓滿，因是神所組成的。若瑟與瑪利亞始終沒有人性愛慾之關係。故是神性家庭之圓滿，非人性的。

以另一種力量超越於人之上，並以之作為人存在最終的根據。相反，孔子不只教人有此神人之區隔，他甚至教人必須「遠之」。從「可謂知矣」一言，我們甚至可清楚感到，孔子是針對人圖知鬼神或如鬼神地知時，自以為是智之極至而發之道理，故始反過來說，「敬鬼神而遠之」，才是真正的智。事實上，智慧之唯一對象，亦只人及其事情而已，或為知「務民之義」，或為知皋陶與伊尹之賢而舉之¹。對古代中國言，人全部智慧，也在是否對人（民）之需要有所認知、是否知人之賢德，甚或是否知人倫德行之道而已。這與自古希臘而來之西方倫理，相去甚遠。西方縱然在如希臘傳統，仍只能把人類存在建立在自外而來之神靈之正義上。故除卻節制，人自身無法有其正面之德行之可能。個人如是，從國家社會之共體言亦如是。

VI. 孟子之性善論

人是否正面地被肯定，抑只為負面的存在者，是性善性惡這問題更深一層的根源。而相對於人是否被正面肯定這問題，單純問性善性惡反而並非如此真實。一方面，它把人只視如事物觀。如同事物各有其本性，人也理應有一內在必然之本性：或性善，或性惡。這顯明是無多大意義的，因人正是一從學而可改過者。故若問如何始使人性善，較問人本性是善是惡更有意義，更真實。前者始是人面對人之問題，後者只人面對「人」作為一「物」時之問題而已。

¹「樊遲問仁。子曰：愛人。問知。子曰：知人。樊遲未達。子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。樊遲退，見子夏曰：鄉也吾見於夫子而問知。子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。何謂也？子夏曰：富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」（《顏淵》）

人之仁與否，只在人與人之間見。而在人與人之間，只有人相互之努力存在，不應有人之本性這一問題。物始有本性，而人只有善不善，故不應定斷人「本性」之善抑惡。於人與人間，人亦應盡仁而已，非只求知其本性。

在西方思想傳統中，人都基本上被視為不善的。而這弔詭地正在於，西方把人看得過於優越。海德格當他提出「此在」(Dasein)之問題時，並言「此在」之基本性格為日常存在時，他所意識到的，正是西方傳統把人看得太高這事實。而這一過高，以兩種方式表現：(i)或如希臘哲學那樣，把人視為理性動物，而理性(logos)是存在事物中至高之稟賦。(ii)相反，若人因原罪或罪惡而墮落時，人之仍能超越自己，回歸天國，是人另一種優越性之表現。因人本然上是神之肖像，是有其超越自身人性之能力者。¹我們可注意到，這兩點都是西方哲學對人的看法，而其之所以如此，正如我們上面分析，因哲學是一種試圖自身神化之努力，故人或因其理性而即近神靈，或如基督教所言，人本來是神之肖像，是具有一定神性本性的。這一把人看得過高(高於人性)，或把人看得過低(人性只惡而無本然之善)，其實是一體之兩面。都同是遠離人真正的事實故。神人關係始終重壓在西方的思惟上，或使其對人單純抱消極的看法，或使其過高地觀人，兩者同使人遠去人。孔子之教人遠神，實是很深的洞見，亦是人能回返於人之真實之唯一途徑。西方之倫理學，故只能是面對神性事物或超越性之反應而言之倫理學，非人性自己的倫理，非人性真實的德行。

單純問人性是性善性惡之所以並非真實的問題之另一原因是，在性善性惡中之所謂善，其實並非從人性自身而言之善。從

¹ 見海德格《存有與時間》第10節。

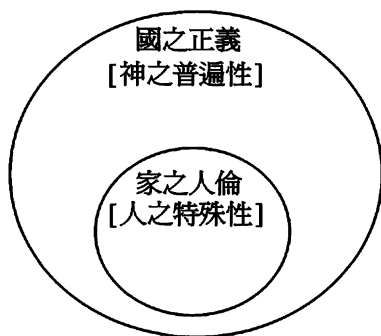
西方這種倫理觀中，我們可以看到，善基本上有兩種不同的根源或可能，即神靈的善與人的善（或神靈的德性與人的德性）。若存在之事物基本上分為神與人兩類，而且他們是本性上差異的話¹，那麼，德性也自然分為兩類，有著不同的根本。換言之，像正義這種西方視為最基本的德性，確實並非人性本身的。因正義所要求人的，正是一種對反人性情感而有之公正，或是單純依據一普遍的理性而下的公正，或是以全體人為考量的公正。無論是依據所謂理性之普遍性，抑依據「所有人」這一無私之普遍性，公正其根本也只能是無視於人性，光從事情本身所下之對錯之判斷而已。以神靈為公正之本，這也只是說，公正之為公正，必須在對反人性時始可能，因所謂公正，即單純從事情對錯本身言，不能摻雜任何人性情感或人性關係在內。孔子的「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」²正是相反如此所謂公正而言的。而子路之「片言可以折獄者」，亦是出於此種公正而已。若是孔子，只將會「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎。」³。「猶人也」，即仍是作為人地、人性地、人情地、為人地，非從事情本身，非如神靈之判分那樣，不考慮人性及其真實。換言之，若我們明白德性其實也有兩種根本不同之意思與根源，那麼，在討論人性是否本善時，我們其實往往以在人性之外之另一種德性要求人，而一旦見人在社會中，在外在的人與人關係中有所偏私時，便認定人性不善。這其實只是，人性並非神靈而已，故無法有神靈般公正之善。實非人性不善或無善，只人不如神般意義地善而已。在

¹ 神性與人性也只能是異質的，無法具有同一本性。

² 〈子路〉。

³ 〈顏淵〉。

討論人性善惡時，沒有人能否認人性必然不善或無善，只能說，人性非如神靈般之公正而善而已。其實，在討論人性是否本善時，其問題本來只是「仁是否是人之本性」，即人在離開其對親人之人性情感外，是否在面對他人時亦仁這一問題。而仁本來並非指一切人與人之關係中之本性。父子之間、夫婦之間、兄弟之間，都不用言仁與否。其間之情感，已超乎在仁之上了。仁只應用在人面對其他一般人時，如在社會中或在家庭外，人之本性。當然，人可能對家人毫無情感甚至不仁，但人是絕不會在對家人有情感時仍需言仁的。換言之，仁只是人與人在一般關係時之人性，非人與人基本而全部之人性。用我們上面討論西方倫理思想時之圖式，



[圖四]

仁對等於國家層面的普遍性，非指家庭人倫之內之人性。是面對他人的，非面對親人而言的。人倫人性之特殊性，與另一種不必扣緊於人而言之德性之普遍性（如神靈或國家之正義），其差異是很明顯的。例如說，人不得不有家庭、有父母，故不得不有對親

人之情感，不得言孝悌，但若是神靈，或離開人倫這一特殊人性關係時，孝悌再也非任何德性，且人也無需對一般人言特殊情感與孝悌。那時，人只有公正便是，只行如神靈般普遍之德性便是。以康德之方式說，人盡其義務便是，或遵照那至高無上的普遍命令而行動便是。這即是：

我一定要使我的行動的準則，同時成為一個普遍的法則。而這種法則，並不是一種結果，而是一種法則，它不是依賴於自然的愛好，而是克制自然的愛好，至少，不讓愛好對我的行為的進行有任何影響。如果由於尊重義務的行為，完全不受自然愛好和其對象所左右，那麼，決定意志的東西，在客觀方面就只有法則（或規律）本身，而在主觀方面則只有對行為法則的純粹尊重了。於是產生一個行為準則：即使犧牲一切自然的愛好，也要服從道德律。¹

這種法令般的道德律，其對象不僅是人，而且是一切如有自律可能的意志。故康德再說：

不容爭辯，除非我們否認道德有任何真理，否認它和某一個可能的對象有關，否則就得承認道德法則的應用，是這麼廣泛，以致它不僅可適用於人，而且可適用於一切有理性者，不僅在偶然的情況下或某種限度內要遵守，而且還是絕對地、必然地要遵守。顯然，憑經驗，決不能使我們認定這種具有必然性的法則是可能的。（...）所以，真正的最高道德原

¹ 《道德的形而上學基礎》第一節。

則，無不超於一切經驗，並完全以純粹理性為根據。假如我們要有一種道德的哲學，而不是通俗的道德哲學，那末，我們可以不作進一步研究，就可以肯定：道德概念，以及從它引申出的原則，都是先於經驗（或先驗地）而存在的，並必然具有普遍或抽象性。¹

德行應只從人而言，只是單純針對人性，只是人性之事情，或作為人始有之德行，抑德性應先從在人之上之其他存有言，或如康德那樣從一切具有理性者言，或從事物本身對錯時之正義言，這兩者，實是德行問題之關鍵。在「敬鬼神而遠之」中，所遠者，不只鬼神而已，而更是神靈作為神靈所與人不同之一切事物。即連神靈之德性，或神靈般之德性，也應為人所遠。人唯應盡人性般之德行而已。人非為德性而行，人為人而言德行而已。這大概是西方倫理思想與儒學之倫理思想最根本差異之一。當康德認為，若光從人類經驗而言，是無法見道德法則之可能，因道德之絕對性及無條件性，是超乎人性之上的。這樣的道德，很明顯是古代中國所不能認同的，因德行基本上也只能是在人性特殊世界中之事情，非在人性世界外普遍或在其自身時之事。康德因德性之在其自身，故亦不能接受在純然義務外之其他動機，如前所述之「愛好」。而孔子相反地，明白地指出，人性之好惡不必然違悖德行，故「唯仁者，能好人，能惡人。」²。德行，只如康德所言，只為人所敬重，抑亦為人所能親近愛好（『好德』），這也就是在上之德性與人性本然之德行之差異。德行與人性不應為二，亦只一

¹ 同上。

² 〈里仁〉。

事而已。此即人性本善之根本意思。

若孟子的性善論不只是對人性之本善與本惡之討論，而更根本地，是對「人性應否被肯定」這一問題的討論，那麼，讓我們重新分析告子與孟子這一辯論。

在告子與孟子有關性與仁義之討論中，告子提出六點：

- 一、仁義並非人性本身所有，而是外在所成。「性猶杞柳，義猶柶椀。」
- 二、反過來一樣，人性本身無善不善。「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」
- 三、性於各物中相同，即其生存動力。人故無外於此普遍之生存力量時唯獨人所特殊具有的本性，即人沒有其仁義之本性。「生之謂性」。
- 四、若人有所異於禽獸而特別者，這仍只是如食色本性那樣，為一種主觀的好惡而已。而此時，仁不仁亦只一種主觀之好惡，而義不義則只本於對象而有之反應。「食色性也。仁內也，非外也；義外也，非內也。」
- 五、再進一步，內心之一切情愫，實無本然自身，只隨著外在情況而相對地反應而已，換言之，甚至無必然與對象有關的。「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」
- 六、最後，連人性本身，其實也只是由外來影響所成者，人性實無其自身。人性無一定之必然。「性無善無不善也。（...）性可以為善，可以為不善。（...）有性善，有性不善。（...）今曰性善，然則彼皆非與？」¹

¹ 以上引文均出自《孟子》〈告子上〉。

讓我們把告子這六點翻譯到我們的語言¹：

- 一、德性並非是本於人性的。
- 二、人性本身並無德性。
- 三、若有所謂性或德性，必須從一切事物之普遍性言，不能從人性之特殊言。
- 四、人若有其本性，或人之本性，也只是其主觀的愛惡欲望而已。一切客觀性，是來自外來事物，非本於人自己的。
- 五、而人內心之情愫，其好惡，其實都非心自己必然一定之事，而只是相對於事物情勢而有之反應而已。換言之，人實無一所謂內心的。
- 六、最後，連人性也其實只是一外在事物而已，如同其他一切事物一樣，在宇宙中無所特別，亦在此普遍之下之其中一者而已。

從以上這些論旨，我們可清楚地看到，告子與孟子所討論有關性善性惡問題，其實與我們對比西方倫理思想與中國古代之儒學倫理思想時之問題並無差異。問題之根本並非只是人性究竟是善的抑不善或無善無惡的，而更基本地，人性是否是根本的，是否是德行之始點與終點，是否是人於其德行中所唯一應努力的。而告子以上論旨，其實是一切持對立人性為本之思想之共同論旨：即德性並非本於人性的，而是神靈的，或外來的；人性本身並無德性；德性必須從事物之普遍性言，不能光從人性言；人之本性也只是愛惡之欲望而已，若有客觀性，必立於外；連人心自

¹ 第五點並非告子的，而是孟季子的。今簡略。

己也只是外來事物之反應而已，其實是無所謂人心的；最後，連人性也只是萬物中之一事物而已，非有所特殊的。告子在這裡實已把如此立場之全部論旨系統地整理出來。孟子怎樣回答？孟子對上述論旨一一這樣回答：

- 一、人應順著人性而言德性，抑對立著人性而言德性？若是後者，這其實也只是戕賊人性並禍仁義而已。人若言德性，是應先順人性而言的。悖人性而言德性，如此之德性，是無意義的。「人能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？」
- 二、經孟子這一回答，故告子始提出說：人性本身並無德性。孟子之回答是：人並非沒有自身自然之德性，其沒有德性，也只是外來原因所造成而已。人性自身是有其屬自身之德性的。「人性之善也，猶水之就下也。」；「人之可使為不善」，「其勢則然也。」換言之，人之所以不善，反而是外力造成的，無論是神靈之正義觀、是國家之法律、是社會之世習……。
- 三、如此，告子不得不討論人性本身究竟是怎樣的。故而提出：人性與其他事物之本性，一致而共同，即生存或求生存之力量而已。¹而孟子之回答是：人性並非如一般事物之性質，一般事物之性質（如白）可以是共通為類的，但言人性時之性，則不能同其他事物之本性同類地言。人性非光求生存而已。故「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」
- 四、於此，告子不得不證明人性亦如犬牛之性而已，故言「食色

¹ 哲學之興起，亦正是在事物分殊中求那至普遍者，如黑格爾之以國家之普遍性擲棄家庭倫理之特殊性那樣。早期哲學家，如赫拉克利特、齊諾芬尼、巴門尼德等，均力求此一共通者或普遍者。

性也」，即人性也不外食色之欲望而已。而仁，亦一種主觀之愛惡而已。若有所謂客觀的義，這也只是從對象而定。孟子之回答是：若人承認人有對人之敬重，那麼，無論這敬重是否由於對象所產生，敬重作為德行，已說明人心非只是食色而已，且敬重之作為德行，是在敬人之人身上，非在所敬者身上。此敬重之所以不只是欲求，因其對象非只是事物，而是人。「不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」告子因而改變其「義外」之解釋，不只是說敬重從對象而來，而是若內在的愛惡只單純依據自己的愛惡而愛惡，敬重則不然，敬重不必然只敬重與自己有關係者，故是外，非內。孟子之回答是：若連「耆炙」（即吃燒肉）都沒有分內外，吃秦人的燒肉之欲望也無所謂外與不外的話，人性中之一切亦然，沒有人性中之任何德性表現，只能歸究於外來事物，而不能視為人心及人性本然自己的。換言之，如欲望之無所謂外不外，人性之本性亦無所謂外與不外，一切亦本於人自己而已，如「耆炙」之欲望一樣。「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也。然則耆炙亦有外歟？」

五、孟季子認為，若敬重是發自人心本身，如食色之欲望那樣，那麼，為何在不同情況下，人對同一所敬者可有所改變，先敬而變為後敬，後敬又可變為先敬？這似是說，敬重是依據外在情況而改變的，非本於心而始終一致的。孟子的回答是：我們為何在不同情況會於敬重之先後有所改變？這一改變是任意的，抑有一定原因？若改變是有一定原因，如「在位故也」，那麼，這只是說，敬重之為敬重，實是依據如此原因而發出的，非任意的，更非隨著其對象而改變。這說明，敬重

及所敬重之原因，仍是本於心而有一定的，是純然由於心而非隨著對象隨意改變的。飲食亦然。我們不能說飲湯或飲水是隨意的改變，若「飲湯」是因為「冬日」，而「飲水」是因為「夏日」，那麼，飲湯飲水表面雖不相同，但飲食之性仍是有一定的，飲湯飲水仍是發自飲食之必然的，非徒偶然或外在的。「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」

六、至此，除非能證明，連人性也只是一外在的偶然，隨著外在環境與情況而改變，換言之，人性是沒有自身的，或更簡單，根本沒有所謂人性，除非證明這點，否則是無法於對反人性中有所成立。從「德性並非本於人性」及「人性本身並無德性」，至此對人性本身之完全否定，是反人性論之必然結果。故告子說，人性也只是外在所成者而已，本身無一定，亦無所謂人性自身：「性無善無不善也。（...）性可以為善，可以為不善。（...）有性善，有性不善。」「是故文、武興，則民好善。幽、厲興，則民好暴。（...）是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。」孟子之回答終結整個討論，說：正因為人有這些事實（『情』），即可以有善有不善，這已說明，這已是就人或人性而言，其所可能有之善了，即其性所具有之善是怎樣的了。換言之，當我們看到，人有惻隱之心，有羞惡之心，有恭敬之心，有是非之心時，這雖然並非什麼德行，但不能否認，這不也就是人性了。故如若我們必須為人求其屬人之德行，我們只能依據人性這些特質，以這四者為端，而建立人性所可能及依據其本性而有之德行。仁義禮智四者，即依據這人性之四方面而言之德行。如此，德性才非外加於人而

違悖其本性，而如此，德性才是真正屬人之德性。神靈無需有惻隱之心、羞惡之心，及恭敬之心，甚至嚴格言，也無需有是非之心。這四者，確實只是人所有而已，故為其人性之特性。作為心，這四者無法以任何外在事物解釋。只能為人所特有的，也即其人性所在。在依據這些人性特質（『才』）而成就仁義禮智這些德行之前，人所不得不肯定者，亦唯此人性而已。孟子更引《詩經》及孔子之話說：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」¹「為此詩者，其知道乎！故有物必有則。（...）」這是說：天生眾民，使物各有其自性。而事物若言有德性，也只能順其自性而立（『有物有則』）。人民承受著事物這恆常自性之規律，而無不對自其本性發展出來美善之德性感到喜悅與愛好。之所以「為此詩者，其知道乎」，因此處所言之「自性」，非如西方哲學所言之「本質」，因非單純從知性之差異而分類。自性之說，是為教人：事物之德性均不應外於其本性而言，均只應為各物自身之「則」而已。事物若只從其本性之差異言，未必無相互之傷害。但若均能各自充之而為「德」，如此之美善，因不再只是各物之本性，而是更使各物成為德性之事物者，如此之德性，實為德性之至美者。「懿德」是從這處言。如此，人亦必順其人性本性，各「盡其才」。知求之者得，不求而捨之者失。「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」¹換言之，作為德行，這除了是本於人性而言之德性外，其對象或終極目的，仍只在人而已，「保四海」與「事父母」均亦指人而已。不單只人之德行，其終極對象在人，連人之人性，也只是從

¹ 〈公孫丑上〉。

面對人而始有而已。故從「人皆有不忍人之心」，始見惻隱、羞惡、辭讓、是非等心。惻隱、羞惡、辭讓、是非等心，只面對著人而起而已。不面對人，如亞里斯多德之神，是再無所謂「不忍人之心」者，故亦必無人性。人之人性，只從其不忍人之心而起，而人之德性，亦只從面對人而言，或順承著人特有之本性，或是為人而致之努力而已。此人性之根源，及人性德性之根源。

人性本善抑惡這一問題，因而其實並非問人是否是善的而已。更根本，它是問人是否有一特殊之本性，或人是否有其自身真實的本性這一問題¹。若把人只看成為事物之一種²，而忽略了人面對人時特殊之「不忍人之心」，則人亦事物而已，是無所謂本性或人性的。故把人帶離人之外，從其面對神靈或面對一超越於人而在上者，如此縱然言德性，實已非人真實的德行了。孔子教人「務民之義」而且「敬鬼神而遠之」，故較古希臘傳統之明智更為真實，因人之智慧，也只在「務民之義」而已，非如古希臘之明智那樣，只從人面對神靈而知自限言。希臘傳統之人倫世界，如在赫西俄德中那樣，因而仍是悖離人倫及人性的。因此時人之德性，也只是面對神靈而敬，及面對人不懼而勇而已，兩者均教人「遠人」。對古代中國而言，人遠離人而發展之一切智，均非智。而智者亦只應「利仁」而已³，且「擇不處仁，焉得知」。孟子亦然。孟子說：

¹ 這並非問人是否有一本質，而是問人究竟在萬物存有中，具有一特殊之位置，致使人應根本地肯定人，非只把人視為萬物之一而已。

² 說人有一本質時，實亦只把人看成為事物之一種而已。因物各有其本質故。

³ 〈里仁〉。

天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。¹

孔子言智，是從對人正面地言；而孟子這處言智，則是反面地針對事物言。孟子的意思是說：有關事物，當人言其本性時，往往都是從其是怎樣（『故』）言。而言事物是怎樣時，這其實是應以對人之利益為根本的（即非以物自身之自性為本）。人若有對智者有所惡，亦因智者仗賴其聰明以為探究事物本身之本性，非為人之益處而探求事物。智者若都能如禹之行水那樣，無所造作或虛妄地為，如是無事地、順水之本性順應其自然，如此之智，亦無所惡了。甚至，如此之智慧，亦實大了。天之高、星辰之遠，一切事物，若都只求其自然怎樣，若都盡為求其無事，如此，事物的一切，亦自然而有所成。孟子此言，因而是反對人刻意造作地用智，以為智可無視於對人之利而有其自身之究極之用，如哲學之求知神靈事物那樣，或求如神靈地知那樣。如此而行有事有作為之智，實非智之真實，更非智之大。

至此，我們可把古代中國及西方之倫理觀有關以上這些問題不同之看法，作一簡表如下：

¹ 〈離婁下〉。

古代中國	(1) 肯定人性 (2) 限制知性	從 (1) 而遠神 從 (2) 而人不應為神
希臘傳統	(1) 否定人性 (2) 限制知性	從 (1) 而肯定神 從 (2) 而人不能為神
哲學傳統	(1) 否定人性 (2) 肯定知性	從 (1) 而肯定神 從 (2) 而人可取代神而神化

【圖五】

VII. 孝悌之問題

明白這些基本差異後，讓我們進一步探討中國古代倫理思想之基礎。在前【圖二】中，我們曾指出，對人類存在之亂，古希臘傳統歸源於人類之不敬神，而其最終後果是人倫之解體。相反，有子於《論語》中反過來說，人類之作亂是其犯上之後果，但犯上之原因則在人類失去人倫之道，因而人倫之道，並非結果，而是最根本原因。換言之，人類之一切問題，其根本在人自己，在人怎樣面對他人，而非如古希臘所認為，在人如何面對神靈上。也因為人類犯上作亂之全部問題實歸源於人自身身上，及其如何面對他人上，故人類之全部德性問題，都源於在最親近的人與人關係上，即孝悌這一最根本之人倫關係。故「君子務本。本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與。」那麼，讓我們先從「孝」這問題著手。

假若古代中國把人類之問題歸源於孝悌（特別是孝），而西方相反把這存在問題歸源於人神之間之問題，那麼，西方怎樣看待孝悌？驚訝地，如同西方沒有對等「仁」這一觀念之詞語一樣，

西方也沒有對等「孝」這一詞語。也正是這一沒有，致使西方無法不以神靈為人類存在德性之基礎，因孝悌這人性德行之基礎根本不存在在西方倫理思想中。對如此必然而且真實的事情之不存在，不能只是一空缺或欠缺而已，西方思想必然以別的事情取代之，致使其不再被意識到，及亦似無此需要。那麼，讓我們先研究西方如何取代「孝」，及從這取代中，反面地重新明白「孝」究竟指什麼，而後重讀古代中國於此問題上之看法。我們今只舉黑格爾《法哲學原理》為例，因黑格爾哲學確實把西方思想不同層面與問題的本質，內在地涵攝起來。

若找對等於孝之問題的地方，這應是在家庭這一環節中。黑格爾把家庭本身分為三個辯證環節：

家庭是在以下三個方面完成起來的：（一）婚姻，即家庭的概念在其直接階段中所採取的形態；（二）家庭的財產和地產，即外在的定在，以及對這些財產的照料；（三）子女的教育和家庭的解體。¹

這些成份，在亞里斯多德中已清楚提及：

家庭主要由人及財產所組成。（...）因而對赫西俄德來說，「首先，弄到一所房屋、一個女人和一頭耕牛」，前者是有關生活需要，而後者是關乎自由人的。²

¹ 《法哲學原理》第 160 節。

² 《家政學》卷一第二章。

亞里斯多德在這裡所引赫西俄德的說話，其全文為：

首先，弄到一所房屋、一個女人和一頭耕牛。女人我是說的女奴，不是說妻子，她也可以趕牛耕地。你得在家裡置備好各式各樣的農具，免得求借於他人而遭到拒絕時，你會因缺少耕牛農具而錯過時令，誤了農活。¹

換言之，赫西俄德作為遠古素樸的哲人，其所關心的，首先仍只是工作這一人性德性而已²。亞里斯多德在其《政治學》一書中更詳盡地把家庭之構成素列舉出來，他說：

我們如果對任何事物，對政治或其它各問題，追溯其原始而明白其發生的端緒，我們就可獲得最明確的認識。最初，互相依存的兩個生物必須結合，雌雄（男女）不能單獨延續其種類，這就得先成為配偶，——人類和一般動物以及植物相同，都要使自己遺留形性相肖的後嗣，所以配偶出於生理的自然，並不由於意志（思慮）的結合。接著還得有統治者和被統治者的結合，使兩者互相維繫而得到共同保全。凡是賦有理智而遇事能操持遠見的，往往成為統治的主人；凡是具有體力而能擔任由他人憑遠見所安排的勞務的，也就自然地成為被統治者，而處於奴隸從屬的地位。（...）由於男女同主奴這兩種關係的結合，首先就組成「家庭」。赫西俄德的名

¹ 《工作與時日》405。

² 正義則是神性之德性。這兩者，為赫西俄德《工作與時日》一書之兩個主題，亦為赫西俄德所認為之全部德性之兩大類。

句的確是真切的，他說：「先營家室，以安其妻，爰畜牡牛，以曳其犁。」這裡次於妻室所說到的牛，在窮苦家庭中就相當於奴隸。家庭就成為人類滿足日常生活需要而建立的社會的基本形式。¹

又：

一個完全的家庭是由奴隸和自由人所組合起來的。（...）就一個完全的家庭而論，（最單純的基本要素）就是：主和奴、夫和婦、父和子。（...）在這三項要素以外，還有另一項要素，即所謂「致富技術」（...）。

有關前三項要素，亞里斯多德在同卷中第十二章更詳細地解釋說：

有關家務管理，我們已經看到，有三個部份，其一是主人對奴隸的管理，我們已經對此討論過，其二是父權的運用，另一是夫權的運用。我們看到，做為丈夫和父親，他統治著妻子和子女，雖然這兩者都是自由人，但其統治又各有不同，對子女的統治是君主式的，對妻子的統治則是共和式的。（...）父親對子女的統治是君主式的，因為由於年齡的關係，既憑藉著愛又憑藉著尊敬而實施他的統治，體現某種君主式的權威。所以，荷馬恰如其份地把宙斯稱為「眾神與萬民之父」，因為他是所有神和人的王。君主在本性上優越於他的臣民，但應當和他們同一種族，這種關係也是長幼關係和父子關係。

¹ 《政治學》卷一第二章。

從以上有關黑格爾及亞里斯多德對家庭之基本要素之分析中，我們可以看到，對西方傳統而言，家庭主要有三方面：（一）男女之結合或婚姻；（二）財產；（三）一種潛在的政治力量¹，而這，在黑格爾中，是家庭之解體並向市民社會與國家之轉化，而在亞里斯多德中，則是父對子，及夫對妻之統治。政治與家庭之無法分開，這是西方長久對家庭看法之傳統。故父子與夫妻之間，仍有一定統治權之關係。我們今日對家庭中父權或夫權之對抗，實與這種「政治與家庭連體」之想法有關。故若古代中國從不肯定在人倫家庭之外之政治力量，那麼，那時所能構想的家庭，必然與此全不一樣。這點我們暫且不談。但從家庭這三要素中，我們可以看到，潛在於這對家庭之看法之內，是西方思惟之一種基本邏輯或結構，即把對象均視如物地，從其結合與分解之構成素看。哲學概念中之統一、綜合、形式，及實體、神、本質等功能，都只是種種結合力量而已，甚至由結合而變得更普遍，或變得涵攝力更廣。如在家庭這一分析中，從男女結合而言家庭之構成，或從人對人之統治而言其中之關係，這都是把家庭看作一事物，並從其組織求其構成而已。作為一物，它必然可為另一物所取代及解體，因物與物之間，只言誰的結合力量大，或誰的統一力量廣。在古代中國中，家庭並非這樣的。它並非是由什麼事物組成或構成之問題，而是人面對人之問題，即孝悌問題。把家庭從孝悌而觀與把家庭從婚姻而觀，其差異是很大的。從婚姻而觀，這必然聯繫於愛情或愛惡，無論是男女之間，抑父母之間，故此家庭之構成也只是欲望而已，與性愛及生理是無法分開的，亦因而家庭

¹ 這是因為對西方思想而言，家庭永遠只是國家或政治的一組成部份，故必然具有政治性在其中。

只是一倫理事實¹，並非人對人德行之本。相反，家庭若從孝悌觀，從人面對他人之需要觀，這將是另一種更根本的「務民之義」，即先務身旁最需要幫助之人之義，簡言之，即「安人」。在西方對家庭之思想中，這一點是從沒有被看到的。同樣，當在西方家庭思想中，財產之所以構成一核心要素時，其原因在於：

財產是家庭的一個部份，獲得財產的技術是家務管理技術的一個部份（一個人如果沒有生活必需品就無法生存，更不可能生活美好）。²

黑格爾更進一步說：

家庭不但擁所有物，而且作為普遍的和持續的人格，它還需要設置持久的和穩定的產業，即財富。這裡，在抽象所有物中單單一個人的特殊需要這一任性環節，以及欲望的自私心，就轉變為對一種共同體的關懷和增益，就是說，轉變為一種倫理性的東西。³

換言之，家庭不但沒有從安人而言其人倫關係，相反，透過財產，家庭只是為自身之安樂之一種倫理事實而已，財產只為求自己之需要之滿足，及自己生活之美好而已。在黑格爾中，雖然家產並

¹ 倫理事實即指人類事實，非指人類德性。

² 亞里斯多德《政治學》卷一第四章。

³ 黑格爾《法哲學原理》第 170 節。所謂家庭作為一種「人格」看待，這是說：「家庭作為法律上的人格」（第 171 節）。換言之，家庭之為一人格，這仍是政治性的，非人倫意義的。

非從個人之需要及滿足言，而是從家庭在法律中之人格言，然這只是把家庭中之財產，視為一種社會的財富而已。當黑格爾把個人的利己心對反於「共同體的關懷和增益」時，這其實仍是把家庭視為個人，而社會國家為此普遍關懷，換言之，仍是否定人倫如「孝」時之奉養真實的。社會之普遍性因而對西方傳統而言，較人倫德行更為真實，甚至就算這時之社會需要與增益是另一種私心與欲望，其普遍性仍凌駕於人對父母奉養需要之真實。家庭在西方思想中，縱然是一倫理事實，然實全然從欲望考慮而已，只是政治上之一個單位或先前階段而已，西方因而根本沒有正視家庭及家庭作為人倫關係之本，更沒有從家庭作為人德行努力之本以見其真實。

當古代中國從孝悌言家庭及人最基本之倫理德行時，這實是一種全異於西方人倫及家庭之想法。「孝悌」，苞咸這樣註解：「先能事父兄 (...)」，而皇侃隨之即言：「善事父母者曰孝，善事兄曰悌也。」¹。這解釋一半對一半不對。因若把「悌」解為「事兄」，這沒有事實上之需要，也會使人誤解上下先後乃一種權力或份位之高下之關係，如因是兄長，故必須事之。也因這種錯誤，人甚至可能誤解，之所以必須事父母，亦只因其父權與上位而已。古代中國於兄弟關係中獨用「弟」字，是從人應對較自己幼少者如兄對弟之照顧與愛護言。因而孝弟亦即對老者及弱少者之奉養與關愛，如孟子所說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」²那樣。古代中國這種以從家人之需要之德行努力中言家庭及人倫德行之本，而非把家庭視作一種倫理存在之單位，一方面是對真正

¹ 《論語集解義疏》。

² 《孟子·梁惠王上》。

需要幫助的人予以幫助，另一方面是藉此而成就對每人自己人性德行之真正教導。也因這中、西兩種對家庭的根本看法之差異，連對孩童的教育，也完全有兩種不同的方向，一者以完成國家的德性為本，另一者以教人人倫德行為本。亞里斯多德說：

由於任何家庭都是城邦的一個部份，而且這些關係又是家庭的組成部份，部份的德性必須要關係到整體的德性，對兒童和婦女的教育必須著眼於政體，如果他們兩者的德性被認為能對城邦的德性產生任何作用的話。他們必然能產生影響，因為孩子們長大成人後便是城邦的公民，而婦女佔據城邦自由人口的半數。¹

同樣，黑格爾亦說：

一個父親問：「要在倫理上教育兒子，用什麼方法最好」，畢達哥拉斯派的人曾答說：「使他成為一個具有良好法律的國家的公民」。（...）個人只有成為良好國家的公民，才能獲得

¹ 《政治學》卷一第十三章。亞里斯多德因而亦於卷八中專門研究這種教育，並於卷八第一章中重申說：「（...）應該教育公民適應他生活於其中的政體，因為每一政體一開始就形成了其固有的習慣特徵，起著保存該政體自身的作用。（...）既然整個城邦有著唯一的目的，那麼很明顯對所有的公民應實施同一種教育。對教育的關心是全邦共同的責任，而不是私人的事情——今天的情況則是各人關心各自的子女，各人按自己認可的準則施教。然而對於共同的事情應該實施共同的教育。同時不能認為每一位公民屬於他自己，而要認為所有公民都屬於城邦，每個公民都是城邦的一部份，因而對每一部份的關心應當同對整體的關心符合一致。以此而論，斯巴達人應該受到讚揚，因為他們盡了最大的努力來訓練兒童，把兒童的教育作為全邦的共同責任。」

自己的權利。¹

對黑格爾言，之所以家庭必須擔負起對子女的教育，其原因與家庭的解體並非無關。對子女的教育，矛盾地，是為了其獨立，即為了家庭之解體而有之必需：

子女是自在地自由的，而他們的生命則是僅僅體現這種自由的直接定在。因此他們不是物體，既不屬於別人，也不屬於父母。（...）（國家公民這種倫理教育）還具有否定的目的，就是說，使子女超脫原來所處的自然直接性，而達到獨立性和自由的人格，從而達到脫離家庭的自然統一體的能力。²

當我們讀到孔子所說：「弟子入則孝，出則悌。」及子夏之「事父母能竭其力。（...）雖曰未學，吾必謂之學矣。」³時，古代中國之教育，亦純然以孝悌為本而已，即以人對其親人之需要而致力之德行為本而已，非教人遠去真實的「人」而從屬於「國家」之下，更非為任何政體普遍權力所作之保存。教育若只為迎合一時代之普遍存在狀態與固有特徵，而非為人成真實之人之學，如此之教育，亦偽而已。

返回我們的問題。若家庭是從孝悌言，非從婚姻及財產言，這孝悌如何回應西方傳統中家庭之功能？什麼是孝？

在稍前我們曾對西方家庭之看法作一歸納為三方面⁴，同樣，

¹ 《法哲學原理》第 153 節附釋及補充。

² 第 175 節。

³ 〈學而〉。

⁴ （一）婚姻；（二）財產；（三）一種先行或潛在的政治力量。

孝這一倫理德行，可回應此三點而言：

- 一、家庭非從基於成長獨立者作為中心與其他人所締結的人際關係，即非基於作為夫與其妻，及作為父與其子所構成之關係。相反，這是從作為子與其父母，及作為兄與其弟等所構成之關係。這兩者差別在那裡？前者之家庭是以一家之主人為中心的，因而所形成的是一更大的「自我」，因家庭作為這樣一種整體，是環繞此一家之主人而為一法律人格的。若如此，家庭也只是一自我個體之延伸而已。作為自我個體，人只能從其權利言，只能作為一欲望主體，或一統一家為一體之統一力量言，政治之統一性亦實根源於此。相反，後者之家庭則非從我自己言，而是從外於我的父母及兄弟言，那並非以我為中心的人倫關係言。如此，我亦不再作為自我出現，不再從統一他人而為一力量，而只作為對依賴於我者及幼弱於我者所作之努力，即單純為他人而付出，非作為維繫一倫理單位而作之努力。如此，人為人所作之付出，才是德行的，非為求得一種家庭存在之欲望，如男女之愛、父對子之愛，或生活之安定與美滿。家庭故非自我之延伸，而是真實地對人的，無自我地面對我父母的。
- 二、家庭於孝悌中非為求自己生活之穩定與生活之美好，而是為照顧老者及幼少者，即為照顧那需要被照顧者。孝悌是使他人安定而非自己安定之努力。雖然同是針對存在或生活需要言，但是從他人之需要而非從自己之需要言。故此時於生活物質之求得，仍為義，非為享受或安逸之欲望。如此之求得，故仍是一種德行。孝其實也只有兩面：一者從事父母（養）

言，另一者從承繼之道言。前者從父母年老，或家境不佳而對子女有所依靠言，後者從父母為具有家產或地位時，孩子如何承繼其父之道言。整個孝的問題，因而即此兩面：一方面是從人面對「人」言，另一方面是從人之面對他人之「存在需要」言。在西方主張兒子獨立及家庭解體之思想中，父母年老無依時，其生存問題也只是國家對老人的福利問題而已。在家庭解體後，父母也只是作為市民社會中之一獨立個體，如其子女之已為一獨立個體一樣。作為獨立個體，其全部存在需要只從社會中其他人之依賴中獲得，即從國家對人之福利中獲得。黑格爾在家庭解體而進入市民社會這階段之開首中說：

利己的目的，就在它的受普遍性制約的實現中建立起在一切方面相互倚賴的制度。個人的生活和福利以及他的權利的定在，都同眾人的生活、福利和權利交織在一起，它們只能建立在這種制度的基礎上，同時也只有在這種聯繫中才是現實的和可靠的。這種制度首先可以看成外部的國家，即需要和理智的國家。¹

現代國家之本質在於，普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相結合的，所以家庭和市民社會的利益必須集中於國家。²

¹ 《法哲學原理》第 183 節。

² 同上第 260 節。亦參考：「個人從他的義務說是受人制服的，但在履行義務中，他作為公民，其人身和財產得到了保護，他的特殊福利得到了照顧，他的實體性的本質得到了滿足，他並且找到了成為這一整體的成員的意識和自尊感；就在這樣地

一旦人作為個體在社會中出現，其需要也變為只是個人生存之利益而已。在人各求其自己之利益而相互不得不結合在一起時，他們不得不倚賴國家之制度來保障其自己本身的生活與需要。故本是人性真實的需要（義），在家庭解體而人外在地結合為社會時，再非是人性之需要，而只是人與人之間之利益問題。故

國家的目的就是普遍的利益本身，而這種普遍利益又包含著特殊的利益，它是特殊利益的實體。¹

在人倫中所仍能具有之「義」，在國家社會中，也只能作為利益而呈現。古代中國從孝中求對老者之安養，與西方之從老人福利求此事情之解決，其差異仍是一者求人性之德行，而另一者只從利益觀人而已。人性德行只在人倫中有，在國家與政治中，人性與德行均是不可能的，可能的，也只權力與利益而已，別無他了。家庭之解體，因而亦同於德行及人性之解體。此其根本意義，及其真實。

三、在孝中，人回向其本初，非求其遠去本初之自我獨立。換言之，以孝為本之家庭，是對人之承傳，非對人之瓦解，是家之承續，非家之解體。又在孝悌中，人只對人奉養，非對人統治。透過孝悌，人只回向於人，回向於家，回向於人倫，而非朝往政治或任何在人倫之上之普遍力量，非順承著人對

完成義務以作為對國家的效勞和職務時，他保持了他的生命和生活。」（第 261 節）

¹ 同上，第 270 節。

人權力之擴張而瓦解人倫人性之關係。《論語》曾記一次人問孔子為何不為政¹：

或謂孔子曰：子奚不為政？子曰：《書》云：孝乎惟孝，友于兄弟。施於有政，是亦為政。奚其為為政？²

對古代中國言，為政除了是使人民百姓生活安定外，主要也只是教導人民百姓人倫及人性之德行而已，非為所謂國家之建立，更非帶領人民遠去人倫，並朝往超越之事物或價值。當有子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」³時，有子之所以用「務」一辭，應不只是單從一般人民百姓應致力於孝悌言，而更是從為仕或從政者應致力於人民百姓孝悌而言，即孝悌實為政治之本與末，非在人倫德行外別有所謂政治及其更高理想。「務民之義」亦是從為仕及從從政者而言的。也因為如此，故君王之導領人民或治理國家，也只是「道之以德，齊之以禮」而已，而非「道之以政，齊之以刑」⁴。也因為為政只是引領人民返回德行，故君王自己之為政，亦只能以德而已，非以政：

為政以德。譬如北辰，居其所而眾星共之。⁵

¹「為政」在《論語》中即制定政制與法律，與「從政」不同。「從政」從人是否從事政治活動言，非特別指政制之制訂。

²〈為政〉。

³〈學而〉。

⁴〈為政〉。

⁵〈為政〉。亦參考：「子曰：無為而治者其舜也與！夫何為哉，恭己正南面而已矣。」（《衛靈公》）

如此之為政，如此之居上位，故非以力量統一，而只是「帥以正」而已，非統一，非任何政治之權力關係：

季康子問政於孔子。孔子對曰：政者，正也。子帥以正，孰敢不正。¹

如此之為政，與希臘之推舉宙斯多麼不同。若如亞里斯多德所說：

荷馬恰如其份地把宙斯稱為「眾神與萬民之父」，因為他是所有神和人的王。²

這是說，在西方傳統中，父親始終只是一統治者之形象而已，其之所以為父，亦因為王而已。故在希臘悲劇中之弑父，也只是一種弑君而已。君與父本質上是一致的。弑父在西方中，故非只是人倫之事，而實是政治之事。俄狄浦斯王之亂倫亦然。人倫與政治，是無法清楚地劃分開的。城邦政治之建立，故與由弑父而致之家庭之解體，故是同一之事。西方之言弑父，與中國之言孝，實是同一問題之兩種不同的回答，一以神靈之德性或政治為主，另一以人性德行及人倫為主。一者為宙斯，另一者為舜。

¹ 〈顏淵〉。

² 《政治學》卷一第十二章。

最後，在《論語》中，有關孝之道理，是怎樣的？《論語》中論孝，主要在兩個地方，〈為政〉之第五至第八句¹，及〈里仁〉之第十八至第二十一句。今列如下：

〈為政〉

【2.5】孟懿子問孝。子曰：無違。樊遲御，子告之曰：孟孫問孝於我，我對曰：無違。樊遲曰：何謂也？子曰：生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。

【2.6】孟武伯問孝。子曰：父母唯其疾之憂。

【2.7】子游問孝。子曰：今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎。

【2.8】子夏問孝。子曰：色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以為孝乎。

〈里仁〉

【4.18】子曰：事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。

【4.19】子曰：父母在，不遠遊。遊必有方。

【4.20】子曰：三年無改於父之道，可謂孝矣。

【4.21】子曰：父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。

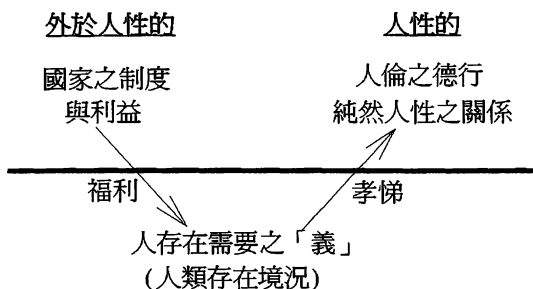
從以上各句中，我們可以清楚看到，之所以有孝之需要，是來自父母年老而不得不依賴其子女生活，不得不受其奉養與照顧而言的。但正正因為孝體現了在政治社會利益形態外，另一種人對人存在需要之致力方式，即非人對外人而為自己生存利益求保

¹ 有關這些文句之意思，見附錄一。

障這一政治形態，而是人對親人純然付出的倫理方式，故維繫如此方式的，再非一種平等、正義或制度之普遍性，而單純是人對人時人性之心。平等只是一共體之求各自利益時之方法而已，而正義也只是以在人之外之力量制衡人欲望時之方式而已，都只是功利與欲望之反應措施，非真實的德行。人之德行，也只有在其純然人性中始有。相反，孝悌並非對人欲望之反應，因所面對者，亦為年老之父母或年幼之弟妹而已，故此時所付出之努力，始真為人單純面對人而有之努力。即完全在人類利益與欲望之外之人性德行。孝悌故雖基於人生存需要而有，然其與國家正義及制度之差異，正在於後者仍未離人存在之利益考量，而孝悌則始完全在利益與欲望外，成就人性德行之獨立領域。既有其現實需要之真實，亦有其單純人性德行之真實。孝悌故為在滿足生存需要外，「人如何面對人」這一根本事實。亦因所面對者對我已再無任何力量與欲望之意圖，故此時，孝悌之心亦我自己所自發而已，無待之心而已，如孔子有關仁之形容：「我欲仁，斯仁至矣。」¹那樣。當孔子把對父母之養與對犬馬之養相比而言時，這正是為指出，孝悌是更在奉養之事之外，人對人之德行。人對人之人性，故只始於孝悌。非因人無條件奉養對方，而是正由在奉養中，人始有超乎奉養之外之人性體現。在其他情況下，人很難不言自己之利益與欲望的，很難單純人性地對待人。而人性，即人面對人時之真實本性。故只有在國家或社會利益與欲望之外之人面對人之德性，才真有人在人類共體中之人性，而此大概亦唯仁與禮兩者而已²。

¹ 〈述而〉。

² 正因為孝之問題介乎純然人性或人倫德行與人存在需要之間，故孝除了是在奉養



[圖六]

於孝悌中，人所首先看到的，故為在存在利益與自我欲望之上之另一領域——人倫與人性之真實。如此之在上，再非如神靈正義之在上，而是人倫或人之在上。所謂人倫，非人存在之幸福或天倫之快樂，亦非只是君臣夫婦父子兄弟朋友等人與人之關係與份位，而是人對人作為人所致力之德行。在《論語》〈學而第一篇〉中總言人之道時，前半部份¹即把人倫之道簡明地整理出來，而後半部份則從人存在境況之道言。人倫之道²是較人面對其存在

中（即父母之存在需要）子對父母敬愛之心外，反過來亦反映在父母之心，而為：父母對其子女之存在之憂慮，而此時，若子已知盡孝，父母於其存在上之憂慮，亦唯那不得已之疾病而已。「父母唯其疾之憂」是從這而言的。此時，雖然只是人對人存在狀態之擔憂，然實已為人性之另一種體現了。對人存在上之擔憂，及對人在存在之外之敬愛，這也就是孝這一德行所涵攝之兩種人性之懿美。相反，若人只為自己存在擔憂，這也將只是求自己之利益而已。同樣，若人只在存在關係中始有對人之敬愛與否，這也將只是對力量或權力之崇拜而已。兩者均非人性德性地對人的。對他人存在之擔憂，及在生存外對人之敬愛，這懿美人性德性之兩面，推而廣之，亦即仁與禮而已。仁是在人類存在中人對人之道，而禮是在存在外人相互相處時至懿美之人性關係。

¹ 從第一句至第九句。

² 即人單純面對人之德行。

境況之道更為基本的。人倫之道具體地言，也即人對其父母兄弟，及一般所事者、所學者及平輩等之道，另一方面即為上對下及下對上之道而已。〈學而〉有關人倫之道之結構如下：

- 1 人無己之主體性作為人倫之本
 - 2 } 孝悌與仁之道
 - 3 }
 - 4 為人為事之道
 - 5 君對民之道
 - 6 仕人之道
 - 7 對他人重視之道
 - 8 對己重視之道
 - 9 總結：人民德行之道
- } 人倫與為事之道

換言之，人倫之德行，也只是平素人德行地對待各種人所應有之道而已，如在家之「孝悌」，為人謀之「忠」，與朋友交之「信」，有所學成而專時之「為人實踐」(習)，為上時之「敬事」、「節用」、「愛人」，為事時之「謹而信」、「愛眾與親仁」，及在為事有餘力時之「學文」等等。再換言之，人倫亦即在種種與人之關係努力中作為真實之人之自己而已。人唯如此，始成真正的人，人類世界亦唯如此，始是真正人之世界，非鬼神的世界。

VIII. 後記

我們這篇文章勾畫了古代中國與西方有關人倫與人類德性之

不同看法。雖然人類歸根究柢必須對人類之德性有所肯定，然兩者之基礎實極為殊異。我們並非說西方以外來正義之力量解決人類之處境不成功或不真實，相反，因其憑藉某一意義之力量以對抗力量，故其成功是較為容易的。不過，縱然其較易成功，然人性亦必然慢慢被種種外來理念所取代，而那時，縱然世界似變得有秩序，但我們再不能稱這種秩序為人性的德行。至於事實上，依憑外來力量所達成之秩序，是否只是表面現象，其內裡實仍隱藏著種種人性之惡？對這問題，我們實仍應多深研究，不應被表面的秩序所惑，以為這種理性的力量是必然善的。理性的力量，常常只成就優越者之善而已，無論是個人之優越性、階級之優越性、能力之優越性，抑一國之優越性。故仍非如仁那樣，是真實地為人的。當古代中國以人性及人倫為本時，這人類之德性固然不會因此而為必然之結果，但人若知以人性為本末，並擴而充之，這才將會是一種人類自己人性之德性及懿美。性本善之問題只是關係於人是否對「人」自己肯定，並對人之本性有所認識，且使之有所實現。相反，若人不認識自己之本性，甚至肯定其他存有之性而自我否定，視人性或只是如無性地隨外在事物而被決定，甚或只是一欲望之惡性，這都只是賊害人性而已。人性從「不忍人之心」見。而這「不忍人之心」，亦無必然是從對所有人而必有之不忍心。當孟子以「孺子」為例時，這亦只是孺子而已，非所有人。能對一切人仁，這只能是後來之事，如孔子所說：「如有王者，必世而後仁」¹及「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣」²。人並非因人性之善而有一本性必然之善的。若沒有王者之教，人

¹ 〈子路〉。

² 同上。

仍可只是不仁的。在《論語》中，仁是從人存在（生存）而言之人性。其與禮兩者同是從共體言之德行，兩者都是基於人性發展出來的。禮從共體整體之道言，故對應西方政治與國家之事。「為國以禮」¹，這是古代中國所謂「先王之道」²。仁則從人人作為個體之德行言，其對象因涵蓋一切人，故亦因而是一普遍的德行。這兩主題，故分別在《論語》之第三及第四兩篇討論。若禮對等於西方之制度及法律，那麼，仁則對等於西方視為最高之德性——正義。如此，我們可把中、西方的一些根本差異列表如下：

中國	西方
人	神
德行	力量
禮	法與制度
仁	正義
孝悌	理性、知性
安人	幸福
(...)	(...)

(圖七)

當我們說，禮與仁對等於西方之法與正義而為共體普遍之事時，這一普遍性，並非如法或神權之普遍性那樣，具有一統一及整合一切之力量。在古代中國中，至普遍者與至上者均不從此統

¹ 〈先進〉。

² 〈學而〉。

一力量言。舜之「無為而治」¹及孔子之「為政以德。譬如北辰，居其所而眾星共之」²都在指出，之所以「共之」，亦出自眾人之意願與自發而已，非上對下之一種統一。同樣，當顏淵問如何在人類整體中實現德性時，孔子仍從君王自身對自身之努力這方面回答，非從其統一國家與天下言。如此之行其自身，亦天下自然「歸」於仁德之本：

顏淵問仁。子曰：克己、復禮、為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。³

孔子的回答是：如何使天下實現仁之德性，這應從君王自身之努力做起。此有三：克己、復禮，及為仁⁴三者。君王若能「克己」「復禮」，天下自然「歸」於仁之德性；至於君王之「為仁」，這亦其自己為與不為之事而已，非由於他人之為與不為。這「為仁由己」一句，即〈里仁〉篇之「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者」之意思。以「力」言「仁」，是從為仁德之事，非單

¹ 見〈衛靈公〉篇。

² 〈為政〉。

³ 〈顏淵〉。

⁴ 「為仁」並非「...可謂仁矣」時「謂」字或「是」字之意思。在《論語》中，「為仁」如「為政」、「為力」、「為禮」、「為國」、「為樂」、「為君」、「為臣」、「為邦」那樣，大多指人如何在其職能上致力於仁德之事情。故有「子貢問為仁。子曰：工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」（〈衛靈公〉）、「曾子曰：堂堂乎張也。難與並為仁矣。」（〈子張〉）、「惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。」（〈里仁〉）、「子張問仁於孔子。孔子曰：能行五者於天下，為仁矣。請問之。曰：恭寬信敏惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（〈陽貨〉）等等。如此，「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與」（〈學而〉）中之「為仁」，亦可從「行仁德之事」言，如此始對應「君子務本」之「務」之意思。

使其關係為雙向的：天下人民之歸仁，是由於君王自己之克己復禮，即此最高之個體之放棄其個體之優位性而從屬於共體之禮，是人民百姓歸於仁德德行之行之本。故非如西方，以最高者等同普遍者，而人民百姓亦各只一偶然個體而已，故必須無條件從屬於整體。至高之為個體，與至高之為整體；人民之為整體，與人民只為個體；這兩者，亦就是古代中國與西方對存有者之關係之根本差異。這些存有論上之差異，我們無法在這文章中處理了。同樣，形上學之根本問題，人及事物之個別性，與其存有普遍真實之關係，也非本文所能及。讀者更可察覺到，諸如禮與仁之問題，如何從孝悌之本而至仁道之生等等問題，換言之，古代中國為邦及為政之看法等等，都是我們所遺留下有待進一步解說的。我們文章所及，亦唯人倫此一根本而已。我們所盼望指出的，亦「人」這一真實基礎而已。世界存有若有所真實，亦唯此而已。而若有所更根本，這大概亦唯在此人倫之道之後，西方及古代中國對人之安身立命之看法。在匆匆撰寫此文之際，一直迴旋於我腦海的，亦此一更根本問題。一切終結，也只是更艱辛之開始前之一種安慰。孔子說：「先難而後獲，可謂仁矣。」生命大概亦日復一日如此而已。在我們能把「里仁為美」這人倫至美善之世界形諸筆墨前，有關人倫問題，我們於此暫告結束。本文至此終。

一九九七年五月二十六日

附錄

《論語》有關孝之文句，主要在〈為政〉篇第 5 至第 8 四句。

其意思為：

【2-5】：當樊遲問孔子於孝中什麼是「無違」時，孔子之「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」這一回答，明顯非從無違於命令或父母之意願而言。所無違者，亦禮而已。對孔子而言，無違亦無需從對神靈之力量或國家之法律言。所無違者，亦只應為禮而已。即那只為達成人與人關係人性地懿美之行為形式與內容。這行為之形式與內容（文與質），主要有三方面：或基於人對人之情感而有之行為，或基於人與人之和而致力之行為，或基於人對人之敬而作為者。更可能，是同時基於此三者而有之行為。和、情感、敬，這三者，體現了人與人關係中之美，其具體體現之形式與內容，亦即為禮。禮只根源於此人性之三方面，其縱然是人與人之間普遍地、甚至共體地一起參與或執行之事，然仍非根源於國家而作為規範地加諸於人民身上。反而，禮所約束者，先是上層之從政者，非人民百姓。故在《論語》中，也只見孔子對上位者之亂禮與不知禮之批評，但從不見其對人民百姓不行禮之批評。禮與仁之所以是普遍之事，因其非如孝悌那樣，先只是人面對其父母弟妹之間之事，而是人面對在家庭外他人之事。當孔子在這裡先從「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」言孝時，這明顯是為指出，連孝

亦應先從這人與人普遍之關係言，即其所應行為者，本也與此人與人之間禮之懿美之行為無異，因禮實已涵蓋了自人性本性發出之人與人之種種懿美關係之可能，故孝亦只行同樣之事而已，非有別的。同樣，當孔子對顏淵說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」¹時，這仍是從對一個體言，禮於其一切行為中之普遍性，連君王之為政，亦「道之以德，齊之以禮」²或「為國以禮」³而已⁴。連種種德性與性情，亦應以禮為依歸，故「恭而無禮，則勞。慎而無禮，則蕙。勇而無禮，則亂。直而無禮，則絞。」⁵換言之，人類之一切事情與德行，於作為行為而言時，都只應以禮而已，因禮正是從人與人關係之美善處言者。

【2-6】、【2-7】：若上句從孝之普遍性及其所應為之根據言，此兩句則言孝之本。而此，主要有兩方面：一為對人存在上之擔憂（2-6），另一為對人在存在之外之敬愛（2-7）。此兩者，非從孝作為人與人關係之行為（禮）言，而是從人本心之美言。或體現在對人存在之憂戚上，如「父母唯其疾之憂」或有關父母之年之「一則以喜，一則以懼」⁶上；或體現在對「人」特殊之敬愛上，即對人與對犬馬心之差異上，非養必有所分別。

【2-8】：最後，編者以「弟子服其勞」等事，一方面重申孝並非

¹ 〈顏淵〉。

² 〈為政〉。

³ 〈先進〉。

⁴ 亦參考〈里仁〉之「能以禮讓為國乎，何有！不能以禮讓為國，如禮何！」

⁵ 〈泰伯〉。

⁶ 〈里仁〉。

只是勞與食之事，另一方面更言，孝亦可有其延伸，從父母而對師長¹，或對姻親²。

《論語》有關孝之討論，其基本在此。

¹ 故此處以「弟子」言。亦參考〈學而〉之「弟子入則孝，出則悌」。

² 「因不失其親，亦可宗也。」（〈學而〉）。

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

前言

I 音樂中「心志」之地位

II 聽覺或聲音質料之形上性格

西方音樂以器樂為本

音樂因素的兩層面：技藝及內容對象

音樂物性之藝術：對比

音樂之內容對象層面及問題之討論

感受之主觀性與一體性問題

音樂中之「感受」與「心境」

心靈之形上對象

形上學簡說

音樂與形上學之內在關連

音樂形上性之兩面

III 前兩章之總結

西方音樂以節奏為根源

詩與歌之本質：詠

論感嘆及「音體」

前言

這是一篇未完成的文章。在這文章中，我主要敘述了西方音樂之形態及其美學，並從〈堯典〉有關音樂之論述中，說明音樂另一更真實的型態。從古代中國所啟發的以人性為基礎的音樂，與西方以節奏及聲音物素為基礎之音樂，是很不相同的。在我們今日追求藝術時，基於人性而發展的藝術之可能，早已為人所遺忘。而這樣的藝術，是我一直以來所期盼的。故在這文章中，除總結了這兩種音樂形態及其美學外，我還嘗試把音樂中歌詠這一本質¹，具體地構造了它在樂句中體現時之基礎。這一「音體」理論，是一切句法學之本，亦是音樂樂句能被如說話般地說出來之依據。因唯有如此，音樂才能是一種「言」之「詠」，而這後者，是音樂內化為人心之唯一可能。人本之音樂，故是以此為其最初音樂上之原素的。

在這文章中最後所仍未完成的，是有關古代中國對音樂之看法。特別是禮樂其在共體中，及在人類存在中之意義。若禮是從身體行為言，樂則是從心及其感受言。而兩者均以體現人性中「和」、「敬」及「愛」三種懿美為其內容實質。這些人倫懿美之情愫，是音樂之真實意義。因這問題我在其他地方有所論述，故今不打算補足其缺。雖然如此，這文章實仍可算是我對音樂美學總論之嘗試。若能喚起人們對藝術回歸於人之自覺，這便已是我心願之達成了。

¹ 這是一切人性為本的音樂之根基。

音樂中「心志」之地位

在中國，有關音樂之討論，最古的文獻，大概也就是《尚書·堯典》中有關音樂根源及意義之描述。其全文為：

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。」

因在《尚書》中，音樂之根源是關連於詩而言，故在其後之〈毛詩序〉中，在論及詩之本時，亦依據《尚書》此文而引申地說：

詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足故嗟嘆之，嗟嘆之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。

〈毛詩序〉最後一句，大概是由孟子的〈離婁上〉而來：

孟子曰：仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。樂則生矣，生則惡可已也。惡可已，則不知足之蹈之手之舞之。

漢之《禮記》含有一篇對音樂較為詳盡的文章¹，簡略地，其對音樂之起源這樣形容：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及于戚羽旄，謂之樂。

現讓我們分別來討論，這幾句短短的文字有關音樂給予我們怎樣的啟示。首先，儘管我們可以觀察到，這些文獻均認為音樂起源於人心及其情感，但在《尚書》及〈毛詩序〉中所說的，與後來《禮記·樂記》中所說的，有一明顯差異。在《尚書》中，詩與歌之共同根源為「志」，而在《禮記·樂記》中音樂則起源於「情」。即一般所謂的情感。兩者的差異在哪裡？有關此，〈樂記〉說得很清楚：音之產生，雖然是由人心而來，但心之所以會產生音聲，是由外來事物所感動的：「人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。」若我們暫且把這「感於物而動」之心稱為「情」（如〈毛詩序〉中已同樣可看到的『情動於中』一語中，那有所感動之心為情），那麼，這明顯與《尚書》所說的有所差別，因《尚書》中只直言「詩言志」，沒有把這音樂根源之「志」視為是從物所感動而生的。換言之，兩者之差別在於：《尚書·堯典》從人心志之主動性求詩歌之根源，而後來《禮記·樂記》則從人心之被動性，或所謂感受或感動（從事物而來之感動）言音樂之根源。從這裡，我們可清楚地碰觸到有關音樂根源的第一個問題，即若

¹ 〈樂記〉。

我們共同贊同音樂根源於人心之情感，那麼，這情感究竟是怎樣的情感，如《禮記·樂記》所認為「感於物而動」之情感，抑如《尚書·堯典》中所說的心志？音樂所表達的感情，應是怎樣的？這在音樂中，是非常根本的問題。

若我們先看《禮記·樂記》，在前引之文字之後，〈樂記〉對這「情動於中」¹之情感立即有如下解釋：

樂者，音之所由生也。其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動。

換言之，〈樂記〉中所謂情感，也即我們一般所言之哀、樂、喜、怒、敬、愛等情緒或情感。〈樂記〉以此作為音樂之本，亦為人心及音樂所表達之對象。更具體一點，這些自然的情愫，對〈樂記〉而言，並非人自身之本性，而是由外物所引起的。「六者非性也」是就此而言。〈樂記〉關乎此更明白地說：

人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。（…）夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。（…）是故先王之制禮樂，人為之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也。鐘鼓干戚，所以和安樂也。

¹ 這非只是〈毛詩序〉詞句，亦同是〈樂記〉的。

對〈樂記〉而言，因人往往可受外物所感動，而有喜、怒、哀、樂、敬、愛等情慾，故禮與樂之制定，一方面為使人行為有所節制，另一方面為使人心透過音樂而和樂，「欣喜歡愛」。若我們總結〈樂記〉這有關音樂之看法，我們可以這樣說：〈樂記〉雖然指出音樂與人心情感之根本關係，並亦述說了音樂針對此自然之情懷而有之目的，然其仍只以一負面功能觀音樂，把音樂只視為對人情欲之一種改正功能，且有關音聲中所表露的情感，也只能從「感於物」或「人化物」這種情感之被動狀態言，即連日常人也平常地具有的喜怒哀樂敬愛言。〈樂記〉明顯地知道，這種人性情懷是無常理的，是隨外在事情而偶然地起伏的¹，也因為這樣，禮樂之意義與功能可視為是君王或社會對人民百姓如此淫亂之心之一種制度。

若我們反觀更古遠的《尚書》文句，其對音樂之理解是全然不同的。《尚書·堯典》不從「情」求音樂之本，而相反從「志」。這「志」指什麼？若我們細讀其文，我們不難發現，所謂音樂之本²之「志」，也就是「直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲」而已。若我們把〈堯典〉此文翻譯出來，其意思是這樣的：

「夔啊！我委任你制定音樂，以教育我們的年輕人：要正直真實但仍能溫和不苛刻，能心胸廣大但對自己仍嚴謹不懈，剛強堅毅但不會以力虐人，能力雖強然仍知求簡易，不會以

¹ 〈樂記〉：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常。應感起物而動，然後心術形焉。」

² 或詩歌之本。

能力勝人而有所傲（或：對外在事物不應有所欲求而知儉簡，亦不因自己所得而傲示於人）。（能教導百姓這樣的心志性情，亦唯詩歌音樂而已。因：）詩述說出人的心志，歌詠唱出詩之文字，器樂之聲音使此詠唱更形茂盛¹，而音律是那能使此種種繁盛之聲音和諧一致者。種種聲音應能克制自己而和諧，不應相互侵奪使美好的關係失去。如此，連神與人也可藉此而和諧一體的（即喻沒有事物再會分裂而不能和平）（或：神與人都實以和諧作為其存在終極的）。]

（夔聽畢舜這一論說後，感嘆地說：）「真是如此啊！我曾敲拍石磬，百獸也（不再相殘）被音樂帶導舞動起來！」

從〈堯典〉這有關音樂的討論中，我們可清楚地看到，音樂之本並沒有歸結於一般之所謂情感，而是歸源於人之心志。所謂心志，除了是人生命中主動的力量外，不能與一般所謂的志向及意志力混淆。一般所謂的志向，主要只為成就一己之現實目標及利益，而意志力也主要為對外來阻礙的克服及對個人創造力的成就之一種力量而已。志並非這樣。志必須是對人類存在更高之真實，或對人類更真摯之美善之期盼，並且具有一種從世俗之種種動機及意志之所向中獨立出來之心懷。藝術之真正意義，及特別構成音樂中情感之真實者，是如此在人生命中之一種心懷及心志。人類一般之情感，正如〈樂記〉所說，只是對外在人事物的

¹ 「聲依永」中之「依」字，並非作依據解。「依」為「殷」字之雙聲通假，此為在《詩經》中常見者。故《毛傳》云：「依，茂木貌。」《毛詩傳箋通釋》亦說：「依、殷古同聲，殷，盛也。」而《管子·宙合》之「不依其樂」亦解作「不使其音樂盛大。」如此，才較見志、詩、歌、聲、律之層層開展。此聲使歌詠茂盛，亦對應〈樂記〉所言之「比音」這階段。

一種反應而已，如喜怒哀樂愛惡懼那樣，都是作為個人之心時之情緒反應而已。喪所欲則哀、得所欲則樂；順其心則喜、逆其心則怒；於所畏則敬、於所悅則愛等等。音樂之真正情感，若不是這類情感的表達，那麼，其所流露出來的情感，應或是上述心志，或是對如此心志所嚮往之對象所有之情感而已。沒有嚮往人類真正美善之心懷，及沒有對如此美善懷抱之情感，是沒有真正音樂情感的，亦沒有真正藝術的。光靠喜怒哀樂這些情愫，或靠強弱緩急這些表情變化，是無法形成藝術之偉大性及其真實的。因單純的喜怒哀樂及技術表現力之創新（新穎）無法是一首作品之實體故。在這點上，西方音樂與中國古代音樂都是一致而共同的。其差異故只在兩者心志所嚮往之對象之不同，及其心志本身之形態及教育之不同而已。

這心志之作為音樂之真實不只是對創作者及詮釋者而言，連聆聽音樂的人亦然。音樂除了在人年少無欲時長久地產生化育之效果外，在一般情況中，是無法具有因果效力地作用在聆聽者身上。嵇康寫〈聲無哀樂論〉正為說明這點。但相反，音樂或藝術也並非如近代的一些美學理論所認為，只是聽者自身主觀的一種解釋或詮釋。把藝術視為作用，這只是把藝術如「物」地觀。而把藝術視為人主觀的解釋，這也只是把心視為被動地反應外物之一種機能而已，由機能之差異而有所差異。藝術與心之真實，都在其嚮往美善之心懷上，非在反應上。是作品回應人心，非人心反應作品。用在聆聽者身上，除非聽者之心已先有嚮往美善之心懷及努力，否則，一作品是無法產生真實的感動的。面對作品感受之人人不同，非作品不同，亦非人主觀有所不同¹，而只是心及

¹ 如生活背景、教育程度、現實慾望、性格心態等等之不同。

其努力有所不同而已。或在有心與無心之間，或在心對美善所有之自覺之差異之間。故當人心志對美善有更高的訴求時，作品可能再不如以往那樣，能回應人心之期望與真實。非作品有所改變，亦非感受能力有所衰退，而是心志另有其更真實的嚮往而已。

II

聽覺或聲音質料之形上性格

現在讓我們來簡單地討論，古代中國與西方在音樂中所表達的心志對象之不同。在這之前，我們必須先略為解說音樂現象在人心靈中所可能具有的向度，即透過聽覺這一感官能力，人類可接觸到的心靈對象其模式及內容是怎樣的。

人類的感官能力有五：眼、耳、鼻、口、觸。這五種感官能力其對象及形式都無一是共同的。若把這五種感官能力之特性映射在心靈自身時，從心靈中所反映出來的形態亦相繼有五：從視覺特性轉化在心靈的，是光之「強弱」與「光明（明白）黑暗」，及形色所具有的「簡單與複雜感」；從聽覺及聲音之特性轉化在心靈的，是強弱內在的「力量感」¹、「有與無」、從無至有之「生命昇進」、及從音高所啟示的空間之「高遠與遼闊感」；從嗅覺特性轉化在心靈的，是「好惡」或慾望之「吸引力與拒斥性」；從味覺特性轉化在心靈的，是「滿足感」、「快感」，或更簡單，「痛苦與快樂」之感受；最後，觸覺特性在心靈內的轉化是，「溫、冷、柔、

¹ 光之強弱所形成的是外在的強弱，而聲音形成的強弱是內在的，如生命力或意志力之堅強剛毅，或如態度上的沉實穩重感。故聲音中之強，若非內在力量，便將是暴力的。

硬」等事物存在之交接時之感受，如此亦形成人心之「安定感或親近感」，或「心之不安與寂寞感」等等，寂寞，即失去接觸。觸覺所形成的心之情愴，更可代表心靈自身、其感受、其性向、其價值，甚至人性本身之真實。我們把這些特性列表如下：

視覺	外在之強弱、光明（明白）與黑暗、簡單與複雜感。
聽覺	內在力量之強弱、有與無、生命之躍昇、空間之無限感。
嗅覺	好惡，或吸引力與排斥性。
味覺	滿足感、快感，痛苦與快樂。
觸覺	溫柔冷硬之接觸感、安與不安、親近與寂寞、心之內在感、人性之真實、對心自身之感覺。

從這一感官特性之分析，我們可看到，在聽覺這一官能模式下，其特有之對象（聲音）形態，較其他感受之對象形態，與人渴求一形上真實更有本質上的關連。形上學若以存在之有與無這一問題為本，那麼，能在物質質料中顯示如此「有與無」者，唯獨聲音而已。聲音最大的特色，在其有及在其寂靜的無這根本對比上。色彩是從「同與異」言，光是從「明與暗」言，味覺是從喜愛不喜愛言，嗅覺則從吸引不吸引言，都非本質上從「有無」而言。手之掌握一物體雖類同有無，但只感受為「擁有與失去」，非有與無。聲音不能擁有，其存在是單純的「有」，其消失是單純的「無」。此聲音投射在心靈中第一個事實。人對孤寂之感受，及其對一更真實之有之渴求，都可透過聲音而體現在感覺中。音樂

因而是體現人類的形上心懷最自然的質料。其次是，音高（特別高音）幾近是從質料上唯一能顯示空間高遠之特性者。色彩本身不能，而繪畫之空間性，也只是從其摹倣之事物之空間性而類比地感受而已，非從質料本身可體現。從聲音所體現之遙遠感，往往與形上真實之遙遠性相結合，更替人類對另一更幸福、更美好之存在之懷望與凝視，提供其在質料中具體而可感之形象上之依據。不單只如此，聲音之強弱往往與聲音之近遠成正比，故強大的聲音及有力的聲音，或者感受為非常接近，或者直接是發源於自己的。因聲音往往在說話中亦由自己內在發出，故聲音之力度，往往可轉化為自己心靈或意志力之堅強與勇毅，再加上自己之期盼及對困難克服之力量，成為一切戰勝世間罪惡與紛亂之力量之表徵。光之強弱始終是外來的，人自己無法發出光芒，且光之強弱亦未必與遠近有直接關係，故光之強烈感，只能感受為外來的力量，非人自己內在的力量。相反，由聲音所感受到的自己的內在力量，在音樂中，往往被運用為自己或人類對存在之黑暗之戰勝力量，或廣義地，為一切對黑暗戰勝之力量與喜悅。如此更與聲音之其他形上感受配合，成就人類對形上真實之種種渴求之媒介。在人類之遠古歷史中，或在原始部落中，聲音與神靈之體現，或音樂之被視為從神靈世界之和諧而來之迴響，及在一切宗教祭祀中不能缺少音樂等等，都來源於聲音這質料本身之形上性。最後，聲音還有一特性，即從聲音相續中所產生的運動，為一切運動或活動之物質形象。如此之運動，或可體現為生命之躍動、大自然之生機、人行為之優雅，及喜悅時的舞蹈等等。聲音之運動，故或為明確的節奏感，或為不明確的變幻，或為生命的輕盈，或為生活之沈重等等。一切內心的張力，如輕鬆、緊張等，都可由

聲音之運動直接表達。

明白聲音這一質料與其他感官質料性格上之差異，讓我們來討論西方音樂心志之對象性問題。在古代中國，縱然我們現今已無法得知任何例子，但從有關之文獻觀察，音樂中之心志是以人自身之懿美為內容，非對象性的。

西方音樂以器樂為本

在音樂起源的一般看法上，人們都會認為，音樂之本在歌詠上，因而樂器音樂是後來發展出來的。其實並非如此。我們認為，西方音樂與中國古代音樂之心志，前者以「物」為對象，後者始以「人」為對象。西方音樂並非始於歌詠，而是以「樂器音樂」為理想與根本，非如古代中國音樂那樣，以「歌詠」為本。我們並非否認音樂由歌詠而產生這一說法有問題¹，但有兩點我們是絕對不能忽略的：第一點是，並非一切以人聲發出來的都必然是歌詠，因人聲也可單純作為樂器地發出聲音，而此時之聲音，縱然是由人所發出，但仍只能被視為是樂器物理聲音之一種，而非所謂歌詠。其二是，若我們考察古代歷史，除了在個人詠唱的抒情歌曲外，構成任何時代主要的音樂形式的音樂，都非個人這一抒情之詠唱，而是合唱隊的詠唱。無論是酒神音樂或悲劇合唱音樂，抑或中世紀的教堂詠唱音樂。在這樣詠唱的旋律中，因是合唱而再非個人的詠唱，故無法單純由個人內心的情感作為音樂的情

¹ 不過，也有些研究指出，樂器音樂較歌詠更根本，其原因有：（一）人類的歌聲不應先作為歌詠而為人所自覺，而應更先是作為對周圍原始環境（如禽獸或大自然）所發出的聲音的一種摹倣。（二）準確地唱出音高其實較拍擊或吹奏出準確的聲音更困難，更非人人所能做到的。（三）人類最原始的「音樂」，究竟是歌詠？抑如非洲原始部落那樣，是「節奏」？若是節奏，那麼樂器（如鼓）必然更較人聲為適合，人聲是難純為節奏而制造聲音的。

感，此時音樂之情感，都由旋律之內部因素所取代，旋律因而充滿表達或模擬情感的裝飾性部分，如自古典期之後旋律中經過句或華采因素那樣，連遺留至今最古的拜占庭教會旋律亦復如是。以裝飾表達情感，這其實是非常遠古的，如原始部落以各種圖案色彩如面具地塗漆在身體及面部上時那樣，一方面是為把人作為單純的人埋藏起來，另一方面便是為作為表情而始進行的裝飾。人類的情感若先是由外物所動而有之喜怒哀樂敬愛懼等，其情感故都非人自己心志所發的，而更應純只是這類喜怒哀樂情緒之描寫，即以種種外在手段或裝飾所達成之情感表現而已，是本於外在事物及存在的，非本於心志自己的。事實上，能有人自己心志之自覺，而非只是對外來事物恐懼、驚訝等等情緒，必然是後來更高的發展階段，原始地，人只能有反應性的情緒，及只能以反應性的方法外在地表達如此情愫。音樂也不應例外。正如亞里斯多德所已指出，當我們聆聽一個人獨唱而感到悅耳時，這是因為那時的伴奏是簡單的伴奏，若換以一複雜的或多個樂器的伴奏，這並不會增加我們的快感，反而會減少。因多個樂器會使獨唱被淹沒了¹。同樣，當我們想像若旋律不只是一個人詠唱的歌曲，而是一合唱隊的整體歌詠時，我們可以想像，這時於詠唱中所訴求的，實已非個人從其心志抒發出來的思念與想法，而只能是一種以人聲形成的如樂器般音色及表情之美。縱然純如格里哥利聖樂，實也只是在一中世紀教堂作為共鳴箱之下，一種如天國般的回音音樂而已，非真正人性的歌詠。這種回音式歌聲，其實也就是後來在歌唱中對人聲之技巧要求，即以樂器之模式對人聲之訓練及轉變，在此轉變中，人聲始能成就樂器音色上及技術上之美

¹ 《問題集》卷十九問題九。

及完美。此即藝術歌唱法之根本。遠自亞里斯多德，已對此有所察覺。他曾問：若人聲真的較樂器聲更悅耳的話，那麼，為什麼在沒有曲詞的哼唱中，人聲反不如樂器聲悅耳？亞里斯多德推論地再問：那麼，是否是說，樂器若同樣不表達意義時，將不那麼悅耳¹？而對前一個問題，亞里斯多德試圖回答說：人聲較樂器更難準確地發音，這是樂器之優點，亦是為何樂器較單純哼唱的人聲更悅耳之原因²。西方這對樂器聲及其美感形態之肯定，是西方音樂之內在本質。除了上述有關人聲之樂器式訓練及轉化外，若我們觀看在自然音階這傳統下之旋律發展³，旋律更是以其樂器旋律之形式主導著一切。如在「樂器曲」(Sonata)及「交響曲」所清楚地成就的。若後來在蕭邦等浪漫旋律中重新重視一種歌唱性，我們不應忘記，這已是在巴赫及莫札特等之樂器旋律之後之事，非本來在先的。但縱然在蕭邦等如歌般之旋律中，我們更不應忘記，這些如歌般之旋律，非為人聲而譜寫，而是為樂器的，即為鋼琴的。而這反過來應這樣理解：音樂發展至此時，似已正式宣告，樂器已可取代人聲而歌詠了，而「無言之歌」因而更是歌詠之純粹體現，完成以樂器之美感為音樂之美感這一理想。因而，在反抗旋律的二十世紀當代音樂中，我們更清楚看到，這是器樂音樂膨脹之結果。若我們回溯至巴赫之前，巴赫之樂器旋律是跟隨著蒙特威爾在旋律上的改革而來的。蒙特威爾及其時代認

¹ 亞里斯多德這一推理雖然似只是類比地作，但實在是藝術及特別音樂體驗上，很深刻及真實的美感判斷。在人的世界中，或以人性為中心的世界，都是環繞著「意義」而形成的。失去意義，不只失去人之知性與感受，也同時失去人之心，及失去一切藝術。因藝術不能只是技術，亦不能只以效果與表現力成就。藝術之本在心志及其意義而已。

² 見《問題集》卷十九問題十。

³ 即自巴赫或十六世紀以來。

為在中世紀聖樂歌詠中旋律音樂之部分往往不依據文字之結構而形成，使得人無法從歌詠中清晰地聽出文字的意義，因而造成文字為次，音樂為主之錯誤關係。蒙特威爾等提倡旋律音樂之口語化，即旋律依據口語文字之節奏模式而寫成，形成一種在節奏上更自然、更多變、更活潑的旋律形態。像這樣的變革，表面上看來，旋律之音樂部分確實是服從文字語言了，但問題是，這時所服從於所謂語言之特性者，其實也只是語言之「節奏」而已。若語言中之「節奏」因素並非其人性的部分，反而是語言的一種物性因素或規律，如此而使音樂服從於口語之節奏，無疑是更使音樂旋律遠去人性的一面，而更接近樂器之要求及特色而已。這種似是而非的變革，在思想上亦常常出現。如自文藝復興以來，表面上對人性自然之回歸，內裡其實只是對物理世界或生理世界的肯定而已，人性本性反而被此物質性所包含而更無法挽回或洞見。西方音樂其實自始至終都嚮往樂器之美及特性，對人聲之肯定，亦只對其中之如樂器般之完美性之肯定而已。歌詠技藝之高度表演性、「美聲」(bel canto)之出現，甚至男性女高音 (castrati)¹ 等等，都是人聲的樂器性之追求之最好例子。

我們其實可以更簡單地明白這樂器性與歌唱性之差異。縱然在人聲的歌詠中，若一旦人所關注的是所發出來的聲音之質素時，而再不單純為表達內心心志而詠唱，此時，其詠唱即已以聲音本身為對象了，即所關注的，只是聲音這一物性質料了，而不再是詠唱了。音樂之作為藝術 (art)，在西方，先是從對聲音本身之關注而來。音樂之作為藝術，因而是與聲音之技藝 (technique) 分不開的。歌詠與否，因而並非在於是否人聲詠唱出來，而是在

¹ 以閹割保持童聲的男性高音。

此一詠唱中，我們所關注的，是聲音本身及其效果抑單純是自己的心志與心懷。有關這點，我們在下面將再作討論。

把聲音作為對象地關注而形成的音樂，在其不想只是表面地從音高之發展¹、節奏之變化，及音色之開拓等聲音層面而限定自身為一物性藝術時，其更高的心靈意義仍只能是對象性的，即只能是從聲音這一感官質料作為物質對象時所可能具有的性質所形成的意義。換言之，即我們在這章開首處有關聲音之質料所列舉之種種意義特性。若音樂並非人心志之單純表達，那麼，聲音（音樂）所可能有之更高意義²，也只能是從對聲音特性所感受到的意義而來而已。從聲音本身之特性求其意義，顯明並非求索聲音自身之意義，而只能是假借聲音特性³之意義，感受為世間及萬物存在之意義。如此而聲音之「有與無」表象萬物存在之「有與無」，聲音節奏之「躍動」表象萬物生命之種種「躍動」，聲音內在之「力度」表象人自己「內心及生命的堅毅」等等。西方音樂之心志，是以此更高之對象為其對象意義的。不過，聲音之特性與萬物存在之特性，都同是物性的，非人心志自己。西方音樂之心志，因其是以此一萬物存在為對象，故仍是物性的，非人性或心性的。

音樂因素的兩層面：技藝及內客對象

若西方音樂之心志先是對某種意義之物對象之自覺，而古代中國音樂之心志則先是對人自己之自覺，我們這一根源性的歸納，並沒有因此而限制了音樂之創造與發展。事實上，一切事物，

¹ 音高之發展也包括和聲之發展，因和聲歸根究祇是從音高演變出來。

² 即若不是純然聲音之技巧，而是從聲音中求取意義，與心靈相通之意義。

³ 即有與無、空間之無限性、節奏之躍動等等。

藝術作品包括在內，永遠呈現兩個層面：原則性的一面，及純然偶然的另一面。例如一首樂曲，無論原則上我們可作怎樣的分析與歸納，始終在音與音之連繼中，是純然任意與偶然的。正是這種偶然性使這一樂曲為這一樂曲而非另一首樂曲。而我們對一樂曲之愛，或甚至對其中一段或一句之愛，也就正是愛這某一偶然的實現而已。這種偶然性並非背後毫無原因與法則，非如同機率性地拼湊在一起。藝術創作之所謂純然偶然，是指在其最終實現背後，是有著無窮可能性的。是面對著此無窮可能性而言其最終選擇與決定為偶然，非從其自身之毫無規律與原因而言偶然。當我們對一首樂曲耳熟能詳時，這種偶然感再不存在，其美甚至越變得更必然。那時，我們或是在觀看著一演奏者如何實現我們心目中已成為必然的，或我們只把我們自己完全與樂曲的發展結合著，隨著其在時間中有限的前進，一把我們心中已凝固為必然的潛在性實現出來，而我們如旁觀地一再讚歎此實現。音樂之所以仍為一觀賞（contemplation），其原因正在此偶然與必然、及潛在與實現之間。音樂並非只是其樂曲之進行而已，在進行當中，它是一次又一次地使已潛在的再實現起來，從無至有，如再復活起來一樣，或如再生一樣。此音樂本身之生命力。

若我們把注意力再集中起來，音樂之偶然性，先呈現為旋律進程之偶然性。除了在非常形式化的樂曲中，例如四句子的短歌或變奏曲等等外，一般而言，旋律¹透過模進等方式無窮地自身開展著。而此開展，縱然在一首樂曲的主旋律線中，若我們暫時擺開理論分析或種種形式上的分章分段分句等考慮，這主旋律線的

¹ 在大型曲式中更尤是。

前進是多麼的任意與偶然。我們甚至可以把任何音樂作品¹簡單地視為其主旋律線與其種種伴奏辯證地偶然的發展之結果。在此之中，主旋律線自身開展之方式，及其伴奏對它的種種解釋，即構成不同的作品，及不同作曲家之風格，甚至時代風格。我們可以這樣推想：（一）假若主旋律線不變而其伴奏全變，這將會是完全另一種意義內容；同樣（二）若主旋律線改變而伴奏不變，這仍是完全不同的樂曲；但（三）假若主旋律線改變且其伴奏亦改變，在內容對象上，雖然樂曲已完全不同，但其心志所表達的內容對象仍可是一樣的。這幾點觀察所說明的，有二：

- 一、一首樂曲與其所表達之對象內容，沒有必然性。另一首樂曲也可達到 表達同一內容的效果。
- 二、在一首樂曲中之實體性因素²其中任何一者改變而另一者不變，雖然此時只有一者改變，然其本來所共同表達之內容對象，可因此而完全改變。這亦說明，一首樂曲之對象內容，與其中之任何一實體性或主要因素亦無必然關係。

以上這觀察用在旋律之主要因素中亦然：

- 一、完全不同旋律仍可傳達同一心境、心懷或心志對象。
- 二、若旋律中之任何一主要因素改變而另一者不變，其結果於內

¹ 暫不包括我們二十世紀反旋律的音樂作品。

² 在一首樂曲中，其實體性因素有二：旋律及伴奏。其樂器法、詮釋或演奏法等都只是次要因素而已。同樣，在旋律本身中，構成其實體性因素亦有二：旋律之音高或音程關係，及其節奏。至於一旋律之強弱、音色，及發音法等，則只是其次要因素而已。

容對象上可以是完全改變的。例如在古琴樂曲中，因其樂譜無對節奏絲毫的標記與規定，在音高不變而節奏全變之情形下，結果是另一全異之樂曲，再非同一的。相反，若旋律中之節奏不變，而換上完全不同音高之音符，這更明顯是完全不同的另一個旋律了。

以上這些觀察說明，音樂確實具有兩層面：一為心志所表達之內容對象，而另一面為純然音樂因素的創作。雖然一首樂曲確是表達一特定心志內容，並且以此傳達為其最高目的，然這關係之必然性，只能從樂曲之整體言，不能從其中任何一因素言，而且這傳達並非如因果地作用在聽者身上，而只能是對聽者本身已具有之心志與心境之一種回應而已。如此而觀，雖然音樂之結構因素各有其自然之規律¹，但音符面對此心志內容言，不能不是偶然的。因沒有任何音符與其內容之間之關係是必然的。更進一步，音與音之間之關係，從其無窮可能性及其與傳達內容關係之偶然性言，亦只能是純然偶然的。創作之所以為藝術性，一創作之所以是一天才之作品，正在其創作背後的一切，都純是偶然而已。雖然在一作品完成那刻一切顯得多麼必然及完美，然事實上，在其背後及內裡，亦純然由偶然所組合而成而已。

音樂藝術這兩層面——其心志所傳達之內容對象，及其音符之具體構成——也就是音樂之全部方面了。當我們把古代中國之音樂心志與西方音樂之心志對比為「人性的」與「物性」或「對象性」時，這也幾近同樣是說，西方音樂自始至終都對音樂構成

¹ 如旋律規律、和聲規律、樂器規律等等。

過程中之物質因素¹非常重視。甚至藝術之所以為藝術，及藝術之美感所在，都以此物質因素為本。如此對一藝術之物質構成素之重視，其結果必然是物性的。在這裡，我們沒有否認如此之美感不美，而只是說，其為美感是物性的美感或感動而已，非人心靈或心懷的美感與感動。在我們今日對一樂曲之觀賞中，無論是樂曲之創作抑其演奏，主要亦只是從這一角度而觀賞而已。當我們形容一作品其旋律或和聲寫法多麼獨創新奇時，或當我們形容一演奏者其音色與觸鍵多麼美妙時，甚至當我們形容一演奏多麼充滿情感與表情變化時，我們其實也只是在求索音樂中其物性美感而已。這與一般音樂愛好者對音響之追求其實原則上無多大差別，差別只在於一者從制造者之立場言，而另一者則從聆聽者之角度言而已，只是專業性程度之差異而已。

音樂物性之藝術：對比

正因為一切物性因素之美或其生命必然仗賴物質之多樣性與變化而來，故音樂藝術，若從其物質因素之創造言，其全部美感必然只能是在時間進程中各因素之間之「對比」。音樂之所以為藝術，從其物質方面言，也就是種種音樂因素之間之對比變化如此之技藝而已。一個平凡的旋律無論多美仍無法因此而被譽為偉大的藝術品，或一簡單動人的情歌無法被列為古典作品，其原因正因為它缺乏一音樂質料因素上之不平凡而已，即缺乏音樂因素上之對比與變化而已。相反，當我們觀察任何偉大的經典作品時，其首要條件²必然是與其創作或制造技巧之複雜性有關，即其音樂

¹ 即由音符所構成的旋律、和聲、節奏、音色、強弱等等。

² 換言之，並非其全部條件或原因。

因素之強烈對比之技能。連一首蕭邦夜曲，其實也是充滿著種種強烈對比的。至於對比之方法與不同手段，也往往構成不同作曲家之作品與風格。例如，貝多芬往往把各因素之對比收攝在「潛在性與實現性」這一對比下，使力量有時如何機待發那樣抑制著，有時則完全壓倒性地勝出。蕭邦則從不利用如此「潛在性與實現性」之對比，反而用「哀傷與慰藉之喜悅」或「如歌地傾訴與激動的情緒」等等對比法。又例如在舒曼中常常有一種「內心裡孤寂與如火焰般之激情或動盪」或一種「健康明朗與瀕臨分裂狀態」的對比，連莫札特也常常利用高音區與中音區之性格差異，描繪空間上之遙遠或時間上之過去回憶與中音區近在目前這樣的對比¹，或以短時值的音體與長時值的音體並置在一起，忽而快、忽而慢、忽而在高音區，忽而在低音區，但始終秩序井然，保持其高貴的節拍重音。莫札特音樂之生命就在這樣的一個又一個對比著的音體之一層又一層之前進中展開，形成其音樂躍動的生命。李斯特對比之方法則主要是音色上及技術上的，故彈奏必須特別注重音色效果之勾劃及技術上之準確性。

音樂之內容對象層面及問題之討論

音樂作為一種音符的技術創造，其藝術性在很大程度上取決於這些音樂的物質因素。也因為作為物質因素可有無窮發展，且音樂之形成雖然背後有其規律，然如我們所已指出，創造仍始終是偶然的，基於這些原因，從音樂作為物質因素之創造言，其創造是無窮的。相反，音樂的另一層面，即音樂心志之內容，其對象則並非無窮。原因也很簡單，音符並非事物世界本身，亦非可

¹ 巴赫之音區差異則沒有這種對比意含。

指認事物的文字，故其意義大概也只能由以下兩種方式形成：

一、「摹倣」。其最基本的，是以人制造出來的聲音（一種音樂）直接重現事物世界之聲音或其聲音之某一方面。如梅湘之「鳥歌」對雀鳥歌聲之摹倣，又如古琴低音可對寺院遠處傳來的敲鐘之摹倣等等。運用摹倣手法往往可是引導性的，即由標題或其他輔助性因素引導我們從聲音聯想於某些事物或景象，使我們感覺到聲音如是對其對象之摹倣那樣，如「海」、「田園」、「月光」等等標題所起之引導與聯想作用，藉著我們想像力之激發，彌補摹倣之缺憾。其實，在藝術中之手法，並無需是一直接對其事物指認的方法，人之想像力往往可基於一些線索而構想其餘的一切，由想像構想出來的事物，往往亦如真實地永遠持續在人心中，並往往為所有人所接納，成為一種共通的語言及共同且普遍之想像。我們甚至可說，越是激起想像力而成之對象，較直接呈現此對象，更藝術性。因藝術的首要存在，並非把真實事物放置在我們眼前，而只是讓我們能自由地觀賞其對象，在毫無現實性之顧慮與心境下。因此沒有任何現實事物是藝術性的，相反，藝術品往往是不現實的、不生存地現在的。越是想像之對象，故越能符合藝術此要求。在藝術中摹倣與引導等手法，其目的與真實在此。

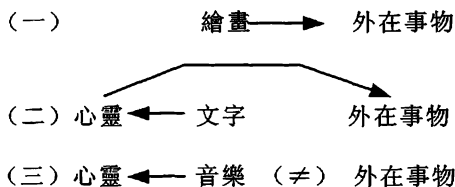
二、「對象之分類」。對象，一般地言，可分為兩大類：外在事物，及心靈內在之事物。若面對外在事物如上所述，是透過一種摹倣伴隨著引導所達成，那麼，在音樂中面對心靈內在對象則不然。內在對象主要有兩種：心靈之感受，如喜怒哀樂等

感受本身，及不存在在外在世界但單純為心靈所體會的對象，無論這是否是伴隨著知性作用在內，一切形上對象屬此，我們在本章開首處所說的聽覺特性轉化在心靈上的對象，亦屬此。形上對象¹其實都是心靈之內在對象而已，因它本來便不存在在此外在世界中。音樂作為藝術，縱然假設其摹倣外在事物成功，其本質仍應單純是內在對象而已，因音樂本質上是內在感受之藝術，非外在事物之藝術。故縱然是描寫大海，也只是描寫心靈內心之澎湃而已，描寫田園，也只是描寫心靈在大自然前之自由與喜悅而已，描寫月夜或月光，也只是描寫詩人心裡的寧靜或帶有點孤寂但透明的心境而已。同樣，當德布西或梅湘音樂中呈現種種色彩之美時，這其實是在表達人面對色彩時之讚歎或色彩自身之生命躍動而已。音樂絕對不是以摹倣或表象一外在事物為目的，因為其本質上只是人心靈自己之內在感受而已。那麼，音樂如何以內心事物為對象？她如何表達它們？與摹倣相反，音樂並不表達它們，音樂並不作為中介表達或表象其對象。我想在美學理論中我們常常犯的一個錯誤是，把藝術視如語言之功能，表達一在語言外之事物對象。把音樂看成如此之表象活動，是錯誤的。表象必然是向外而言的，如摹倣那樣。至於內在感受，我們是無法表象或如語言般指認的。我們唯一能做的，就是制造另一對象事物，藉著此事物再次激起同樣的感受。換言之，當我們於聆聽一段音樂而感到哀傷時，並非這段音樂摹倣或指認出那使我們哀傷的事物與情景，而是音樂作為我們的對象激發起與哀傷事物所引至之同一感受。同一感受

¹ 我們下面將作解釋。

可從不同事物而來，我們製造音樂，也就是為製造另一激起同樣感受的事物（音樂之質料性），而非用這一質料，如語言或顏料般，表象出那事物本身。音樂無法傳達事物本身，無法有語言之意指功能，音樂只同樣地激發起我們面對事物時內心之感受而已。人故若從不同事物或情景中得到（體驗到）同一感受，那麼，當音樂激發起此感受時，雖然兩人所聯想或形容的對象不一，然其感受仍是同一一致的。音樂之為「普遍語言」，其意義在此。正因其不再受到對象事物之內容差異所限制¹，故其所傳達的，更為普遍，更為直接，更為人人所共同²。人類除了創制真實事物外，其所創制之「文」主要有三種形態：

【文之三種形態】



那摹倣或反映外在事物之文，如繪畫；那不摹倣但激發起對事物表象之文，如文字語言；及那只激發起內心感受及其特殊對象，但與外在事物無表象關連之文，如音樂。在這三種

¹ 這有賴背景、文化區域、生平體驗等等之相同。

² 因再不受到事物之多樣可能而分化。無論引起我們哀傷的事物是否相同，我們的哀傷，都是一致而共同的。

文中，嚴格而言，只有文字是任意或約定俗成的，因一切摹倣必須力圖重現對象，不能任意。而音樂同樣也必須激發起同一感受，也不能完全任意，唯獨文字語言，既不摹倣事物本身，也無感受之約束，而純然虛構地及任意地喚起人心靈對事物之表象。文字語言因其最終目的也只會使人能表象外在事物，非為喚起面對同一事物之感受，故它本身與人之感受無關，因雖然它激發起人心靈產生表象，但其所表象的只是外在事物，非人心靈自身之感受。故我們只需把這些符號約定俗成地相關於所表象之事物便是，無須顧慮這些符號本身是否如其所表象之事物一樣，在人心靈中產生同一感受之效果。這種文與事物之關係，是嚴格意義之「表象」之意思，或所謂「符號」。摹倣與音樂之文，嚴格言，並非「表象」，也非符號。一者與外在事物有必然關係，另一者與人心靈有必然關係，都非純然任意故。明白這些分別後，讓我們返回音樂對人心靈激發感受這一問題。

感受之主觀性與一體性問題

當我們說音樂激發起人之感受而非摹倣¹或非表象事物時，長久以來，對感受因人人不同之主觀性，人們都對感受之一致性抱以懷疑之態度。感受之主觀性，或特別美感之主觀性這問題，可以以兩個方式陳述：人與人之間之感受是否共通的？及人對事物之感受是否與事物本來一致的？這問題，即莊子與惠子辯論魚之樂之問題。當我們感受到魚快樂地游動時，這感受是對確的嗎？像這樣有關感受的問題，我們其實不應強求對象事物之感受是否

¹ 除非是對事物聲音本身之摹倣，如鳥鳴。

與我們的感受必然一致，因事物之生命構造實在相差很遠。不過，魚自在地游動與魚被圍困著的情境，確實對魚本身言，是有很大差別的。雖然我們無法知曉萬物間之感受是否一致或一樣，但在它們之間，應存在著一種感受上的和諧或相對上的一致。當我們感受魚快樂時，這不只是我們作為人時所特有之感受，這同是我們作為在萬物一體存在中，對這一體存在之喜悅之感受。喜悅之感受是相對於這存在一體之情態言，是萬物互相相對之一體感受言，非特指每人自己之感受而言。從這一存在之整體而觀，萬物相互間自然意思之表達，都是一致同一的。魚之樂之表達，與我之樂之表達，所流露出來之自然狀態都是同一的。萬物原先都在運用同一種自然語言，其自然感受都共同一樣。喜則喜，哀則哀。人類表達之所以有不一致，大概也只有兩個原因：或由於人刻意之偽，如欺騙¹，或由於人有所謂思想。思想非即表達或感受之流露，而是一種在我之內之可變化內容，那與萬物存在之一體可分離地獨自變化著。當人各有思想慾念時，人各像是躲藏著的秘密一樣，致使天地萬物間原先一體之自然表情與感受語言，有所分歧與破裂。甚至使人以為天地萬物間本無此自然的一致與一體，都是各各埋藏著如秘密之思想與本體那樣。故由思想而有自我，由有自我而有單純是自我之欲求與快樂，由有如此私密而無法一體之情欲而偽。我們並非否認人與人間感受之差異性，但我們必須確認兩點：感受有自然而簡單的及複雜人為的程度之分，及人各自感受之差異並非純然任性或主觀的，必也有原因或環境之差異在其背後。人從其過去及需要而有不同欲求，由不同欲求而影

¹ 所謂偽，亦即破壞此共同性、一體性，而在我你間構成差異及不和諧。一切產生差異而引至不和諧的，因而都是偽的。

響對事物之感受，但始終，擺開這些過去與欲求上之差異，人對自然簡單事物之原始感受仍是自然地一致的。

音樂中之「感受」與「心境」

當我們說音樂激發起人之內心感受時，這固然並非一兩個音符所造成，如同文字傳達意義，也非只是一兩個字母所造成一樣。音符需要如文字句子般，在旋律及和聲等音符複合關係下才能激發起感受。有時正因其過度複雜，或複雜至無法清楚地辨認其感受時¹，才會出現聽者各自選取其個人所特別感受到的一面，或毫無感受等情形之出現。也因為這個緣故，故體驗及感受越深的人，其對音樂的感受亦自然會越深。在詮釋者中，所貴的，因而並非音樂之音色等物質素材之美，而更是感受深刻之感動。又因為人類縱然在純然感受之接受中，仍會替其感受憑自己的想像賦予一形象或情景上之意義，並再從所制造出來的想像意思回頭來加強其感受之真實性，故學養對藝術實有很關鍵性的影響。心思越遠大，心靈世界越豐富的人，其感受也越宏大，越充實精微而感動。也因為人心靈自然會對從音樂而來之感受賦予其具體形象，把這形象等同其音樂所本有之意思，故在聆聽時，面對這形象，人如在觀賞那樣，既完全投入其對象，但又如有一距離那樣，而這距離正使人遠去現實性，提供人在現實外之無限力量，或從一現實外之力量提供人其存在力量。這種在現實外之真實感，也就是所謂「心靈」了。「心靈」除了對反物質而言，更是對反現實而言。藝術之所以與心靈有不可分割之關係，因如我們已說，藝術必然是對反現實的，是在現實之外另一種更真實之存在。藝術如是而

¹ 有時則是作者沒有足夠明確地表達其意思與感受，致有感受或意義上之不明確現象。

形上，在感官世界中而形上，在完全創造中而更真實。這也說明，世俗心靈無法體會藝術之感受及其美。藝術之深奧也在此而已。若在音樂感受中人自賦予其感受形象，那麼，在音樂中所體會的感受，往往轉化為這形象所給予的感受，或音符的感受與其形象的感受¹兩者同一。由於形象或情景之出現，故音符激發起之感受，如喜悅，再不只是單純的喜悅，而是對一喜悅的形象或情景之喜悅，或對一哀傷情景之哀傷。在音樂中的感受，故非單純直接的，而是觀賞性的，即對喜悅之喜悅，對哀傷而有之哀傷。音樂所激發起的因非單純的感受本身²，而是對感受而起的感受，故如此之距離，又使我們像置身其外那樣，自由地及隨意地投入與遠離，或始終保持一旁觀之心態。如是而縱然面對哀傷甚至悲劇，仍不會拒斥或試圖逃避。這種旁觀心態，使感受轉變為一種心境或情景，即面對感受而有之心境或情景³。在音樂藝術面前，所感受或所產生的，是伴隨某一感受之心境及情景，不只是這感受本身。在長久的投入及致力中，音樂對人之影響，故非只是一時感受之激發，而是沈澱下來同時塑造人心靈的「心境」與「情景」，其回頭面對世界事物之「態度」。從感受而至心境，這是說，如此之感受，再非伴隨一事物而來之偶然喜悅與哀傷，而是廣闊至包含一切事物時之一種心境，即面對存在整體的喜悅與哀傷，換言之，生命本身之喜悅與哀傷。如此以心境浮現的感受，是極其廣闊的，是涵蓋一切存在與生命的，是感受到達一無限境況，如一切是喜悅或一切是哀傷那樣。如此之喜悅是更大的喜悅，如此之

¹ 一者從聲音質料而來，另一從聆聽者心靈所提供。

² 一切單純感受必須是由真實原由所引至，不能由虛構原因所引至。

³ 心境故即感受之感受。

哀傷是更大的哀傷。只有在藝術中，人才體會如此般之存在與生命之感受。非得巨富之喜悅或失去至親之哀傷，而是萬物存在之喜悅，及萬物存在之哀傷。藝術教人之偉大感及其心懷之美，也在這裡而體會。固然，這一切背後，均有賴作品及演奏本身是怎樣的，即所創作出來及彈奏出來的音符在聆聽者心中激發起怎樣的感受與心境¹。作品與演奏之偉大與否，全繫於此而已，即心靈、心境、心懷、感受之偉大與否而已。至於激發起愛意之情曲，無疑如此感受是較其他感受更普遍地動人，因能作為音樂的感受對象，必然是感受中帶有正面性的，藝術不能以純然負面之感受為內容，而在正面感受中，「愛」是最為一般地體驗，其純然肯定性及正面性，及其不如短暫喜悅那樣，而有一永恆持久的假象，使這感受及心境最為人所感動。但這感受除非在融入其他感受及對象中，如在對存在或對生命之愛等，否則單純的愛情，使其內容過於有限及短淺，無法成為心靈開拓其自身存在感受之媒介。此所以情曲難單純成為藝術中偉大的作品之原因。但其感人又是最易及最直接單純的。在喜怒哀樂愛惡懼等等感受中，唯獨較為正面的感受能為音樂之對象內容。「惡」故鮮出現在音樂中，而「怒」及「懼」等也只能短暫地、偶而地、作為中間過渡時出現，除非把如此感受轉化為正面的力量，如勝利，或把這樣的感受制作為對邪惡之忿怒時之正面性等。而在一真實的作品中，我們所見的，往往不是一兩種感受之內容，而是極多種感受之交織及對比所成的。且這些感受亦往往是相互融入至難於辨認之程度，如愛中有哀，或哀中有樂等等。音樂之感受與人存在之真實感受，都是如此複雜的。也大概因為這樣，對淳樸天真之渴求，更成為人生命

¹ 這當然與聆聽者自身之心境及過去感受有關，這點暫不再討論。

及存在之理想與目標了。有關音樂之感受，我們討論至此。

心靈之形上對象

在前面，我們曾說，在心靈中之內在對象有二，一為心靈之感受，二為不存在在世界外而單純為心靈所體會的對象。音樂只能以此兩者作為其對象內容。前者我們已討論過了，現討論後者。

單純為心靈所具有之對象，我們曾指出，即形上對象。因一切能實現在感官之內之事物，已非形上事物了。而形上事物之所以為形上，正在其無法體現在感官之下¹，故一切純然在心靈中但無法體現在感官之下之對象，總言之，均為形上事物。這只是對形上事物之一簡單定義。但人類為何會有此形上之渴求？什麼樣的情況使這種渴求可能？音樂又與這些形上渴求有何關係？這些都是我們必須回答的問題。

形上學簡說

首先，我們人類所面對的存在，都是時刻在變動或變化中的。假若我們或如植物或如動物那樣對此變化無所覺識或無完全覺識，人類也不會要求改變，也從不會產生對一近在眼前的現實世界之不滿。但人類所特殊具有之一種存在，正正是在強烈的有關變化、時間等等之自覺中，而且是順承著這一自覺而存在，無論從外在世界之改造言，抑從人自己生命歷程之改變言。若此時人類對其存在不滿而有所其他渴求時，在人類對現存的「有」期望其消失（無），而對一仍未存在的「無」期望其存在（有），或若

¹ 如此，數學仍非形上事物，因仍能作為量化事物地體現在感官中。換言之，數學因其仍可感性地構建在直覺中，故仍非形上事物。

人懷顧一已過去之真實（有）而慨嘆其當下之虛假（無），在如此種種從「有」而渴求一「無」，或從「無」而期望一「有」中，人類形上之渴求已深深植根了。固然，在面對不滿時，人類首先必然以行動實際地改造，但如人類存在現實那樣，歷經世代都始終如一地殘暴與貪婪，其不正義與自私自利無從改變，或若人期盼自己生命有所改變而面對外在不可變易之事實而感無奈甚至絕望時，那時，人若仍有所期盼或仍有由期盼而感慰藉時，如此之期盼，也只能是形上的，即遠去現實而渴求另一真實。這樣的期盼確實有時是單純心靈自身的等待，但因心靈本身在其強大時往往也是一種現實力量，故人類歷史反而被這樣心靈的期盼所主導著，時而為宗教的世紀，時而為物質的世紀，時而為慾望的世紀。這種種現實力量，因而都是形上的。但假若心靈的形上渴求沒有或得不到現實上的實現，最低限度，作為一種對更真實或更美好之存在之期盼，它保留著人類求改善或求更真實這一心志，使人類不至於全然被虛假所蒙蔽及淹沒。從這一有關形上渴求之簡單陳述中，我們可以看到，假若人類從沒有對現實境況求其改變，對形上之渴求是不會出現的。例如在古代中國教人之道理中，人能知命而安份，或見日復一日之平凡存在始是存在之真實，非力求發展改變之一種存在欲望，又或人所作之努力只是其個人生命為人付出之努力，非對外在存在有所求得或求其改變，如此，人類仍是無需形上真實的。中國人之無形上學，其原因在此。在這裡，我們因而可歸納形上期盼之兩種條件：一為人對現實有所否定，視人類存在為形上地虛假，而期望改變或「變化」，二為人對此一變化之期盼，是從「對象方面」求得，是求對象上之改變，非人自己主體內在之改變。

音樂與形上學之內在關連

西方音樂之所以特別能作為此形上渴求之藝術體現，原因也在於，在所有感官質料中，獨聲音是在「有無」變化中的，是一種在運動中「變化之體現」，而另一原因在於，在西方音樂中，音樂是以聲音「作為對象」而雕琢而成的。音樂與形上渴求這兩條件之吻合，使音樂與人類形上心志有不可分割之關係。讓我們來討論這點。當人類對現實存在有所感虛假而另求一形上真實時，這一真實作為形上而非此世之事物，明顯無法單純地實現或體現，如此此渴求更將得不到滿足。一不滿足之渴求，必以種種方式表達。形上思想表達此渴求之內容，但表達此渴求之心志而非其思想內容的，亦唯音樂而已。相反，若從音樂本身而言，若人不止於從聲音之質料之美求音樂之意義，而從音樂所能表達之對象內容求其真實，那麼，音樂若不只是對個人感受之表達，便是心靈對心靈獨有之對象之渴求之表達，即表達此渴求形上真實的心靈其作為心靈時之感受。事實上，音樂自西方遠古而來，都與宗教及崇拜不可分割的。人在任何與神靈之交接中，如在宗教祭祀中，都無法沒有音樂，因音樂正是體現此心靈之形上渴求之唯一媒介，無論以歌頌之方式，抑以內心沈思般之靜默這方式¹。形上渴求以音樂表達，因音樂是心靈內在的，即其本性並不反映外在事物，並且其存在是以「內在地聆聽」的方式感受到的。相反，音樂之所以只以形上心志為內容，因它並不能以摹倣外在事物求其美與意義，故唯獨「心靈自身」之對象，及對此對象之渴求，

¹ 凝觀性的靜默，也是音樂表達之對象，或甚至，凝觀性之靜默，只有透過音樂始有所體現。

始能成為音樂之對象。固然，當音樂以形上對象為內容時，這不一定指神靈。連德布西的一首〈月光〉，雖然在描述月光之皎潔清明，但其背後的心境，仍實是一種形上地透明之平靜。也因為如此，故德布西在主題陳述之後，立即仍把其心現實中潛存之不安描說出來。心境之形上平靜，或心境存在上之孤寂感受，這一切，雖非直接對一形上實有之歌頌，但可視為是人失去一形上真實後之種種心境。故縱然是自然景物，然仍作為那形上的心境之投映，或代表著一種存在上已失去之真實，或作為存在真實本身生命律動之體現或痕跡。除非是刻意帶有點麻醉意義的歡樂。事實上，在所有真實的音樂中，我們都清楚地聆聽到一種存在的痛苦或喜悅，或一種存在的平靜。而這些，都非只是一時一物的感受，而是存在上或生命上的。不單只如此存在或形上的感受，在真實的樂曲中，我們甚至可見到真與假或真誠與虛偽之辨，真實的音樂非只是一種美，而在其中，我們同時深深地體會到真實性，無論樂曲所傳達之內心對象之真實性，抑作者本人生命之真實性。我們甚至可說，一首樂曲之偉大感從其真實性而來，非只是從其美而來。而唯美之音樂之所以有所缺乏，亦在其明顯之虛假而已。一切藝術，音樂尤是，因音樂更是心靈內心的，一切藝術，都或以其對象之真實性，或以作者人自己心靈之真實性為唯一基礎。藝術除了美外，更先是本真的。

音樂形上性之兩面

簡單說，音樂從兩方面言是形上的。一者從音樂質料本身，另一者從音樂之內容對象。從內容對象言，西方藝術幾近全部都是形上的。但從素材言，唯獨音樂之質料是形上的。從內容言，

一切西方藝術都隨著其思想史之發展而形上，而這表示，藝術之所以形上，也因其為人如此之表達之種種方法而已。因表達之內容可獨立於其媒介之質料而考慮，故一切藝術內容之形上性，與其質料是無關的。西方藝術內容，其之所以有一明顯的時代性，也因其與西方思想之發展同步，只為如此形上思想之感官上之表達而已。相反，音樂質料之形上性則不同。除聲音外，其他感官質料基本上都是物性的或身體性的。唯獨聲音是心靈之體現，一方面為心靈思想直接用以體現之媒介，另一方面為只在心靈內心所聆聽到。音樂質料之形上性使形上事物似找到一在此世中體現之物質媒介，而若形上性與心靈之內在性有密不可分之關係，那麼，音樂亦正是那能使心靈「物質地」而非觀念地體現者。其他藝術方式，連語言之「觀念」部分在內，雖然體現了心靈之內容對象，然也只是「觀念地」體現而已，非物質地。音樂質料因而是在萬物種種質料中唯一能物質地體現形上性及心靈本身。故從音樂質料本身中，我們可直接地感受到存在的一切，如存在本身之物化體現那樣。因而聲音之有無體現了存在之有無，聲音之遼闊體現了存在之無限遼闊，聲音之律動體現了生命之律動，聲音之力量體現了在存在中意志之力量，聲音之和諧與對立體現了萬物之和諧與對立，聲音在色彩及剛柔中之變化體現了萬物之變化，等等。也因為這一體現，故相反地，我們在宇宙萬物中亦同樣聆聽到聲音中之一切，存有亦如同聲音一樣在有與無之間，黑夜之星空亦如聲音一樣寂靜無聲，宇宙與萬物又如同聲音之律動一樣有著一原始而基本的律動，等等。

若在音樂中，質料與內容都同樣是形上時，這一重疊¹，讓我

¹ 即質料與內容二者形上性之重疊。

們在聆聽一形上內容同時，亦如身處其中一樣，具體而真實地感受著。若我們在天地萬物中仰觀而真實地感受此形上真實，我們在聆聽音樂時亦同樣真實地如此感受。音樂故非只是表象此形上對象，非只是表象存在之有無，非只是表象生命之律動，非只是表象宇宙之無限……，音樂直就是此存在有無、生命律動，或宇宙之無限之真實體現。我們若在世俗現實存在之顧慮中再感受不到存在與生命這形上之真實，那在音樂中，我們再無此顧慮，而存在與生命之一切真實，如其所如地呈現在眼前。在音樂中，我們更體驗到形上其本身之真實，形上對象在音樂中顯得更真實，其意思在此。多少人在聆聽巴赫之詠歎調時不也感受到神親臨地存在？連在貝多芬中，我們不也真實地感到在漆黑一片中那超越而神性的力量？同樣，蕭邦在其夜曲中，不也收斂起日間之喧嘩與煩擾而感到夜晚的神聖？事實上，在浪漫時期之音樂中，「黑夜」本身已是一形上對象。在黑夜之中，一切存有復歸於不存在，而在這漆黑之中，沒有事物是不可能的。黑夜吞食一切，混淆一切，生與死、善與惡、潛在與必然、意識與無意識、夢與現實、幻想與真實、回憶與絕望……。黑夜隱沒一切，使一切復歸於無，但又作為一切存在之重新開始。對浪漫時期之音樂來說，夜晚較白日更為形上，再非如日間存在與明晰的真實，而是潛藏的，或如死亡般事實的另一種真實。如若日間是現象，夜間會更是其本體。而夜晚之仰觀更是崇高的，其寂靜更涵蓋一切而普遍，其星空更是無限。這一切「形上真實」的感受，都有賴於聲音自無而有及自有而無之生成與消逝，或有賴於聲音在其消逝後留下的寂靜與空無。對聲音有無之感受，透過音樂之律動對宇宙心臟之洞

¹ 見《夜曲》第六、十一、十二、十四各首。

見，在句與句之間的回憶與期盼，高音上昇之無限，強弱節奏的生命力，這一切一切，使連那內心感情都變得深不可測地形上，如詩人之遠俗而幽居，或那從未踏入現實的小孩。這一切都永是人類形上的期望。若其真實再無法在此世中實現，那其真實，我們只能在音樂中再次觀見了，如是真實地，或更真實地……。

一九九七年九月二日

III

前兩章之總結

讓我們略為回顧上兩章有關音樂之討論。我們首先指出，音樂並非以情感作為其真實，而更內在地，更先是人心志之表露。故無論在聆聽上、理解上，抑在演奏或創作上，我們都應先關注於心志及其美，而非單純的情感或表情。我們之後試圖指出西方音樂之心志雖然表面上仍是心靈之事，但其內裡是物性的。我們首先分析了聲音質料之性格，並若從此質料為本而建立音樂的話，如此音樂之內容對象將會是形上的。當我們說，西方音樂基本上是物性時，這音樂之物性性格可從幾方面見：

- 一、西方音樂主要是器樂音樂，而非直接單純的歌詠。
- 二、若我們把音樂劃分為兩個層面：音樂因素的創作及音樂之內容對象（音樂之意義），西方音樂之作為藝術，先是從音樂之物質因素之技藝言，單純物質因素之創造已構成音樂藝術之偉大性了。

三、而至於音樂之另一層面，即其內容對象這一面，無疑，作為音樂，其對象內容必然是心靈性的，因音樂並非摹倣或表象之藝術，但在西方音樂中，此音樂之心志仍是對象性的，而其與心靈之關係，仍是以心靈之對象為對象，非單純為心志自身之體現。這音樂之對象內容，故有兩方面：或以人之感受本身為對象，而此時之感受，是存在的感受與心境，非只是單純反應性的情緒；音樂對象內容另一方面則以形上對象為對象，而音樂這形上性，也有兩方面：其質料本身之形上性格，及其觀念內容之形上性。這兩形上性之重疊，使西方音樂以形上事物為其最高真實，其為藝術，亦正在體現了這形上性之真實者。

西方音樂以節奏為根源

明白西方音樂這物性性格後，若如我們所說，古代中國音樂之本在「歌詠」，那麼，西方這一物性性格的音樂，其本則在「節奏」。我們都知道，音高與節奏都共同是旋律的基本因素，但在西方音樂理論中，節奏往往佔一更根本地位，其原因有二：

一、在旋律或甚至在一切聲音中，音高無法獨立於節奏而存在，但節奏則可獨立於旋律而存在。恩斯特·托赫在其《旋律學》中說：

音高線是幅蒼白如蠟的圖像，節奏使它有了生命，節奏使它有了靈魂。（…）一條旋律，如果沒有節奏就很難或者根本不能成為旋律，相反，經驗說明，單單節奏在許多情況下，就能足以成為旋律。當我在桌子上盡可能精確地敲

出下列的節奏時（…），人們會很容易地感覺到其中蘊藏著的旋律。由此可知，節奏是旋律的靈魂。¹

又例如：

旋律，正如音樂的音調一樣，脫離節奏就不能存在。但相反地，節奏脫離旋律卻能夠存在，例如，不能發出明確音高的打擊樂器就能奏出節奏樂來。（…）節奏善於異常有力地、直接地、幾乎是從生理上感染廣大聽眾：鼓聲甚至可以從情感上感染完全不懂音樂的人。由此可見，節奏的表現力比起音高的表現力來，是較基本的方面。（…）旋律的節奏方面，是旋律的易於使人感觸到的「有形的」方面。（…）如上所述，沒有節奏，旋律就根本不能存在；節奏的貧乏和混亂能夠使旋律抽象化，失去生命力，相反地，節奏的鮮明性和肯定性能夠使旋律具有特殊的浮雕性、「易感性」、通俗性，使人易於接受和記憶。²

也因為瑪采爾最終仍以音高為旋律最基本之方面，故有關節奏之根本性，瑪采爾不得不把它視為音樂的史前時期：

我們應將遠古時音高關係定形化之前打擊樂器的應用看做音樂的史前階段，這一階段是與音樂的節奏要素相聯繫的。³

¹ 《旋律學》人民音樂出版社。一九八四年，北京。第 10-11 頁。

² 瑪采爾《論旋律》人民音樂出版社。一九八三年，北京。第 33-34 頁。

³ 同上，第 35 頁。

二、節奏之所以被視為音樂中最基本因素之另一原因在於，西方之詩學理論都把詩之所以為詩之原因歸源於其音樂性，即詩乃音樂性之文學，非如口語般單純之文字。而詩之音樂性，只能建基於節奏，詩即有節律之文字。也因為文字沒有音高而只有節奏，故從詩中所體現之音樂性，更說明節奏作為音樂要素之基本性。

亞里斯多德曾一度記述說，德謨克里特認為處於底層的物體，其質料都是相同的，而其間之所以產生差異，主要由於以下三者：節奏、姿態，及接觸。¹ 亞里斯多德說：

德謨克里特似乎認為有三種區別，處於底層的物體，在質料上是自身同一的，區別只在節奏上，即形狀；在姿態上，即位置；在接觸上，即次序。

在古希臘中，「節奏」一詞同於「形式」這意義，即事物或底層質料間之結合方式。故亞里斯多德隨即舉「混合」、「網綁」、「黏在一起」及「釘在一起」等等結合方式為例子，以說明這「節奏」之意思。我們可能感到奇怪，為何作為「律動」的「節奏」一詞，會被理解為「結合形式」？我想，德謨克里特及亞里斯多德並非在這裡改變「節奏」原本具有之意思，而是進一步說明「節奏」之真實。也從這一進一步說明中，我們更可理解節奏之真實。德謨克里特是原子論的始祖。有關節奏在音樂中之真實，他明顯是

¹ 見《形上學》卷一 985b，及卷八 1042b。

以其原子論方式思考的，即音符如原子一樣，為在音樂中之底層質料。故節奏正是一種結合形式，把這些零散的音符結合為有意義的句子或旋律。節奏作為結合形式，應是從這意思而言的。德謨克里特這一說明，實把節奏之本質勾劃出來了，換言之，在音樂中，音符與音符之結合，是基於時間之長短近遠而形成的，即由時值長短而成之節奏，為音符結合的原始基礎。如此，節奏即一事物內在之結合方式，由此而成其自身。這一把音樂或旋律看成為「節奏形式」與「音符（音高）質料」結合而成之看法，明顯是一對音樂「物性的」看法與剖析。西方種種對音樂之理論分析，因而都只是一再地重複這種物性的觀法而已，無論其所剖析出來的因素是些什麼事物，實仍無改此態度。以「節奏」為音樂之本，這只是這一觀法更必然及更自然的一種結果而已。

詩與歌之本質：詠

當我們在本文初引舉《尚書·堯典》有關音樂之本源之看法時，我們明顯看到，基於人性及心性而言音樂，與像西方那樣物性地言音樂，兩者顯著之差別。當《尚書》說「詩言志，歌永言」時，我們可清楚地看到，古代中國沒有把詩之為詩歸源於其音樂性，因而也沒有以「節奏」為音樂之本。相反，詩之為詩，在其為人心志之表達。這是說，平日人們在用言語時，雖然也出自心志，但語言說話的目的仍主要在對事物之表達或描述，是以外在對象與目的為主的。相反，詩雖然也因字詞而指涉外在事物，但其目的實非在任何對象上，而單純在人自己之心志上，為人心志、心懷之表達而已。詩之為詩故非從其物性形式言，非從其節律之音樂性言，而是從其是否單純表達人心志及詩者其人而言。詩因

而突破了種種文字形式上之侷限，而回歸於人心志這一根本。同樣，音樂之本亦非在任何物性要素上，非在節奏、音高、音色等等上，而單純在歌。對古代中國而言，音樂之本非在「節奏」，而在「歌詠」。這歌詠並非只是人聲對旋律之詠唱，因人聲對旋律之詠唱可以只如西方對歌詠之理解那樣，把歌詠視作人聲的器樂表演法而已。在「歌永言」一句中，「歌」是較「聲」更根本，器樂之聲¹只是使歌詠更茂盛而已，無論從質抑從量言，但歌始終是先於音樂器樂之技藝性的。若歌不從其器樂之音樂性言，那對古代中國而言，其本質在那裡？很明顯，歌之本質在「永」，即對言之長詠。所謂「永」或「詠」，即發自心志而有之嗟嘆，故〈毛詩序〉在解釋「詩言志」而說「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩」後，對「歌永言」一句這樣疏解，說：

情動於中而形於言。言之不足故嗟嘆之，嗟嘆之不足故永歌之。（…）

在這引文中，雖然我們可以看到，在〈毛詩序〉中「嗟嘆」是放置在詩與詠歌之間而為一獨立階段²，但三者之間之本質關係，使我們清楚地看到，歌詠中之「詠」，其本質實是感嘆而已。人心對事物之深深感嘆，使之形為歌詠。這深深感嘆，從其形為歌詠而非其他的哀嘆，應是對極美善之事物所有之感動，亦由如此感動而欲其永留存在，「詠」因而是人面對美善事物時，內心深深感動，欲其永恆存在而作出之長長感嘆。歌是從這樣心志及心懷之詠歎

¹ 連人聲作為器樂聲。

² 這大概是受到《禮記·樂記》的影響的，故亦有「情動於中」等〈樂記〉的看法在內。

而產生的。把歌或從音高與節奏理解，與把歌從人心懷之詠歎理解，兩者相距很遠。從音高、節奏等理解，只是從旋律之形式因素或物性因素理解而已，而相反，從人心懷之長詠與感嘆理解，則一方面突顯出藝術與人心之感受之根本關連，非只是一物性分解所能明白，而必須先是明白人性的感受及人心志之嚮往的。藝術也只是人心志之外化，對藝術之明白，故必更先是對人心及人性之明白，非從藝術物質因素之分解所能取代的。另一方面，從詠歎，我們始明白，音樂之內容對象，應是美善之事物，非一般情緒對象而已。亦由人心志嚮往如此之美善¹，更見人心自身之懿美。能深深感動人的，亦唯對人而言真實的美善而已。從詠歎，我們故可同時看到對象及人心志兩者之美善，此藝術之意義。歌詠故應是從這一人心與美善之關係以明白的，此在言為詩，在詠為歌。詠歎正是此心與其美善對象交接之一刻，如永恆地結合在一起一樣，如心完全浸淫在其對象之美善中。故嗟嘆之不足，自然會是「足之蹈之手之舞之」。此心之美及其樂，此亦音樂之根本。非在物質素材之構造上，而在人心之人性感受及期盼上。藝術與否，應從這裡言。此藝術之真實，及其根本。

若音樂之本在歌詠而非在節奏，其結果自然應是，朝向歌詠的音樂同是遠去節奏的。這並非說，歌詠對抗或否定節奏，因沒有音樂可以是沒有節奏的。而是說，朝向歌詠之音樂再不會對節奏有所重視，或視節奏為音樂之基本要素與特色。換言之，歌詠再不會突顯其節奏感，或隨著節奏特殊之性格而發展。從古代中國古琴音樂之毫無節奏規限及標記，我們更可確信，歌詠的音樂

¹ 故孔子說：「〈韶〉盡美矣，又盡善也。謂〈武〉，盡美矣，未盡善也。」藝術，特別音樂，應是從其美善而立的。

其本性是遠去節奏及其表現力的。沒有節奏，這並非記譜上的一種落後，而是音樂再無對人心志歌詠任何規約，絲毫不施加外在形式在此心之感嘆中，而更使詠歌純然為心歌詠之美，非聲音構造上之變化，更非藉著節奏而求旋律之鮮明或易感性等等。在歌詠中，我們所感的，是歌者心之感嘆，而非音樂本身之變化、對比、特色等。如此歌詠必然是平易的、純然歌詠的，非器樂音樂性的。

若我們把音樂之物質因素從人心之詠歌而觀，我們可大概如此列表對應：

音樂之物質因素	音樂之人性根本
1.音體、句子	心之言
2.音高、旋律	心之歌詠
3.節奏	心之韻動
4.觸鍵	心之感嘆
5.強弱	心之強調與平靜
6.速度	心行之速度
7.音色、音區	心氣魄之高遠闊大或親近
8.和聲	心之心情（明、暗、哀、樂）
9.輔旋律	心與心之和
10.樂曲之美	心之善
11.音樂之生命	人性之生命

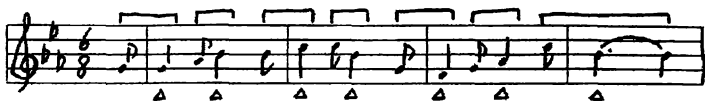
這些對應或轉化也只是一個大略提示而已，但它欲說明的是，縱然在純然器樂音樂中，我們仍可對應地努力心之音樂，並求心行音樂之美與境界，非只能求索聲音物性之美與變化。

論感嘆及「音體」

若歌之本質在「詠」這感嘆上，那麼，讓我們依據「詠」這一意涵，形構在音樂語法上，一「詠」具體之實現。「詠」作為說話，作為對說話之詠，必建立在樂句之語言法上。相對於句子是樂句，而相對於句子中之詞，則為我們在這裡建構的「音體」分析法。音體是在旋律中自然之「說話法」，或旋律之所以能如語言地說出來之基礎。對樂句作音體之分割，是樂句成為語言之唯一可能，因音體是以一對等「詠」之長音為核心的。音樂之能詠及言，其基礎故在此。此音體理論之意義及目的。

若我們對構成歌詠的本質之「感嘆」作分析，我們可以說，在音樂中之感嘆，主要有兩種形態：一為轉化為長時值音的感嘆，而此時之感嘆，是落在單個音上的，即為單個音本身之感嘆。因為單個音，故能體現感嘆之長吟，此單個音自然是一長時值音。另一種故為多個短時值音所包含之感嘆，此種感嘆，非以單個音完成，而是如經過句那樣，由多個音之一體所表達。前一種感嘆是透過一單純長音而作之感嘆，我們可舉以下這些例子以說明，見附圖：

例一：〈仰げば尊し〉



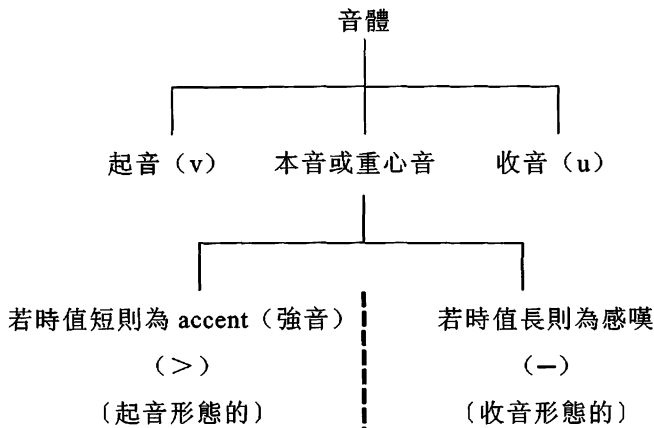
例二：Chopin Nocturne Op. 9 No. 1



例三：同上



在以上三例子中之 Δ ，均為第一種感嘆，即透過長時值音所表達之感嘆。所有音樂句子其實都有一種自然的分割法，我們稱一個這樣自然分割而成的音段或句段為「音體」。若「樂句」對應於語言文字的「句子」，那麼，「音體」即文字中之「詞」，換言之，除個別單字外，是音樂中最小及最基本的意義單位。在上列例子中，我們以方刮號“ \square ”表示。音體之分割，由「音高」及長「時值間距」兩自然因素劃分。即若一組音其音高鄰近或其時值間距接近，便自然組成一音體。音體與音體之分隔，故或是由於明顯的音高差異，或是中間間著一較長的時值空間，但一般大多是兩種因素同時存在的。一個音體理論上可支解為三個部分：起音（v）、本音或重心音，及收音（u）。













起音與收音均是輕音，只有本音是重音。因而這原始的音體除了是音高及時值空間之自然分成外，內在地言，它是音樂中節拍及節奏的真正根源。節奏因而並非只是音符時值長短之事，而更基本是音符自然而有之「重輕」之事。節奏與節拍均由音符之重輕所形成，非由時值之長短關係而成。音體中「本音」亦可分為兩種型態，因本音必然是一重音¹，故若此時本音之時值為短，則這重量為一強音 (accent)，相反，若此時之本音為一長時值音符，則其重量即為一感嘆音。音樂中往往形容此為一持續音 (tenuto)，為一長時值的“強音”²，而蕭邦往往更以一「長寫的」強音記號 (>) 表示之。短時值的強音態本音為從手足跳躍活動之強弱而來，故為器樂式之音體，而長時值的感嘆態本音則為歌詠之本，為呼氣之徐徐解放。感嘆音故類同收音，因收音是音體之消退或

¹ 起音與收音必然為輕音。音體即由這音調輕重之自然而內在關係形成。

² 若我們以一短時值的強音演奏這樣的音符，便將失去其感嘆意味，這故是詮釋上很大的錯誤。

遠逝，而強音態之本音則類同起音，因起音之興起具有一起奏之進取力量。以上是一個音體所有之理論上之部分。但實際上，在樂曲中，音體所可能有之具體類型，主要為以下六種：

- (I) 單純本音自己： 或  等。
- (II) 起音+本音： 或  等等。
- (III) 本音+收音： 或  等等。
- (IV) 起音+本音+收音： 或  等等。
- (V) 起音+本音之先現+本音+收音： 等等。
- (VI) 起音+本音+本音之延伸+收音： 等等。

以上這些類型均只是音體變化之舉例而已，但我們可以肯定地說，在一音體中，必然具有本音，至於其它如起音、收音等，則無必然之強迫性。音體是環繞本音而形成的，故以本音為主。環繞著本音之重量而成之音體，是音樂意義組成的最小單位。從它而形成的句法，是最為自然及基本的。只有當我們明白及感受到這自然的句法意思，我們才能進一步理解，當一個作曲家以其圓滑線所標示出之句法，如何才能表達出其主觀的詮釋意思。例如在以下的蕭邦夜曲例子中，

Chopin Nocturne Op. 9 No. 2

The image shows two staves of musical notation for Chopin's Nocturne Op. 9 No. 2. The first staff, labeled with a circled '1', shows a treble clef, a key signature of two flats (B-flat and E-flat), and a time signature of 3/4. It features a melodic line starting with a half note, followed by two eighth notes, and then a quarter note. A slur is drawn over the last three notes, with a 'v' above the first note and a 'U' above the last. The second staff, labeled with circled '2' and '3', continues the melody with a half note, followed by a quarter note, and then a half note. It features a slur over the first three notes, with 'v' above the first and 'U' above the last. The final note of the second staff is marked with '(u)'. There are also some handwritten markings like '12' and '8' above the first staff.

在第 2 小節內，蕭邦以單一的圓滑線（句子線）把三個半音體包含在一起，這是其對此三個音體之一體連貫性之表示，因而蕭邦自己實已作為第一個演奏者那樣，對此自然之意義單位作了一主觀的詮釋。蕭邦特別喜愛對樂句這自然之邏輯作種種詮釋上之變形，其圓滑線因而是極豐富而且往往不規則地不斷改變著。事實上，圓滑線在如莫札特及貝多芬這古典期中，其功能主要為標示出旋律中之重音位置，故在圓滑線內之音，除第一音外，其他音通常不能具備獨立重量者。這些音之力度重量，只為承接其圓滑線之首音之重量，非獨自的。圓滑是由此¹而形成的。在貝多芬中，排斥在圓滑線之外之異質因素有以下幾種：

1. 先現音（anticipation），為圓滑線外之引入音。
2. 句子結束時之倚音（appoggiatura）及其解決，不包含在圓滑線內，而另立為一連結線（slur）。
3. 一切獨立的重音和弦或音調，均不包含在圓滑線內。

¹ 即沒有自身獨立之重量。

4. 一切非如連奏（legato）般之連奏或互相影響而變化之音群，均無圓滑線使之與其他句子分割開。這些音調故如非連奏（non-legato）一樣地彈奏。

Beethoven Op. 79 2nd mvt.

Handwritten annotations for Beethoven Op. 79 2nd mvt. include: "ANT." above the first and second phrases; "獨立始音" (Independent starting note) under the first note of the first phrase; "首重音" (Primary accent) under the first note of the second phrase; "相依存之輕音" (Light notes dependent on each other) under the notes following the first phrase; "獨立終音" (Independent ending note) under the final note of the second phrase; "輕音" (Light note) under the first note of the third phrase; and "獨立終音" (Independent ending note) under the final note of the third phrase.

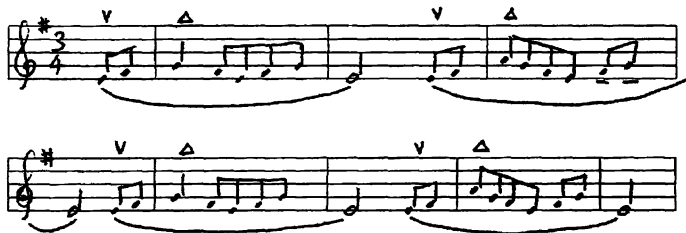
Beethoven Op. 110

Handwritten annotations for Beethoven Op. 110 include: "首重音" (Primary accent) under the first note of the first phrase; "獨立之強音" (Independent strong note) under the first note of the second phrase; "外" (Outside) under the first note of the third phrase; and "獨立之強音" (Independent strong note) under the first note of the fourth phrase.

換言之，在莫札特及貝多芬這古典時期，圓滑線之主要功能與運用，也只會為勾劃出那些依附或跟隨一首重音之音群，圓滑線中之首音即為一重音，圓滑線是為標示此重音及其跟隨而來之輕音而存在的。因而我們可說，在古典期以來，樂句本來是主要基於重音或音調之重輕關係而建立與形成的。重音為句法之考慮之核心因素，而圓滑線之寫法亦依據重音之位置而作。而重音有：獨立的句子始音與終音、倚音、突出獨立的強音，及為圓滑線之首重音（此往往為先現音所期待著）。圓滑線之首重音因而為種種重音之一種，它帶領著跟隨而來的一些輕音，而圓滑線是為包含這一

音調關係而存在的。在蕭邦及舒曼中，我們仍可看到圓滑線作為首重音之標示這一功能¹，即把一音體中之起音歸於前一音體之圓滑線內，使圓滑線起於音體之本音之重音位置上。若我們明白這點，我們便不會再因圓滑線這一劃法習慣誤把一音體之起音視為其前之音體之最後一音，而會把「起音一本音一收音」這一音體之自然邏輯視為樂句之基本結構。在後來的寫法習慣上，如格里格等，我們再也看不到這自古典期而來之圓滑線之劃法習慣。圓滑線與樂句之自然邏輯分割完全一致地配合，即一音體之起音，也包含在此音體之圓滑線內，如：

Grieg Op. 57-6 鄉愁



明白樂句之音體結構之重要性在於，因音體是樂句之自然構造，並是樂句中之最小意義單位²，故由此自然之意義與意思，我們始能真正明白一作曲家利用圓滑線標記所作之進一步意思上之詮釋與變化。透過圓滑線，作曲家以其新的意思講說，雖然文字

¹ 見上引蕭邦《夜曲》Op.9 第二首例子中第一小節之第一音、第二小節之最後一起音，及第三小節中唯一一起音處。

² 所謂最小之意義單位是說，構成音樂中意義之最小單位，不能單純是音高結構或節奏結構，而必須是包含一切因素在內之最小單位，故一單純的節奏型只是句子節奏上之最小單位，但並非其最小意義單位。一最小意義單位必然內含音高、節奏，並為重輕所結構起來的單位。是一最小的完整單位，非一抽象因素之單位。

是人人同一的、基本的，但圓滑線所重新講說的，才是講者其人之心意思，非單純文字本身之意思而已。

音體之另一重要意義在於，從音體乃基於重音而形成的最小意義單位，我們更可看到，音樂之歌詠式與器樂式這根本差異之來源。若在音體中之本音為一長時值重音，即我們所謂的感嘆音，此時成就的樂句，是歌詠性的。相反，若此本音之重音為一短時值的強音，則是器樂性格的。從這一長時值的感嘆重音，我們更見人心志於其詠嘆或讚歎時所轉化在音調中之樣貌。感嘆音是在歌詠過程中，心之感嘆之實現。而歌詠，也就是環繞著¹這內心之感嘆而有之起音與收音之承續與起伏，一種迎向之昇起及慨嘆後之平伏滿足。「詠」即此起伏而已，隨著感嘆音而作之種種迎向與平伏之起伏而已，心之迎向其讚歎及隨之而平伏安息而已，或在聽者身上，心隨著此歌詠而高而低而激動而平靜而已。歌詠之所以如說話般地有意思，除了歌詞文字之意思外，反而是由作者怎樣迎向其感嘆及怎樣平息其情感而有之心言語之意思。心怎樣迎向或塑造其感嘆，心怎樣感嘆或感嘆什麼，及心怎樣得到其平靜，如此而透過音體與音體無止之承續，完成人心之讚歎與歌詠。音樂是與內心之感嘆有著如此內在關連的。

在前面²，我們曾說到，感嘆或歌詠主要以兩種方式進行，一為對長時值之感嘆音之歌詠³，另一為在多個短時值音中經過時之詠歌。此後一種詠歌，即指在詠唱種種起音與收音這些較短時值之音調時之詠歌。它並非在一單個音中直接體現的長嘆，而是在

¹ 即朝向着及結束。

² 見前〈論感嘆及「音體」〉一節。

³ 此即為感嘆形式的本音之詠唱。

起音及收音中，心之開啟與收斂。此時心非在一單個音上延長（『永』），而是如內在於音調進程之中，無窮向前的開展，一種在所經過之音調中之全神貫注，如以詠唱之認真及文字對音調之分割，「如是個別地」詠唱每一經過之音調，是詠唱每一音調，非彈奏每一音調，因彈奏與音調之間之關係，往往是一整體的掌握，一整體的技巧實行，非一個別的詠唱。故除了在本音之詠唱外，在其他縱然是短時值的經過音¹，心仍是詠歌的。即在旋律之內，個別地自覺每一音調之獨自性地詠歌。如此心在音調之前進中而無窮開啟，非一種整體掌握的統攝。個別音之歌詠此向前的層層開展²，是心之上昇或平伏本身之運動。音調之高低及起伏，如是始是心本身之上昇與下降，是心之起與伏。此心之起伏，也就是心行之另一種「永」，心生命開展之無窮之「永」，如生生不息那樣。「歌言永」故非只是以歌聲誦唱文字，而是心感嘆及生生不息而前進之「永」，心之永恆，無論從心之心志對象言，抑從心自身生命之開展言。心之「詠」，故再非只是如節奏那樣，作為音調結合之形式因素，歌詠內在地講出每一音調，在心生命之感嘆中，及在心生命之自覺生生不息中。

一九九七年九月二十一日

¹ 起音與收音等。

² 只有在此開展中，收束才有其意義。在沒有向前心靈之開啟，收束只是表面的結束，非心靈的真正平息。

存有與仁

I

存在之道，是指人類存在真實之方向。孔子在《論語》中，首次明確指出，人類存在之道，應以仁為依歸，這是〈里仁〉篇在論述仁時之主要道理¹。

仁，即自身與他人之成人（「己立」與「立人」），及自己致力於成就「人」這樣的真實（「己達」），及協助他人於其成就「人」之真實時之種種努力（「達人」）。我們總稱這兩者為「為人之為人而致力」²。這為人之致力，既是每人自己存在最終之真實，亦是人類存在最終之真實。作為每人自己之真實，為人而致力，是無需任何外在客觀條件始可能的。孔子常說「我欲仁斯仁至矣」（〈述而〉）³。從個人言，仁實即先盡力於人困難之事，不以自己之得

¹ 有關「仁」之討論，在〈里仁〉外之其他篇中，主要環繞四個方面：仁與其他德行之關係、仁與為政之關係、仁與個人自己之關係、及仁與人外表之關係。但在〈里仁〉中，《論語》編者完整地論述了「仁」作為存在之道這一觀點。「里」字直指此方面而言。

² 以下簡稱為「為人之致力」：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（〈雍也〉）

³ 亦參考「為仁由己，而由人乎哉！」（〈顏淵〉）、「有能一日用其力於仁矣乎，我未

獲為自己作為之首先方向；及在求他人之立前，先更求自己真實作為人之立。仁因而是對他人作為人之真實時之致力，非只是一種待人之善良而已。正因仁是為人之致力，故《論語》常有「為仁」一詞。這一為人致力，若不只是從每人自己之努力言，而若是作為人類存在“整體之方向”，即人類“在其一切”活動與實踐中、其一切作為之方向，也即所謂存在之道了。仁作為存在之道，是從這裡而言的。

仁作為存在之道，有兩特點：

一、對比於西方思想中種種存在之道，仁不同的地方在於：仁所成就之真實，始終沒有遠離人性及人現實存在之範圍。仁與義雖然與利正相反，但它們都同樣沒有從人之外之真實而立，而都是人性現實中的，非超越的。這是說，它一方面單純以人及人之事為對象，而另一方面單純是人作為時之事，非思惟中真理之事。仁只是人怎樣作為之事而已，即是否以「為人而致力」作為自己作為之心志與意向而已，絲毫不涉及對物質世界或超越者之思惟與理解之真理，絲毫非作為思惟（及知識）之真理出現。這是仁與西方種種存在之道首先之差別，一者是單純依於人之真實及實踐上的，另一者依於外於人之真實，並必然涉及思惟或知識理論的（*theôria*）。西方存在之道之所以必然依賴於思辨式的思惟¹，因其所視為至真實的，非人類自己，而是在人類之上或之外之事物。若我

見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」（《里仁》）

¹ 連科學在內，從思惟而非從實証這方面言時，都其實是思辨性質的。

們在西方思想中找一對應於「仁」這一事實¹，那麼，應是「工作」(erga)這一概念，無論如赫西俄德《工作與時日》所始言的，抑如馬克思所視為人之本質的，二者都以「工作」為人類在此世存在中首要之真實。若「仁」是為他人致力，「工作」則是為自己致力，或為事物之制造與生產而致力。連神創造世界宇宙，或絕對精神之現象開展，都只是從其「工作」言，非從其仁言。

二、存在之道雖然是整體存在之事，然仍應是每人作為自己時都能單純地主動的，而不應是在每人能力之外，個人能力所不能及的。縱然是整體存在之道，仍應是每人獨立時所應能單獨致力的。亞里斯多德亦曾期盼人在存在中作為個體自己時這種獨立自主性，不過，他認為人在一般倫理生活中及因而在整體存在中是不可能具有這種獨立性的，獨立性只出現在思辨生活上。這一點，正是中西方對人之自主性與獨立性根本之差異。中國以人之獨立性及自主性在其仁之致力上，而西方只從思辨立此人之獨立性及自主性。笛卡爾之「我思」是一例，康德理性之自主性是另一例。亞里斯多德說：「我們聽說的自足性，最主要地應歸於思辨活動。智慧的人和公正的人一樣，在生活上都不能缺少必需品。但在這一切得到充分供應之後，公正的人還需一個其公正行為的承受者和協同者。節制的人和勇敢的人以及其他的人，每種人也都是這樣。只有智慧的人靠他自己就能夠進行思辨，而且越是這樣他的智慧就越高。當然，有人伴同著他活動也許更好些，不過他

¹ 非對應其真實，因西方沒有對應「仁」之真實的概念。

仍然是最為自足的。」¹從活動本身言，亞里斯多德固然是對的：思惟無需依賴他人。但從對象內容言，亞里斯多德則是錯誤的，因思惟更必須依賴其對象，「能思」(noësis)是無法擺脫「所思」(noëma)的。而相反，人在仁實踐上之獨立自主性，單純只是自己為與不為而已，是無待任何外在條件的。放大而觀，思惟之世界是人依賴於人之外之對象事物之世界，而仁，只是純然人類自身之事，無對任何其他對象事物之依賴的。人真正之自主性與獨立性²，在此。

仁這一道理，並非從利他主義或愛人³這方面言的。利他主義，在西方思想中，主要是作為倫理學中之看法被討論。而倫理學只限定在人類行為對錯之學問，其領域與範圍實非等同於存在之整體。故在倫理學之外，還有政治學、社會學、法律學、經濟學等等。這是說，倫理學大多只涉及人作為個體時之“行為問題”，而非包含人類在其一切活動中其「存在之道理」。行為之道，實非等同存在之道。假若我們如亞里斯多德那樣對一切人類活動作三分：理論的、實踐的，及創制的⁴，而實踐的包括政治、倫理、經濟等活動，創制的包括藝術的創作及工藝技術的製造，那麼，從這種種活動各有其自身目的而言，存在之道再非單純回歸於人

¹ 《尼各馬科倫理學》第十卷 第七章。

² 自主其一切活動及價值之方向，及獨立地成為一真實，非依靠他物而始有真理。

³ 「愛」是基於「親」與「屬」這兩種關係的。故只有親屬或君對其人民之間始言愛。愛非在一般人與人之間之道，仁始是。在《論語》中，「愛」字故只用在父母與子女或君、士與人民百姓之關係間，非在一般人與人關係中。因有親近與歸屬關係，故愛亦用在人對事對物之愛上。孟子的「仁民而愛物」【《孟子·盡心上》】故是在用詞上十分正確的。

⁴ 參考《形上學》第六卷 第一章。亦可參考《尼各馬科倫理學》第六卷 第四章等等。

類自身身上，而是隨著這種種不同的活動而分化。存在之道將以事物所形成之問題為本，非以人為本。德行若只是實踐活動之一，政治若是在德行外，統協一切其他活動者，政治學與成就人類德性之「倫理學」將不必然有所關係。換言之，存在之道與德行不必然有所關連。存在之道可隨著種種活動不同之目的而遠離人性之真實。類似亞里斯多德的這種分類是貫徹在整個西方歷史及思想史中的。若只有實踐的活動是歸屬於人自己之活動，那麼，德性生活將只是存在整體的一部分而已，單純心靈及個人自己之行為這方面而已。而在這之外，由於身體作為物質之存在，生產活動、經濟活動、技術知識等活動都必然獨立在德性之外，人的生活最低限度因而如中世紀那樣，分化為精神的生活及世俗的生活。從事世俗生活的人，亦由其活動而與精神之德性無關。人的存在非首先為成就人性之真實，而是，人及人性是隨著活動之不同功能而不同的。因而商人與祭司作為人是極不相同的。¹這人行為之問題，在中國，應對應禮，非仁之問題。一次，孔子回答子路問成人（即成為一個標準的人）說：「若臧武仲之知、公綽之不欲、卞莊子之勇、冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。曰：今之成人者，何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」²以禮樂作為成人之道，是從人作為個體自己之人而言的，即從其行為與態度言的，非從人對他人所致力之努力言。仁是從人在為事中所作為而言，非針對行為而言。仁非只是行為與態度之道³，而是人類存在之道，即人應以為人之真實而

¹ 當柏拉圖從國家之功能劃分人之階級時，這已是不從人作為人而觀了。

² 《論語·憲問》。

³ 故「巧言令色」這些外表行為，是「鮮矣仁」【〈學而〉、〈陽貨〉】的，或「剛毅木訥」仍是「近仁」【〈子路〉】的。

致力之道。仁是人類存在唯一之方向，無論從個人自己言，抑從人類整體言。仁故非只是倫理層面的，更是所有存在層面的。

我們知道，哲學思想主要是對存在作反省。若我們舉柏拉圖為例，柏拉圖的思想固然一方面是承繼哲學思惟所開啟出來的新方向，但另一方面，它是作為回應當時之希臘傳統對存在的看法而形成的。若從我們本身所討論的問題而言，柏拉圖在當時希臘所提出之新的存在之道，即為「城邦制度」這一種存在之道。並在此城邦制度中，以實現「正義」及建立一種「公共性」¹為存在的首要目的。若我們對比後來的亞里斯多德²，縱然亞里斯多德亦以城邦政治為主，但他並非如柏拉圖那樣，以「實現正義」及建立一種「公共性」作為存在之首要目的。相反，對他而言，因城邦政治之目的最終亦不離人的生活，因而其終極或存在之道應以「幸福」為主。柏拉圖在《理想國》中沒有以幸福作為存在最高之目的，若有，也只是從城邦整體之幸福而言，非從任何個體之幸福而言³。我們固然可以明白為何柏拉圖與亞里斯多德有如此差別。柏拉圖之思想，是以宇宙之秩序和諧及一超越的共性為最高

¹ 這一社會之「公共性」與「普遍性」，是超越在人真實之生活之上的，如同理形(eidos)超越在感性具體事物之上一樣。

² 亞里斯多德同樣亦以城邦制度作為存在之最高狀態。故在一切實踐科學中，政治學為最高的科學。「政治學讓其餘的科學為自己服務。他並且制定法律，指出什麼事應該做，什麼事不應該做。它的目的自身就包含著其他科學的目的。所以，人自身的善也就是政治科學的目的。這種善對於個人和城邦可能是同一的。然而，獲得和保持城邦的善顯然更為重要，更為完滿。（...）討論到這裡就可以知道，以最高善為對象的科學就是政治學。」《尼各馬科倫理學》第一卷 第二章。

³ 柏拉圖是清楚地自覺個體在他的國家中非必然幸福的。見《理想國》第四卷。不過，他從不肯定此世中任何幸福與快樂的。柏拉圖思想性格基本上是剛烈與超越地高尚的。

理想，因而城邦之最高善，亦應是實現一種理性超越的秩序與和諧的。而實現這種國家整體的秩序，只能以正義達成。所謂正義，並非只是在人與人間之公平平等，而更先是，不同階層的人各盡其份、實現各自之本質與本性，使城邦中各種功能都得以完美地達成。¹因而個體是不能過度地要求其自己之幸福的。相反，亞里斯多德因對人類現實沒有如柏拉圖那樣不重視，故對他而言，實現幸福才是存在之終極。²在這裡，我們可以看到，在這些西方思想源頭的思想家們，在其表面所肯定的存在形態³之一致中，縱然在如此不相同的存在之道之間⁴，存在之道都是沒有單純相關於德行及人自身而言的。存在之道大都只關連於政治，非關連於道德或倫理。我們必須問，為何是這樣？⁵我們發現，當西方以政治為存在理想實現時之道，這政治所實現的，其實都是種種與“人自身人性之美善”無關之理想事物。這理想可能如柏拉圖那樣，以成就一存在之超越性或國家這有機體組織上之完美為目的，也可

¹ 「正義」與「分工」這兩者，對柏拉圖而言，是國家之基礎與根源。而這，明顯是與事物各具其自身之本質及差異性這一種觀法有關。柏拉圖的觀法，無論是有關事物之知識，抑有關城邦之建立，都是離不開「事物各有其自身差異」這前提。事物之「相遠」，是西方思想之共同根本。而柏拉圖之正義，非以人之公平為目的，而只是為達成一宇宙式之整體完美為目的而已。

² 「那麼政治學所要達到的目的是什麼呢？行為所能達到的全部善的頂點又是甚麼呢？幾乎大多數人都會同意這是幸福；不論是一般大眾，還是個別出人頭地的人都說：善的生活、好的行為就是幸福。」《尼各馬科倫理學》第一卷 第四章。

³ 城邦與政治。

⁴ 如正義與幸福這一差別。

⁵ 孔子說：「為政以德」，又說：「書云：孝乎惟孝，友于兄弟。施於有政，是亦為政。奚其為為政？」（《為政》）等等。對孔子及古代中國言，為政不單只是以德行而為，而更是以人類德行之實現為目的。故若西方思想不以德行本身為為國之終極時，我們必須再問，為何是這樣的。我們在一般言談中，都會認為為國以德是一種當然及應然之道理。但若在西方這傳統下之政治理想其實非以德行為目的，我們是否應重新反省，在西方政治下，其存在之道之究竟？

以如亞里斯多德那樣，雖然表面上仍是以人類之幸福為主，但這時的幸福只是對人存在慾望需求的一種滿足，非先是成就人“自身”及人類“自身”之懿美。其他的目的，如在基督教傳統中對神之崇拜、對人類自由與和平之追求等等，都非直接地與人自身有關的。¹若連政治作為人類存在整體之道其所有之終極都非與人類“自身”之懿美直接有關，那麼，一切人類其他的活動，必然各以其各自之終極為終極。那麼，在哲學傳統之下，在哲學所提出的「存有」這最高真實之下，人類及其存在更是無法單純回歸於人及人性自身之真實的。

「存有」在人類存在中之意義有三²：

一、「存有」意義之第一點為，在人類世界外另建立一真實，與人類自身無關，因而首次使存在之一切努力與價值，非朝向人及其真實，而是朝向「存有」自身。連人本身、其存在及其活動都毫不例外。之所以是「存有」如此抽象不實之對象，我想，其原因正在此。若是任何與人類有關或為人類可單純直接理解之事物³，必然無法達到完全超離人類世界及理解之外之可能。「存有」之真，因而是完全對反於人類世界之真的。故從存有所開啟出來的人類文明，無論是物質科技文明，抑或以「存有」之名之真所開啟出來之種種真實，都實是遠離人類真實的。而存有之不確定性，其無特殊內容，使所有事物都可能有天代入其位置而成為駕馭人類的真實。而事物之

¹ 自由與和平只是人類存在之狀況，非人類自己本身。

² 這三點，前兩者對應前面有關仁作為存在之道之第一點，第三點則對應第二點。

³ 連天或神靈在內，都只是在人理解範圍之內的。

是否能代入存有之位置，則視乎它們建構者的力量而已。在存有這種真實之下，是無法去除力量之爭鬥的。此存有之真實。

二、「存有」使人類活動以知識認知為終極，因人類與存有唯一可能之關係，也只能是「思惟」與「思辨之對象」這一知識認知活動而已。而這一知識活動，終必然對德行行為有所否定或遠去，因知識本身非行動實踐，亦無所謂道德與否故。¹形

¹ 亞里斯多德當他視思辨活動為至高活動時，清楚地明白到，這思辨活動非人性生活而是神性的。他說：「這是一種高於人的生活，我們不是作為人而過這種生活，而是作為在我們之中的神。他和組合物的差別有多麼巨大，它的活動和其他德性的活動的差別也就有多麼巨大。如若理智對人來說是神性的，那麼合於理智的生活相對於人的生活來說就是神性的生活。（...）合於倫理德性的活動是第二位的。合乎倫理德性的活動是人的活動，公正、勇敢，以及我們在契約、協作和一切其他這類行為以及有關情感的事務中互相對待與共同遵守的德性，這一切都是屬人的德性。」（《尼各馬科倫理學》第十卷）不過，亞里斯多德在總結其《尼各馬科倫理學》時最後仍是說：「鑑於立法問題是一個被前人留下來尚沒有研究的問題，所以我們最好把它和整個城邦制度問題一并考察，以便盡可能來完成人事哲學（*heperi ta anthropina philosophia*）。（...）那麼，我們還是從頭說起吧。」（第十卷第九章）。思想對反於德行這一事實，在一千多年後之盧梭身上，有更深刻的形容：「理性產生了自尊心，思考強化了它。理性使人斂翼自保，遠離一切對他有妨礙和使他痛苦的東西。哲學使人與世隔絕，正是由於哲學，人才會在一個受難者的面前暗暗地說，你要死就死吧，反正我很安全。只有整個社會的危險，才能攪擾哲學家的清夢，把他從床上拖起。人們可以肆無忌憚地在他窗下殺害他的同類，他只把雙手掩住耳朵替自己稍微辯解一下，就可以阻止由於天性而在他內心激發起來的對被害者的同情。野蠻人絕沒有這種驚人的本領，由於缺乏智慧和理性，它總是絲毫不加思索地服從於人類的原始感情。當發生騷亂時，或當街頭發生爭吵時，賤民們蜂擁而至，明智的人們則匆匆走避；把廝打著的人勸開，阻止上流人互相傷害的正是群氓，正是市井婦女。」《論人類不平等的起源和基礎》第一部分。存有與思惟之關連，在海德格晚期的〈時間與存有〉一文中，如同在巴門尼德之詩篇那樣，清楚地被述說出來：「不顧存在者而思存有（*Sein ohne das Seiende zu denken*）的企圖是必要的。因為否則，在我看來，就不再能夠合乎本己地把今天那些圍繞著地球而存在的東西的存有帶進我們的視野，更不用說充份確定人與那種一直被叫做『存有』的東西的關係了。」「存有——一個事情，也許是思的根本事情（*die Sache des Denkens*）。」海德格晚期固然進於對「有」（*Es gibt*）之思，但無論怎樣，「思」仍是較一切為重要，連人之為人，仍是如傳統一樣，不離其思：「人就站在在場狀態之中，而這是如此的，即他對在場（*Anwesen*），有（*das Es*

上學之本性，實與此對純粹思惟之肯定有關。形上學是人類對一在人類世界外、另一被視為更真實者之“思惟”。在這裡，我們所強調的，是「思惟」一詞。這是說，天或神靈，若只是作為人類崇拜之對象，或只是單純作為在意識中之對象，而非作為“知識”對象，非以“思想”使它建立為一種“知識”之對象，天與神靈仍不會是一種存有，仍不會構成真正之形上學，因而更不會構成一種如西方那樣的存在形態。事實上，在西方早期，有關神靈之神話早已存在，但這仍不能構成形上知識，因形上知識，明顯非因神靈之超越性而形成，而是，只有當「存有」這一特殊代表真理之事物為「思想」所體會時，形上學始真正成立。我們因而不應把在所有民族、及在一般人之意識中之“神靈”，視為他們亦共同具有如西方哲學文明形態之形上基礎或其可能之原因。因這一基礎，只在對「存有」之思惟上，非在「神靈」上。¹「存

gibt), 如贈禮地接受, 並在其中關注那在議在場中 (im Anwesenlassen) 顯現的東西。假如人不是持續地那接受從「有在場狀態」(Es gibt Anwesenheit) 而來的贈禮者, 若那在贈禮中所已達到者達不到人, 那麼在這種贈禮缺失時, 存有不僅是依然遮蔽著, 也不僅是依然鎖閉著, 而是, 人仍然是被排斥在「有存有」的範圍之外。這樣, 人便不再是人了。」被排斥在存有之外之人, 這便不再是人了。西方思想對人之明白, 始終只是如此而已。

¹ 形上學或哲學, 由存有始成立, 非由於神靈。我們因而是認為, 中國(最低限度, 儒學)是沒有、及無需形上學的。一切只在人之世界內, 連天亦是。一切只在「人樣態」之限度及範圍內, 而無在人世界外另一種世界真實。周於高所繼承而來的「天」或「天命」, 除了是特別針對上位者之統治而非針對一般人民百姓之存在言, 祂更只是人民百姓自身之反映而已, 不但不對立人民, 更只是人民之代言人而已。如孟子所引《古泰誓》:「天視自我民視, 天聽自我民聽。」【請參閱王德培先生之《西周封建制考實》一書。1998年光明日報出版社。北京。】對中國而言, 存在是平凡的。平凡始是存在的真實, 非如西方那樣, 真實或真理必然是不直接地平凡的, 必然對人之限度而言, 是超越的。如此, 連科學知識仍是溢出人之外樣態的。我們常感到中國沒有科學, 這實是因為中國沒有存有所開放出來的深層真實, 沒有在人直接之物質世界外另一種物質世界。這物質之另一種世界, 這在直接之

有」提昇思惟與知識之地位，並以之主導人類存在。此存有之第二種真實。

- 三、從西方思想所發展出來之一切理論，上至哲學下至科學之種種理論，都共同有一特色或基點，即認為真理或真實存在的，都是對人有所限制的，在人之外或之上的，非來自人自身。自希臘悲劇及古文明對種種神靈之依存關係，至哲學所提出如存有、形上實體、經驗世界及歷史之必然性等真實，以至潛意識本能之決定性及人類在世存在中之 *fatum*、物質科學世界、社會、法律，以及生存之種種困境對人之不得已，都試圖或正面地、或負面地共同指出，在人類自身之外，存在著種種人類必須參與於其中之世界，種種制約人類的世界。人無論怎樣努力，都因而無法達至自身作為人時之真實，更無法獨立而自主自己之存在與真實。人只能面對一外來之真實而反應而已，這是人類唯一可能的存在方式：反應外來之真實而存在，不能單純作為人自身地存在。在這樣的前提下，理論思惟變得十分重要。因只有透過理論，我們才可見那決

物質世界背後之另一種「物質」—— *meta-physics*（在物之後），正是科學之本。科學因而從根源或形態上言，是與形上學一致的。相反，在中國中，物也只是「器」，只是相關於人類，為人類所使用，其自身並沒有指涉另一層面之物質，沒有從相關於另一層次之「物」之自身而被思考，也沒有如當今海德格那樣，相關於天地神人及世界之存有而被思考。當泰勒斯說萬物由水而成時，他實已開啟了科學對物之一種觀法。言「萬物」並非只是言水之涵蓋性及根本性，更重要的是，只有當我們把一切事物“總括起來”時，我們才能指認出“另一事物層面”之可能，即在一切眼前事物之外、在其背後之另一層面之事物。眼前事物之關連於這物自身之層面，而非關連於人，這基本上也就是形上學之觀法了。眼前之物世界因而自成一獨立世界，在人之外而有其自身之真實。知性知識真正之意思及對象在此。即對外於人世界之另一種物之真實及另一種真實之認知。西方若以知識為存在之基本形態，因而均是先對此一超越之真實作肯定，以之為其他一切事物（包括人在內）之準則的。

定著我們存在的真實，始知能怎樣反應或進一步改變。人類的力量，因而只是在與這一真實互動互決之關係下始可能。人類如是是無真正之自主性或主動性的。人類甚至無單純作為人自己時之真實與真理（道理）的。但人類之真理若非單純從人及人性自身建立及尋找，人類於價值及存在真理之努力中必然失落及盲目，外來之真無窮盡止境，無一定必然，無法使人類真實且心安。我認為，對善惡價值之自覺與努力，是人之為人最高的獨立性及真實性。人一旦能獨立地自覺並致力於善，這是其最高之存在，人作為人之最高存在，人性最真實之體現。這對善之致力，是以仁為基礎的。即以「人」而致力為基礎的。這是說，在人類存在中，「人」是存在真實之本，一切真實應環繞人而有，一切真實亦應以人之真實為依歸。在天地萬物中，人這一根本性與終極性，使人一切努力應最終建立在人身上，一切價值以人之價值為價值，一切真實以人之真實為真實。因而人之一切努力，應先在使人美善，並使人真實。而此也即仁而已。換言之，「己立立人」、「己達達人」。能致力於此，是人真實之自覺及其獨立之始。仁，無論從個人抑從人類整體言，都是人最高之真實。也是人最高之獨立性與最高之自覺。一方面人知其努力真正之目的與終極，另一方面，這樣的努力是獨立地無待的，使人能真正自立及自達的¹。人真實之自覺及獨立性，是從這而言的。一切因而只在於人自己是否想真正獨立其人自己之真實，成為

¹ 若真實是在人自己之外其他事物上，人類將永無法獨立，更無法心安地努力更真實之存在，無法自立自己「人」之真實性及自己致力成就人類其「人」之真實性時之獨立性。

一真實的人。而此，亦即自己心志之努力，是否以人及他人之真實為其努力之一切方向而已。這為人之真實之致力，亦即仁而已。「人」作為在天地中唯一之真實，是「我欲仁」¹之為最高真實之原因。因人之真實，這最真實的真實，使致力於此之一切努力，均為最真實的努力。此時之自己，是最真實的自己——最真實的「我」及最真實的「欲」²，因「仁」（我所欲之仁）是最真實的。人（自己）之真實在人自己之真實，故非遠而無法達至的。一旦「我欲仁」，仁必是「至矣」的。唯人自己是否希望自己真實而已，是否希望為他人之真實而致力而已。仁是如此地無待，人之真實亦是如此地無待的。非如存有之真實，是被給予（Es gibt）或作為事實地（factum）先在的。人之美善及真實，是無法透過其他事物之美善及真實而達至的。以人為真實抑以存有為真實，這非事實真理之問題，而是價值之問題，甚至是人類自己心是否真實之問題而已。

我們認為，西方文明及其整個存在都是基於這幾個前提而形成的。若我們暫時撇開埃及不談，西方文明是由希臘及希伯萊這兩古文明傳統形成的。希臘帶來「存有」，而希伯萊帶來超越而單一的「神」。面對著神，人只應信仰而不應思。希伯萊傳統故是反哲學及反知識的。相反，只有面對一不定對象但又是超越地真實

¹ 《論語·述而》。

² 在「我欲仁」中孔子用「欲」一字，明顯是為對比人其他一切欲望而言的。人都以為在種種欲望中始有真實的自我，以為如此之欲望之自由始是真實的獨立自主，故孔子說，在「我欲仁」中，人由其所欲（仁）始成真實的自己，而其為人之努力始是其真實之獨立自主。作為自我，人最真實的欲望，也即「我欲仁」如此之欲望而已。

的存有時，思始無窮無盡地成為人類首要及根本之事情，始無窮無盡地塑造著人之存在及命運。這希臘哲學傳統中之唯一真實——「存有」，在歷史形成過程中，是對立古希臘神話傳統的。神話傳統不只由於神靈之眾多而失去思惟真理所求之單一性，在神靈背後所反映的，正是人性種種現實中之本性及大自然之種種事物及其力量。換言之，人及其眼前直接的世界及存在。古希臘傳統在其神話世界中，基本上仍是以人倫及人性為主的。宙斯之奧林波斯神系之所以最終成為古希臘傳統唯一主導的宗教，實亦與其人倫倫理性格有關。相反，無論在希伯萊之「神」抑在希臘哲學中之「存有」，其首要事實即為轉移此以人為本之真實，使存在導向在人之外之事物——「思」之事物（存有）或反「思」而盲目意志情感時之事物（神）。「存有」之真實，因而是以「在人之外」之真實為真實者，那以「人」之真實為不真實者。「存有」必然是對反「人」之存有的，因而亦必然不見人及人性最關要之真實，即：「人及人性本然是一『德行之存有』」這一事實或真實。假若沒有此「在人之外」之存有，那麼，在人類身上唯一可能看見之真實，亦唯人及人類是否有德行努力而已。因在人身上，除德行之外，再沒有任何其他更真實之真實了。德行之努力並非單純行為之事，更非單純是道德倫理領域內之事，而是人類全部活動之事。同樣，「仁」亦非只是表面行為上之愛人，不只是善良或不相害，而是更正面的，人類在其一切活動與作為中之方法（道）與德行。仁是在一切人類活動中使其活動真實之道，因無論是那種活動，只有當它自覺為人而致力時，及以成就人性之懿美時，始是本自人自己美麗的德行努力的。¹當西方把倫理道德只限定在

¹ 「為人」之相反並非「為己」。「利他」與「利己」主義之錯誤不只在「利」一字，

個人行為或人與人之間關係中，這本身已是對「人純然只是一以德行為唯一真實」這一真實否定了。同樣，若我們以為，德行只是個人修身之事，這樣我們也把德行限定了。修身只達成個人之完美而已，非德行本來之意義，即為他人而致力這一意義。宋明儒學不明孔子之地方也正在這裡。心性之學顯明並非仁¹。而把仁視為類同形上真實之「理」與「體」²，視之為萬物生生之德性，這都是更掩蓋了仁單純之真實，即人在其一切活動中，對「為他人或為人而致力」這一德性之自覺與努力。也正是把德行只從個人行為這方面言，而非從人在其一切存在層面之真實言³，故始有

不只處處只以利觀一切行為、以利作為一切行為之依據，其更基本的錯誤，（而這正是由「利」字所引至的），是把「他」對反於「己」。「為人」之相反應是「為物」、「為富足」、「為利」、「為真理」，甚至「為國家」、「為正義」、「為自由」等等。「利己」與「利他」這一人與人之對立（自己與他人之對立），不但使人對立與分裂，甚至把本來稱為德行之「利他」視作為此人與人對立之依據，德行因而更無存在之意義，因如是在這裡（德行），兩者（利己與利他）都是人所不顯見的。「利他」因而使「仁」虛假。在仁之中，本是沒有自己與他人這一對立的，都非在個體與個體之利益間之事，而單純在自己面對自己之作為中所致力之方向，或在人類種種活動中所共同自覺致力之方向，那為人而為之方向，非為其他的，非為存有之真實的。仁是從無對立人的，無論是自己抑是他人。在仁之中，既是「己立」，亦是「立人」，既是「己達」，亦是「達人」的。仁非為任何利而為，非以利為原則或方向，故無所謂己利與他利的。仁根本非隨著利之方向而立而達的。如同知識或真理無我他一樣，仁亦是無我他的。唯為人而已，非為物，非為任何其他真實。

¹ 若把人類或人之問題試圖形上地轉化為「心體」與「性體」或人之自體之問題，這只是再一次遠去單純為人致力這仁之真實而已。人之真實，只在其為人而致力上，非在人之自體上，非在心性之學問上。

² 試圖把中國所言之德行形上化或客體化，都是當今儒學之種種錯誤。一方面不明西方形上學之真實，另一方面不明人德行之真實。

³ 因存在的一切層面都離不開人類，甚至，存在之一切可能真實都只以人之真實始為真實，故孔子說：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉！」《論語·為政》。意思是說：縱然已有拉動之力量或動力（牛馬）及所拉動之貨物或車子，若沒有使這兩者能連結在一起因而使拉動行走可能之輓與軌這兩中介，一切拉動行走都不可能。「行」雖解為行走，但也比喻一切事情之行作實現。「信」是人之真實，只有當人有所真實，始得人信任。任何虛假都是不能置信的。因而此句意思是說：人自己若無真實性，人類若無真實性，真不知他們能完成或成就什麼！縱然已有一切所需

道德“規範”或“禮教”傳統這對德行負面之看法，即視德行單純為對行為之一種約束與限制，非視之為整體存在本來之道、存在得以真實之道、或人自身實現其作為人之真實時之道、或單純是人本身之真實...，非其約束與限制，非對反其本性狀態。無論仁抑德行，都非只是存有之一面或整體中之一部份，仁及德行即此存有之道之全部，及其唯一真實。在此之外，無一意義之真實是真實的。我們甚至可對反西方傳統而說，存有非在人之外、非在人之上，而是：若人類再不虛妄地在自身之上虛構一存有之真實，那時，人將會發現，人即全部存有，人即存有在其真實中。存有與人始是同一的.....。

讓我們重新閱讀。¹

要的工具與力量，但若人或人類自己不真實，還有什麼更真實的能成就出來呢！在此世間中，人及人類是唯一實現真實之中介。人類因而不只是存在其最終真實性及終極，他亦同時是一切真實性（真實事物與作為）其實現之本與根源。他關係著一切，以其存在、其心志、其作為，或使一切為真，或使一切為虛妄。他既如親軛那樣駕馭在事物之上，亦如親軛一樣，傳達天地之一切力量使萬物運行。【請參閱我們有關〈為政〉篇之註解。】故人之德行及人之仁，因而不只是作為個人之德性行為及外表，而是作為萬物其是否真實時之存在之道。人為他人致力這一真實，故非只是個人自己之真，而是人類整體存在之真。存在之真及存在之道在仁而已；而人自己之真，亦在其仁而已。「人類」之「真實」（「人之實」），簡言之，亦在其德行而已。

¹ 以下為《論語·里仁》①至⑦句之解譯。其原文為：

- ① 「子曰：里仁為美。擇不處仁，焉得知。」
- ② 「子曰：不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」
- ③ 「子曰：唯仁者，能好人，能惡人。」
- ④ 「子曰：苟志於仁矣，無惡也。」
- ⑤ 「子曰：富與貴，是人之所欲也。不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也。不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」
- ⑥ 「子曰：我未見好仁者、惡不仁者。好仁者，無以尚之。惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」
- ⑦ 「子曰：人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

II

在人相互為對方致力的鄰里之間¹，這不是人類存在最美麗的景象嗎？這不是人最美麗而真實的時候嗎？美不就只是如此嗎？

人類若不選擇這樣的存在方式，不以「為他人致力」為存在之真實，以為還有更高遠之所及，以為在此簡單之「為人致力」之外還有其他更真實的世界，這樣是人類的智慧嗎？

若不真實地自覺為人致力的人，外來的任何約束與限制能使人安於存在嗎？外來的任何悅樂與滿足，能長遠地使人滿足嗎？人能安於任何外來之真實或存在真實嗎？而人自身之「好與壞」，是由於其物質存在境況而致的嗎？抑只是由於人自己而已？人真實的滿足，不只應是在見自己為人致力之真實始然後有所安嗎？人還有其他心安之可能嗎？人的智慧不只是為更能幫助、及為成就這為人之努力而存在嗎？這不才是智慧之用途嗎？若人不安於人自身之存在境況，這不就是人及人類不仁真正之原因嗎？

人若能致力於為他人而努力，縱然對人有所好惡，但這不才是真實而無傷害的嗎？人類的好惡不才是不主觀而真實的？相反，不致力於為人之其他一切愛惡，無論其所好者多麼崇高真實，不其實只會造成對人類更不真實的厭惡嗎？因而仁者之好惡不才

¹ 「里」非天下之大，亦非個人之小。「里」是人與人接近相鄰的，非相互對立的，非相互超越的，非遠至無可近的。「里」即在此人存在之漸近中，人存在中親近之此在。

是人類唯一真實的好惡嗎？由為人之心而始明白其所應好者及其所應惡者是什麼？及明白其所應好於人者及其所應惡於人者是什麼？

人類之善惡好壞，難道只是道德規範或法律制度之事，而不更真實地，先只是人是否有自覺為人之善而志向而已？人若曾志向為人而努力，他還會為惡嗎？德行不應就是這為人致力時之切實嗎？是還會只是個人外表之行為修養或人類對其他真理之致力嗎？

存在之富與貴，是人類都希望求得的；存在之貧與賤，是人人都厭惡而逃避的。但人類若非以求為他人致力之方向，縱然能有所富貴，都是不應為的；縱然有所貧賤，都是不應避免的。一個真實的人，其一切作為，都心只在為人而致力而已。故縱然有所成就，若此成就與為人致力無關，真實的人都不會喜愛這樣的成就的。真實的人更不會在任何時刻對人有所傷害，不會違悖為人致力這一種努力。無論是自己順境之時，抑逆境之時。為人致力的人，是安於這樣生命的。

在我們今日，我已不見人類對仁者之喜愛、不見人對不仁者之厭惡了。我們今日的喜愛與厭惡，都不是對「為人而致力」的向往。人類能喜愛為人致力的人，這是沒有更好的了。而人若能對不為人致力之人有所不喜愛，從為人致力這方面言，最低限度，他不會讓這些不為人致力的人對自己有所影響，不會為了這些人而有妨礙自己真正之努力。而人自己，若有這為人致力的一天，是沒有人會有所不能成就的，為人致力是無所謂能力之高低的。

人類確實是有似不能為人致力之事實，但我是未見這不能為人致力是由於能力不足的。人類不為人致力而存在，這確實是我們今日所見到的，並非人類不能，沒有以此而存在而已。

人類之過失錯誤，亦只由於各自有其自己之喜愛，各自有其所以為更真實的，並由這樣的喜愛與真實，在人類之間分裂並有所對立（黨）。既以為自己對人（某些人）仍有所愛及有所致力，又以為自己之愛與所致力的是真實的，因而更造成人與人之間因這樣的愛與真實更大的互相傷害而已。若非由於這些所以為之真實，若非由於自以為為人，人是不應不見真實的為人而致力的，人是不應不見「人」這唯一真實的，人是不應會由於所以為之真實及所以為之為人而傷害人的。人類之過失，人類之所以對人類造成真實的傷害，都各由於人集結時（黨）力量之強大而已。看見這些錯誤，我們應將明白，縱然在無一定理念真實或存在事實關係中的人對人人性之互助與致力，在人類這「里」之平淡存在之真實中，那無強烈的愛惡或更高之真實中，「人為人類致力」——仁，這人之美麗與真實，是多麼美麗、多麼真實的！

公元二千年十二月三十日

懿美與美

前言

- 一、美學存有論
- 二、藝術之形上性
- 三、表象之存有意義
- 四、從希臘悲劇探討藝術之形上性
- 五、藝術與存有
- 六、從存有之美過轉至人之懿美
- 七、藝術、表象與人
- 八、西方中人之形上性
- 九、人之懿美
 - (一) 人性懿美之本——「仁」
 - (二) 人作為個體自己時之懿美
 - (三) 人性懿美之彰現

前言

人們通常在探討美之問題時，都共同有一假設，即人類歷史中之藝術創造，無論對其評價怎樣，人們都共同默認其價值，並以由藝術作品所體現之美，在自然美之外，為美最基本之形態。幾乎好像，藝術美是美最高之體現，甚或，藝術美是美唯一之真實。我認為，我們應重新反省，藝術在人類存在中，其事實真實究竟是怎樣的，並且美是否應往藝術之方向實現，抑美在人類存在中是有其另一更根本之意義與真實，而這正與藝術美是相反的。在這篇文章中，「美」一詞除廣義地泛指一切美之外，主要是代表藝術美及物性美，而「懿美」一詞，則代表人及人性之美，及由此而來之「文」之美。我們認為，此後者才是美最真實之形態，亦是美在人類存在中本來真實之意義。前者非是。

一、美學存有論

我們對美之探索，是從美在人類存在中之價值與意義而言的。若從人類存在言，「真」有兩種意義：或從價值上而言的真，或從事實上而言的真。從價值上而言的真，是期盼事物存在之更美更善者；而從事實而言的真，則只是強調事實之現實性及可行性，但非從其使人類更美更善之意義而言的。若從這後一種觀點觀美，此時美也只是在感性中之一種取悅而已，其本身是與真實性再無關係的，只一種快感而已，與生命及感動均無關。如此之美，是由真與美分離後而產生的，是在真單純被知性所攝後，貶義之感性之美。此時美往往亦色而已，只是感官之愉悅而已，非

一種存在價值與真實。故美若有其作為真實時之意義，必是與人類對其存在有更高向往而言的，非只是現實之事。任何只見現實之心，都與美學無關，亦與人心之真實無關。¹美學必是基於此前提而言，故往往亦為一種美學存有論。即從人類存有與存在，思美之真實與意義。而從這一方思考美之問題，在人類歷史中，主要有兩種方向，以物之美為存在之美，及以人之美為美之終極，前者為西方文明所體現，後者即為古代中國所志向者。此美與懿美真實之差異，即為本文之目的。²

二、藝術之形上性

我們先從藝術之源頭說起。

我們都知道，藝術與美從沒有必然關係。反而，藝術往往是醜陋的，最低限度，藝術是以其表象之非日常性、不可思議性為本。藝術形象必然帶有震撼力，亦因而非單純以美為本³。而我們稱藝術為美，只是由於其為表象之事，為觀賞之對象，而非由於其美。藝術之源頭正與此有關。若我們從最源頭處說起，藝術最

¹ 現實之真，是單純知性的。而具有價值向往之真，往往亦同是從感性與感受而言的真。因對人類而言，人性應先是從感受性而言的，非從知性能力而言。

² 以物性美而言之美學，並非單純只是物質之創造，它同樣有其在人心中之對應。如蕭邦孤寂之心之美，或貝多芬內心力量之美。但從這意義而言之人之美，非從人性與人倫存在而言的，亦非從人作為主體人格而言。因心雖是人之心，但作為對外在事物與存在之反映，心非必然直就是人自己之人格努力，故仍非人自身或人性之美，而只能是存在之美。力量之美如是，孤寂之美亦如是。均存在之美而已，非人之美。相反，在意境之景物中，雖同樣是由物而來，但所體現的，是人性與人格之美，如田園之淳樸，或如山水之高逸，均人之美而非物之美。

³ 若藝術確實以美為目的，此時之美，仍首先是一種具有震撼力之美。藝術之美，仍是從震撼力而言的，非從美而言。

初也只是人類創制活動之一種。而人類之制造，都是從生活工具及生活必需而有。一切物之制造，都與器或生活物品有關。正因為如此，物品之美感很自然地首先是從其使用性而來，即越有使用上之善，其物品越美。而使用因越簡單淳樸，越是有助於使用之單一與方便，並越單純地突起使用原初之心意本身，故從這點而言，簡樸是物品最原始之美，亦正在這裡，一切裝飾之美之意圖，是與此原始之美背道而馳的。¹若藝術最初之出現，是作為事物之模擬而發生，因而作為事物或被制作之物品，是與物品使用性這本質無關，而開啟了物品之表象意義，或單純於物品中表象之層面，若藝術正是源於此事物之表象性，即其形象性、偶像性、摹倣性²，我們必須問，為什麼？為什麼在人類原始時期起，除創制使用物品外，亦同時創制此單純表象性而非實用性之物品？為何人類自原始時期始，便為表象而表象，而非單純為事物之實用性而創制？若實用性與表象性為物品對立之兩面，人類在其原始時代起，為什麼不只是單純現實實用的？物品這兩面，已原始地標示了人類存在之兩面，其現實或形下存在，及其存在之形上性這另一面。因而原始地，藝術是與此表象之形上性本源地關連在一起的。我們甚至可說，人類之形上性，本質地及本源地，是以藝術之方式呈現的，亦是藝術之全部問題。人類形上性轉移於現實世界，相對於現實世界而言形上，始於哲學。故如在柏拉圖中，哲學本質上是與藝術對立的。而這一對立，並非現實世界與形上世界之對立，而是一種形上世界與另一種形上世界之對立，哲學

¹ 美故先是人之心意。物品之簡樸，反映人心意之簡樸時之美，故美。從這點言，人刻意為美之意圖，反而顯得不美。藝術作為對美或外表刻意之追求，故有點矛盾。藝術避開美，可能與此有關。

² 柏拉圖之摹倣論，非對藝術任意的一種主張，而正是針對藝術這一原始事實而發的。

之形上與藝術之形上之對立。而藝術與哲學形上之對立，直是表象與反表象之間之問題，表象之形上性與超表象之形上性之對立問題。我們因而明白，哲學之形上，正是相反於由藝術所揭示之形上性而產生的。而藝術之形上性，直是從表象而立。這一點，直至尼采才為人所明白。

三、表象之存有意義

在人類最初期時，形象之誕生，是為在此世事物中，體現那不可見之神聖者，是不可見之神聖性之體現。¹此時之神聖者，正是相反於現實與世俗性而言的，故亦是相反於哲學世界中之神聖性（形上性）的，因哲學之形上性，其本性仍始終是現實的，物的。也因為這緣故，在哲學世界裡形上事物之超越性，往往只是「超驗」而已²，非絕對地超越或超絕的。固然，在人類初期，偶像這一種表象物，可能單純是宗教性的，即對不可見之鬼神力量及逝去之死者其在此世之重現。這一重現，大概仍是人類試圖對這超越世界之事物之一種控制方式。透過一象徵性或相似性之表象，人得以對此不可見世界之事物有所掌控，亦借助這隱蔽力量，或塑造其自身之世俗與政治權力，或最低限度，虛擬生命及死者之延續。偶像之具體性，故不只是對不可見者之顯現而已，更是

¹ 在這裡，我們是從西方之角度言。在中國，從象形文字中【象形文字主要由兩因素構成：形與聲。形是文字之外在因素，而聲是文字之內在因素，分別對應視覺與聽覺。文字之衍生，故是由此外在內在因素構成的。】，可見中國人視形象只為人對物之形象化，只是人表象事物時之方法【文字】，非由形象指涉一不可見之神聖者。西方文字非象形性，可能與他們對形象之神聖性有關。形象本身即為真實物之代表，故不能作為文字工具。

² 即與此世仍是內在地相關連的。

對此不可見者之私有化，即進一步隱藏化。象徵物使公開性與隱蔽性更突顯¹，而這是一般事物所沒有的²。公開性、顯現性與隱蔽性，這也就是表象原始之意義了。而存在與不存在，這哲學原始之問題，實相應地源於此並從此而言的。若宗教中之表象，或為世俗力量之體現，或為生命力之延續，³那麼，藝術與哲學，即是人類此兩種力量之更高形態：哲學強調不可表象者之真實，並由此真實形構種種世俗之存在力量⁴，而藝術則從表象本身，體現存在之生命力量。一者以真實及神聖者在不可見者身上，而另一者以真實及神聖性在可見者上。藝術，故亦即種種可見性或表象性之神聖性而已。哲學世界否定生命與眼前表象，而藝術肯定生命與此眼前表象世界。兩者之本性，仍是不離其對象之神聖性的。此藝術在西方中之本性。藝術亦存有之生命力及表象之神聖與神奇（thauma）而已，一種在世之奇跡（thaumasia）而已。如此，我們才明白，為何縱然只是表象而非實用物，藝術在人類存在中仍具有如此地位，而表象之真正意義，亦必須從此而明。希臘之所以為西方藝術之源，正在於希臘人天性對形象有特殊之熱愛。希臘人從種種形體中，見生命之神聖性，亦從種種形象中，立存在之生命力。生命之力量，亦在此形象表象而已。⁵從藝術世界中，所見者故亦為生命之力量而已。此藝術之本。但是，生命力雖然是生存最高之力量，然作為一種生物力，始終仍只是關連於物而

¹ 因由不可見者之偶像化，人們可具體地公開或隱藏這本不為人所能控制之超越者。偶像使公開性與隱蔽性此世化，人間化。

² 一般物品只是有用無用、貴與賤、雅與俗，但非隱與顯。

³ 前者為個人在世界及他人中之生存力量，而後者為人自己個體內在生命之生存力量。

⁴ 連知識亦只是一種存在力量而已。並是從不可見者而來的力量。

⁵ 尼采說：「詩人之為詩人，就在於他看到自己被形象圍繞著，它們在他面前生活和行動，他洞察它們的至深本質，這是再確實不過的了。」尼采《悲劇的誕生》第八節。

言的。如同生物之生命是從其周遭之物資而來，事物之表象層面，雖非現實生存之物資，但作為另一種物資¹，仍同樣地只是關涉於物對象而言的。人類必須有此生命喜悅，這固然是人類存在之最高事實，但如此生命之喜悅從事物之表象而非從人倫或從人而得，如此之生命喜悅，仍非極致地真實。人從人而得之喜悅，人從人而見之存在生命，這才是人類更高之真實，更大之喜悅。從物而來之生命喜悅，作為生命喜悅固然是人類存在更高之真實²，但從物之表象而得此，這仍非對人作為人言本然真實的。藝術之美，終究地言，不及人之美美。在藝術之美之上，是仍有人自身之懿美的。

四、從希臘悲劇探討藝術之形上性

西方藝術源於希臘對形象之熱愛，而希臘藝術則是源於悲劇精神，或最低限度，是以悲劇為其表象內容³及於悲劇中凝聚了其全部本質。從柏拉圖對神話及悲劇詩之攻擊，及從西方第一本正面對藝術肯定之作品——亞里斯多德之《詩學》以悲劇之表象（*mimēsis*）代表一切藝術之表象，我們都可看到，悲劇在希臘藝術中對希臘人而言，是多麼地根本。正如尼采所發現，這作為藝術精神之本之悲劇，實是由兩方面所構成：一為使藝術以藝術形

¹ 即對生命力而言的物資。

² 即相對於單純的存活而言。

³ 希臘藝術或以悲劇為內容，或以神話為內容，但連希臘神話在內，實往往仍是悲劇性的。神話與悲劇，一是神格化的人，另一是人格性的人，都以存在之爭鬥與悲劇為內容。從神話與悲劇，我們仍可體會，人及人之問題，仍始終是藝術最原初之對象內容。種種形象，仍先是環繞人及人之世界而誕生的。

式出現之表象性或形象性¹，另一則為使藝術之所以發生之根本原因，即人類存在之痛苦與恐懼²。藝術源於人類存在之恐懼，而其形式則以表象為本。美因而是由人類試圖擺脫其存在恐懼而誕生的。而愉悅與美因而亦必然是關連著的：優美使人再見不到恐懼，而崇高（壯美）使人超越恐懼。若千篇一律³本身是一種死亡現象，並因而帶有恐懼感，那麼，美帶來生命，無論使人遠去恐懼，抑從其創新性使人感到存在之生命感。但悲劇不單只從形式及從內容上為西方藝術之源，它更在一最根本問題上，冠於一切其他藝術形態，即人之問題。悲劇表象的，正是人之美之問題，「人（其最美時）是什麼」這一問題。不過，如我們已指出，形象是原始地與神性關連在一起的⁴，因而悲劇有關人之問題之立場，與西方對存在之立場——即神性為存在之最高形態與真實這一種存有觀，是一致的。悲劇表象在人中之神——悲劇英雄。英雄是在種人之痛苦中，所見之「神性」。作為形象，是日神的，但作為神性，是酒神的。悲劇英雄，因而是體現酒神之種種形象者⁵。尼采

¹ 在悲劇中即為舞台上演及英雄等等形象。藝術中之構成素幾近全都是表象之因素。

² 尼采把藝術這兩方面歸結為日神與酒神精神，因而把藝術以表象及形象之方式呈現這一事實歸結為人類一種原始及自然的本能。如此而人類面對其存在恐懼，也只有以藝術一形式解決，而這又是唯一自然及必然如此的。但人類存在問題是否能透過表象解決，這是必須討論的。是藝術與存在困境偶然結合而產生藝術解決存在困境之問題，抑藝術確實是唯一本性地具有解決存在困境之問題，這是鮮為人所反省的。同樣，美學與美是本質上與藝術表象相關，抑只是偶然地關連起，這也是研究美學時從不反省的。

³ 佛洛伊德之「重複性衝動」乃死亡本能之一基本現象。

⁴ 神性與表象是本質地同一個問題，這是值得深思的。

⁵ 「希臘悲劇在其最古老的型態中僅僅以酒神的受苦為題材，而長時期內唯一登場的舞台主角就是酒神。但是，可以以同樣的把握斷言，在歐里彼得斯之前，酒神一直是悲劇主角，相反，希臘舞台上一切著名角色如普羅米修斯、伊底帕斯等等，都只是這位最初主角酒神的面具。（...）一個真實的酒神顯現為多種型態，化妝為好像陷入個別意志羅網的戰鬥英雄。現在，這位出場的神靈像犯著錯誤、掙扎著、

發現，悲劇在其最初期，只是悲劇歌隊之事，仍未有悲劇英雄之形象。但正在這歌隊中，所表象的，是希臘人心中人之本真形象，而這時之人，正是酒神氣質及酒神精神的。¹若無論是歌隊抑是英雄，酒神或酒神氣質始終對希臘人來說是人之本真真實，那麼，這真實是怎樣的？我們可簡單地說，對希臘人來說，人應是在文明外、在文明之前，生命自然力量之一種存有，在其神聖之極致中，如酒神或悲劇英雄那樣，縱然在生命極度痛苦的真實中，仍無比樂天及積極，無時不對生命及生存有所肯定。之所以能如此，因對酒神精神之人而言，存在的痛苦是形上的，快樂亦是形上的。在悲劇英雄中，一切人類之痛苦，非人類自己因墮落而致，而是由神所降。因而如此之痛苦，仍是偉大的，非人類低俗的。相反，在文明人中，無論痛苦抑是快樂，其本性都是世俗的，故無論快樂抑痛苦，都是難以忍受的。存在之問題並非在痛苦與快樂之間，而是在神聖與世俗之間。世俗性使存在無意義，使存在虛無。而人自身之真實，因而也只在以其本性為神聖的，抑只為世俗性的。兩者之差異，大概就只在其存在力量而已，因神靈之所以為神靈，在西方中，亦不外力量與力量感而已。我們因而可明白，反對希臘悲劇之柏拉圖，於其理想國之形構中，其心目中之理想國與理想人，也正是世俗之人性與存在而已。一旦依賴法律規範與知識

受著苦的個人那樣說話行事。」尼采《悲劇的誕生》第十節。

¹ 我們必須重讀尼采這一描述。「希臘人在薩提兒身上所看到的，是知識尚未制作、文化之門尚未開啟的自然。因此，對希臘人來說，薩提兒與猿人不可相提並論。恰好相反，它是人的本真形像，人的最高最強衝動的表達，是因為靠近神靈而與高采烈的醉心者，是與神靈共患難的難友，是宣告自然至深胸懷中的智慧的先知，是自然界中性的萬能力量的象徵。希臘人對這種力量每每心懷敬畏，驚詫注目。薩提兒是某種崇高神聖的東西。（...）這裡，人的本真形象洗去了文明的鉛華。這裡，顯現了真實的人，長鬍子薩提兒，正向著他的神靈歡呼。（...）我們可以把原始悲劇的早期歌隊稱作酒神氣質的人的自我反映。」尼采《悲劇的誕生》第八節。

規範而活，人也只能是世俗的，再沒有任何意義之獨立性，亦再無任何真實之獨立力量。如同尼采對埃斯庫羅斯之普羅米修斯之形容那樣：「這位泰坦藝術家懷有一種堅定的信念，相信自己能夠創造人，至少能夠毀滅奧林匹斯眾神。這要靠他的高度智慧來辦到，為此他不得不永遠受苦來贖罪。為了偉大天才的這個氣壯山河的『能夠』，完全值得付出永遠受苦的代價，藝術家的崇高自豪——這便是埃斯庫羅斯劇詩的內涵和靈魂。（...）人要自由地支配火，而不只是依靠天空的贈禮例如燃燒的閃電和灼熱的日照取火，這在那些沉靜的原始人看來不啻是一種褻瀆，是對神聖自然的掠奪。」¹人之世俗性，正在其存在之依賴性上。尼采之所以對力量有所肯定，因唯於此，人才是神聖的。我們因而也明白，當柏拉圖對希臘神話及神話詩有所批評時，這正在於其對神之形象，在柏拉圖眼中，是與神之本質違悖的。而神之本質，「神不肯定是實在善的嗎？（...）關於諸神的法律，故事要在這個標準下說，詩要在這個標準下寫——神是善的原因，而不是一切事物之因。（...）神和人都盡善盡美，永遠停留在自己單一的既定形式之中。」²神話與神靈必須受國家法律所限制，並必須永留在自身之形式之中。神與人對國家必須之依賴，這是另一種存在之始——人與神世俗存在之始。而國家，亦存在上世俗性之本或世俗性普遍化之機制而已。尼采所指的文明，亦如此一種既無獨立力量，亦純然在制定中之存在而已。人之世俗性，正是在其心志及心向往之價值與真實上、在人性及其存在關要之時刻，單純依賴人為制定的共同規範、形態與形式。並非人類不能有所共同，而是，

¹ 尼采《悲劇的誕生》第九節。

² 柏拉圖《理想國》第二卷。

這人類之共同處若非來自其自然本性本身，而是來源於人為地制定的事物¹，這樣的依賴，更使人失去人自身獨立自覺及獨立明白時之真實。而人之自覺性，始是其真正價值。言世俗心態之偽，實言此人性自覺之放棄而已，人不再為自身之真實而反省而已。藝術對反世俗時之形上性，其對創造之渴求，原因正在此。若哲學觀下之世界乃一世俗世界，若後來之悲劇舞台及戲劇只是世俗現實世界之反映²，那麼，哲學對藝術之反省與解釋，簡言之，美學，正也是對此形上真實之抹殺過程。甚至，藝術之歷史，多少會隨著這方向而有所變化。若我們看看亞里斯多德之《詩學》，亞里斯多德對悲劇中之英雄，再非從人之本真形象言，而只是從相對於現實時之好人與較差之人言：「既然摹倣者表現的是行動中的人，而這些人必然不是好人，便是卑俗低劣者（性格幾乎脫不出這些特性，人的性格因善與惡相區別），他們描述的人物就要麼比我們好，要麼比我們差，要麼是等同於我們這樣的人。（…）此外，悲劇和喜劇的不同也見之於這一點上：喜劇傾向於表現比今天的人差的人，悲劇則傾向於表現比今天的人好的人。」³日常人

¹ 如法律與制度。

² 寫實主義之問題非在寫實本身上，而是在其所寫之「實」究竟是什麼。我們明顯不能以為，現實世界是自然地世俗的，以為世俗世界是唯一的世界。表面的現實，並非必然是真實本身。

³ 《詩學》第 2 章。同樣參考第 13 章：「首先，悲劇不應表現好人由順達之境轉入敗逆之境，因為這既不能引發恐懼，亦不能引發憐憫，倒是會使人產生反感。其次，不應表現壞人由敗逆之境轉入順達之境，因為這與悲劇精神背道而馳，在哪一點上都不符合悲劇的要求——既不能引起同情，也不能引發憐憫或恐懼。再者，不應表現極惡的人由順達之境轉入敗逆之境。此種安排可能會引起同情，卻不能引發憐憫或恐懼，因為憐憫的對象是遭受了不該遭受之不幸的人，而恐懼的產生是因為遭受不幸者是和我們一樣的人。所以，此種構合不會引發憐憫或恐懼。介於上述兩種人之間還有另一種人，這些人不具十分的美德，也不是十分的公正，他們之所以遭受不幸，不是因為本身的罪惡或邪惡，而是因為犯了某種錯誤。這

之世俗性，於此已是人性本身唯一自然之樣貌。而詩之為詩，非再在人自身之形象上，而只在故事情節（*mythos*）而已。柏拉圖反對悲劇中人性之神性性，因在他心中，人也只是社會性或國家性的；而亞里斯多德則肯定悲劇，因對他而言，連悲劇英雄也只是日常中之人物而已。在亞里斯多德中，藝術之所以能被正面肯定，正因其再無任何神聖性。這一種觀法，為《詩學》所首創。《詩學》對藝術觀法之世俗化，總括地言，有以下幾點：

1. 即我們上述的視人性只為世俗之日常人性。
2. 悲劇表象行動、情節、故事¹，而非人之性格與生命。作為表象，悲劇本來是以此舞台之表象為本體，特別是以歌隊為本，非如亞里斯多德所以為，以情節為本體（*ousia*）。
3. 藝術再非是生命之形上活動，而只是一種作品制作。「詩學」（*poiësis*）一詞也本只是「制作」之意思。故《詩學》一書

些人聲名顯赫，生活順達，如俄底浦斯、蘇厄斯忒斯和其他有類似家族背景的著名人物。」但事實上，對亞里斯多德而言，悲劇並非以人為主，而是以故事情節為主。而人更非從其人格言，只從其作為行動言：「事件的組合是成份中最重要的，因為悲劇摹倣的不是人，而是行動和生活（人的幸福與不幸均體現在行動之中；生活的目的是某種行動，而不是品質；人的性格決定他們的品質，但他們的幸福與否卻取決於自己的行動。）所以，人物不是為了表現性格才行動，而是為了行動才需要性格的配合。（…）此外，沒有行動即沒有悲劇，但沒有性格，悲劇卻可能依然成立。」《詩學》第 6 章。我們在這裡暫不討論亞氏之《詩學》，但這《詩學》確實決定了以後從哲學觀點對藝術及美學之一切觀法。其要不外否定藝術及美學之形上性，而以種種快感及世俗欲望作為其唯一根基。換言之，否定人自身之形上性及神性問題，代之以世俗活動中之一而已。

¹ 有關這一點，我們必須說，人對陌生人、對人性之了解，除了透過小說故事前因後果的敘述外，好像再沒有其他方法了。在平日中，人是無法透視他人及人性的。文學與小說等之意義因而在此：對人性之理解。但這種理解，最終目的並非以明白人心為目的，而多只為明白所謂的人性內裡事實，只為明白誰是誰非，只為完成一故事圖象，滿足好奇心，非對人真正之聆聽。亞里斯多德以為悲劇之情節為其本質，正反映了這一點。

實為對悲劇制作之描述，從其原素及技巧方法，因而開啟了藝術與技藝之內在必然關係。¹

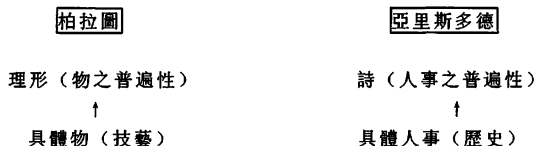
4. 藝術之目的或功效（*ergon*）只是對現實中恐懼情感之淨化，只是一種快感之事，非人類在現實外，從存在之更高真實而來之形上喜悅。²
5. 藝術之情懷只是日常幸與不幸所生之情懷而已。連悲劇逆轉結構之快感與痛苦，也只是由此幸與不幸所生之恐懼與憐憫而已。
6. 最後，詩之所以為真理，是在其對歷史中具體人事所描述之普遍真實，是相對於人在世中之事情而言，非人類自身或其存在更高之形上真實。³

以上幾點，實已把藝術之對象、內容與形式、本質、目的、情懷、意義定型了。藝術一旦被視為只是（對現世之）表象，其一切只盡於此而已。因在哲學所期盼之形上世界下，現世中之一切，也只能具有現實世俗之價值而已。

¹ 事實上，自柏拉圖始，把藝術視為摹倣，這已只從技藝觀藝術了。不過，把一切人類活動只視為技術，這是柏拉圖之世界觀，視一切均只為物而已。工匠是理想國之英雄，亦是後來製造宇宙之唯一神靈——工匠神（*démiurge*），見 *Timaeus* 一書。

² 酒神之喜悅，正是對立在國家社會中個體化了的、人與人分離的現實存在。酒神之喜悅，因而是對反世俗生活中之幸福而言的。

³ 對柏拉圖及亞里斯多德之真理，我們可圖表如下：



五、藝術與存有

那麼，若在哲學世界之後，由對物性之肯定而來之存有一旦成為存在之至高真實時，藝術及美學在歷史中將有怎樣的一種改變？若我們先返回柏拉圖及亞里斯多德的立場而言，他們固然首創把藝術只視為一種技藝制作，一種摹倣之兒戲或一種具有特定功效之制作，但如對柏拉圖而言，假若藝術真有其真實性與價值，這也只能以「存有」之真實為內容或對象，換言之，在存在中至美的，是理形而非任何感官事物¹，而藝術也只是在此感官表象世界中，作為理形真理之具體體現而已。自柏拉圖把美與藝術轉向理形或「意念」(ideas)之後，藝術落為只是對事物之表象，一種以「物」為對象之藝術，而非以「存在」或人自身之美與真實為對象。而且，作為理形，藝術所追求之對象，變為一種「理想」的事物，事物在其至理想之狀態，換言之，「完美」性是表象之唯一價值所在，以其只為一表象故。藝術失去作為使現存事物呈露出種種生命力及存在之正面性這一意義，更失去以人本身之真實性為目的。藝術中之「完美」真實，雖似仍是一種真實，但再非是存在上的。而自希臘始，藝術雖仍為對真理之一種體現或表象，然都再無法擺脫「存有」這一種真理模式。而所謂存有之真，是指存在「事實之真」²，非存在生生「生命」之真。真因而本身改變了，不再是人與存在之真實，而是意念的、物性本質的

¹ 見《理想國》第5卷及《會飲篇》。

² 存在或世界構成之真，其「是怎樣」之真，非其「應怎樣」或生生喜悅之真。簡言之，是「真」而非是「喜悅」。此存在「知性之真」與「感性之真」之差異。

(eidétique)，或只是其反面，現世事實之真實之描繪（寫實），但都非引領人看見及對存在之真實有所肯定與喜悅，非再是對存在可有之美與善之「實現」，而只是對存在事實真實（存有）之一種「觀」¹。藝術只一種「觀」之事而已，如知識之「觀」一樣，因自哲學世界始，真理只能透過「觀」而有，非從實現、體現而是。我們知道，一旦至真實者乃理形或意念，藝術與人之存有關係只落為人心靈中意念與作品之間之關係。意念或美學意念²因而支配著藝術，並成為其真實。而藝術之意念創造，雖從單個作品言似是純然之創造，然始終只是存有之反映而已。

如文藝復興之繪畫，在遠去中世紀只以心靈之內在性為真實時³，與其時代之存有觀一致地，以空間之外在性為真實。一方面這是回歸希臘哲學中物世界之地位，而另一方面亦是配合其時物理學（自然科學）之物之真理觀。透視法之出現，正為表象人心靈非內在自身的，非割離於自然界外之純然精神性，而是滲透於空間內而與空間一體相連的。透視法之存有意涵有下列幾點：

1. 空間性乃事物之本質特性，亦結構著世界之存有。
2. 透視之穿透性，把空間提昇為在物質之上，而物質無法阻隔

¹ 近代之藝術存有論，故以藝術作品為時代之存有觀法之體現，如：“La peinture peint les conditions de la visibilité selon leur modalité historique (…). L'espace du tableau est avant tout un espace de la manifestation et non un espace de la représentation. L'espace pictural est la mise-en-oeuvre de l'exercice du regard, selon ses modalités historiques.” Eliane Escoubas, *L'espace pictural* (Encre Marine, La Versanne, 1995) p.15

² 康德稱美學意念為作品之靈魂。見《判斷力批判》§ 49。

³ 中世紀只以內心真實為真實，而否定一切感官物質性，因而藝術只能是一種象徵，因真實無法從現世之事物找到，甚至與現世事物毫無關連。現實中之一切表象，故只能為象徵而已，無法於表象中與真實有任何表象上之真實關連。

存有，一切通體透明。人之觀看，因而可直穿透事物，而及其內在真實。解剖學之意涵亦相同。事物之內在與外在是一體的。透視使內在外在化，亦使外在內在化。物質之立體性與空間之平面性是同一的，因而物質世界本身亦是觀念性的（idealistic）。物質之物理世界，因而同是形上的。

3. 人之心靈是內存於空間中的，與事物世界為一體連結的。心靈只是空間中一觀點位置而已，非超越之精神存有。而這樣的心靈，也只一觀者而已，即一認知心而已，非精神之內心世界。
4. 由空間而致之世界結構，本身是一種技術性的、數學比例上的存有。存有本身是一種「藝」(technê)。存有之認知必然是方法性的，存有論也只是一種 *mathematica universalis*¹而已。
5. 而表象，不再是對實體本身之表象，不再是對看不見之神聖者之表象，而自身便是真實本身——世界為一表象界，表象就是存有之模式。如此之表象，已失去原初表象之意涵，不再是神聖者之體現，不再具有神聖性，因世俗世界內之一切事物，正就是此表象本身。而之所以是表象而非是事物，因這時之事物，只是相關於主體而言的。表象由對神聖超越者之表象轉移為主體之表象，故為表象本身之神聖性轉移為世俗性之關鍵。而隨著此意涵之轉變，所表象之內容亦相應地轉變：藝術體現世界中之明暗、距離、角度，換言之，藝術是一種假像之美學（*une esthétique de l'apparence*），因存有本身也只是此表象之遊戲而已。若藝術為從表象中而得之生命力，那從文藝復興之後，此生命力為在表象之遊戲前一種愉悅

¹ 笛卡爾之概念。見《心靈之指導原則》一書。

之遊戲力量，一種遊戲中之健康，而再非是形上之生命力。¹

6. 存有是清楚分明的（笛卡爾之 clear and distinct），非隱蔽躲藏的。

於此，我們可以明白，為何自文藝復興始，藝術與自然（Nature）如此緊密地連在一起。因此時之存有，實亦自然界而已。自然與其規律，對立形上性與其心靈性（spirituality）。²在柏拉圖中崇高之理念（Idea），落為在人心中之一物而已，連「神」對笛卡爾言也先只是他心中之一概念而已。不過，我們不能因這一存有觀法上之轉變，以為人對藝術之看法已有別於柏拉圖對藝術之意義之改變，反而我們應視之為同一的，即藝術之真理也只是存有之真理，唯其差異在兩者對存有之看法有所差異而已，希臘哲學求一種物之形上真實，並以此為真，而自文藝復興始，所求者為在自然界中之物，並以此為真。西方歷史與文明，都只在此形上性與世俗性之間而已。西方之存在，只在存有之中而已。

若文藝復興把存有事物只視為在空間中及作為被看而言³，相反，在浪漫主義中，空間不再是白日的空間，而是黑夜的。白日的空間是物理的空間，形的空間，而黑夜的空間是心靈內在的空間，情愫的及精神力量的空間。因自康德之後，在德國觀念論中，主體及其內心再一度為存有之最高真實。世界雖仍當下為存在之

¹ 這是為何在美學中，特別自康德美學之後，健康性、遊戲性、想像力之自由遊戲【從康德、席勒至海德格】等成為美學及存有之基本觀念。

² 自然界之美學意義在於，在自然界前，人的心靈是優美的，光明清透的。在此時期中，自然界是存有在現象中之體現。亦是物新的形態。

³ 因而事物不再是物自身，而是表象。

真實對象¹，但是是精神化了的。世界之人文性，對反於世界之物理性。那麼，讓我們也同樣歸納浪漫主義的存有觀：

1. 浪漫主義之精神性，非來自面對另一更高之心靈，而單純是來自自我本身。自我確實自笛卡爾後已突顯出來，自我之真理是第一個真理。但人的內心於無更高確定對象時，也只能是面對現實存在之心境而已，因而都是晦暗的。存有先前形上之隱蔽性（不可見性），轉化為心靈內心黑夜般之隱蔽性。固然自我於其正面時實即自由及種種主動性，但於現實之前，自我是無能自由及純然主動的，除非如謝林所說：「自由之至高無上的意義以及最高的勝利，便在於此，即：甘願忍受因不可避免的罪愆而招致的懲罰，以期以其自由之喪失正是証實這一自由，並以捐生顯示其自由意志。」²事實上，無論是正面的自由與自主抑負面的存在心境，都其實是以人所感者為真實，非以存在事物為真實。因而由人心境所致之種種現象，從夢境、個人主義、民族之熱情，至內心之種種激情情感，雖再無任何客觀性，然都變為首要的真實³。從浪漫時期之繪畫與音樂即可見此。
2. 而對等於心靈之暗晦，存有同樣都是無區別地混為一體的。存有非清楚分明的，而是一種神聖的混亂（divine confusion）。

¹ 對德國觀念論而言，眼前之世界仍為世界真實之內容，因而是現象是真，非物自身為真。德國觀念論的公式因而是：（中世紀之精神性 + 文藝復興之現世事物（現象）之真實性），現象雖是真實，但非物理化的，而是精神化的。

² 謝林《藝術哲學》下部論悲劇部份。

³ 在浪漫主義中，情感或情懷是不確定的，無特殊原因的。縱然是喜悅仍會帶有憂傷。而在如此心靈深處，也就是愛而已。此愛非對對象欲求之愛，而是本性為愛之心靈自身，一種對生命之愛，特別在死亡之邊緣上。

主客體之同一、超善惡之差異、自由與必然之結合、無意識與物欲世界之等同，連黑格爾之辯証法及尼采的酒神醉之精神，都與此在根源上有關。如是，非存有為存有，負面性為正面性¹，而惡、死亡、病痛、錯誤、罪均有其正面意義與真實。事物世界是無秩序的，時而對立，時而溶為一體。而種種極端在無中介之情況下碰擊在一起，既不協和，亦無解決。其結束往往是死亡、消逝，或沉睡了。²這樣的矛盾有時被偽裝地化解為較快的追逐（passages）³或多采的“Carnaval”⁴，雜技般地解消了；有時則直接顯現為無極端之中介，中間者本身之獨立⁵。但正如辯証法一樣，在解消種種二元對立過程中，其自身已變為一種極端，一獨立個體，另一絕對，再非只是過渡或消解。此浪漫精神下的世界存有。

3. 若黑夜之真理為浪漫主義之真理，這是因為，在黑夜中，世界均被淹沒，而浮現另一在現實外之形上真實——人心靈形上之真實。黑夜使心靈收斂凝聚，為心靈自然地神聖之時刻。心靈深化其自身，亦自身提昇，如從感官至意識、由意識至自我意識，由自我意識至理性，由理性至精神之絕對性。⁶人心靈自身因而是宗教性的，而宗教再非外在超越神靈之事。若神聖性在古代本是從超越者而來，若在文藝復興中神聖性

¹ 負量為正量這一看法，始於康德。見其早期 1763 之論文：“Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen”。

² 睡眠非只是白日之反面，非只是休息，而是如母體一樣，生殖一切，也是夢境之時刻，“另一種”生命之源，另一個晦隱的世界。

³ 見蕭邦如《練習曲》（*Etudes*）之作品或快速之樂節，如《b 小調奏鳴曲》Op 35 之 *Finale*。

⁴ 見舒曼之鋼琴曲。

⁵ 見布拉姆斯之「間奏曲」（*Intermezzi*）。

⁶ 參考黑格爾之《精神現象學》。

降為現世事物本身之真實，那麼，在浪漫主義中，心靈本身是神聖的，非由其對象，而是由其自身。真實是心靈之真實，靜默而誠的真實。¹而黑夜之真實，如同黑夜之光一樣，沒有照明一切之力量。黑夜中之火光如是，星光、月光均如是，仍保留一種暗晦性，無法使人見完全呈露之物自身，無法使人遠去夢境，如此而永遠保留著黑夜，使人永見黑夜，永遠深藏在一種隱蔽當中。這種在黑暗中之生命，非單純的「有」，非單純的「在」。非從有至有時之因果生產關係，而是一種從無至有或從內至外之生力（force germinale），或在虛無中之生命力。²

4. 浪漫主義這樣的一種世界存有，一種完全精神化或內心情懷化的存有，其精神並非一種相反於物質時之觀念性（ideality）。奇怪地，這時之精神性反而是物質性的，如同在這時期之繪畫中，連空間本身也是厚重的物質一樣。³精神本身若非一種「形」，精神若是一種極動之力量，這樣的精神是物質性的。因物質只為重力與質量，為一強度量（intensive quantum），非「形」之外延量（extensive quantum）。形或形式從來是相反於物質的。在浪漫時期中，繪畫中之一切事物形體⁴，因而是物體性的（corporal），非空間性的（spatial）。如同物體以重力或強度為本性，一切世間事物均在力之重量與動態中，都在變形扭曲中，都是起伏地流動的（fluxionnel）。

¹ 見舒曼之“sehr innig”。

² 佛洛伊德之生力（force libidinale）及其死亡驅力（death drive），其心靈之潛意識狀態，都實是源於此的。

³ 見 Rubens 等之油畫。

⁴ 例如人體。

沒有任何浪漫的精神體不在流動變動中，沒有任何浪漫精神體不同是一種力、一種重力、一種物質力。精神化了的物質世界同使精神物質化。而以事物形象為對象之知性心靈同使物質世界觀念化。¹此浪漫精神之意思及此時代存有之真實。

六、從存有之美過轉至人之懿美

從以上對文藝復興及浪漫主義簡略的敘述中，我們可以看到，藝術在西方是存有真理在形象表象上之體現。因而美仍只是存有之美，受存有之支配，非美本來之真實。藝術之原創性也只是一種假像而已，一切仍實源於存有本身。²我們不應以為，心靈之靈性是獨立在世界之上的。事實上，心靈或必然因其知性對象（理形或神之心靈）而非全然獨立，或如在浪漫主義時期那樣，縱然黑漆一片無真理對象，然此時之心靈，仍始終是從反應存在中而有之一種心境。如人仰望黑夜無對象之星空那樣，其心境仍是屬存在的，從存在而來的，在存在之下的，簡言之，在星空之下的。心靈之為心靈，縱然在自我意識中，故仍只是存有或存在之一種反應，如是，心靈並非一能獨立之事物，更非能在存有之外而獨立者，如物世界一樣。從存有及存在言，無論是人之心靈抑事物世界，均必然有所依賴而不能真實。³能獨立於存有之外，

¹ 在其前身康德中，主體與對象世界已是相互創發之一種動態關係，再非只是靜態的認知關係了。

² 在人類世界中，一切創造性或原創性均假像而已，科學如是，藝術亦如是。

³ 我們在這裡所言之真實是從心之真實言，即從其純然自主獨立言。物之真實只是事實之真實而已，非心向往真實時這一種心之獨立自主之真實性。心之真實是從這而言的。而我們所說的是：心一旦只是面對存在或存有，此時之心與心境，是無從真實可能的。

唯人及其真實而已。¹在存有之下心境之美麗與高貴，故仍非人自己的，只美而已，非懿美。人之懿美立於人與人之間，或從其為人之心志與生命努力言，或從其直立自身為「人」之真實這一努力言。讓我們重新回顧整個問題。

七、藝術、表象與人

我們今天事後從已成事實的藝術實踐理解美與美學問題，縱然我們從大自然或人外表自然之美言美，這實已把美在人類存在中只落為外在表象之一種特性，只如同藝術一樣，屬表象而非屬事物本身，因而在人類存在中，只具次等價值與意義，是環境周邊之事，非存在本身的。縱然我們把藝術嘗試提升其地位，以之為至真實者「存有」之表象，除非我們能同時提升表象作為表象時之地位，否則，作為只是對真實者之表象，表象本身仍只具有次等地位而已，因「存有本身」始終必然是高於「存有之表象」的。幸而西方之存有史是從存有走向現象之一種歷程，因而表象之為表象，再非只是一對存有之表象，而可是表象自身時之表象。但是，一切價值仍必須最終相對於人而言的，因而作為表象之表象，其價值只能從兩方面言：一、或作為較存有更真實而得其價

¹ 相對於存在言【中國稱道為命】，人事實上是無法如所願地獨立自主而且真實，唯相對於人始能。西方自由之觀念，若是從存在而求，也只能是一種心境狀況而已，非人之真實。因從存在言，或從人面對存在言，是無終究的獨立自主的。唯單純作為人而面對他人時，人始可選擇自主真實與否。存在之命在人之上，非人力所能改變，但自己怎樣對待人、怎樣為人而致力、怎樣成為一真實懿美的人，這則再無命之強制與不得已了。人心之真實，其是否能自己，故全視乎其所向。面向存在與世界之心，非心之真實。唯所志向在人時，始有人及人心之真實。人之心志應從此而言。其心在世界存在、抑在人一一心終究之真實，在此（對象之）差異而已。心面對存有世界而存在，抑面對人而存在，此亦人之為人之真實與否而已。

值與地位，如現象之較本體界更真實時所得之價值與地位¹，但這仍是從一更廣義的存有義而言，因而無法終極地擺脫存有義之真；因而，二、表象作為表象之另一種價值可能，必須從人而立、相對於人而立，非相對於存有而立。如或作為人生命力與存在肯定性之來源²，或作為人類更高體驗之媒介。不過，作為生命力與存在肯定性而言的表象，其意義與價值雖轉化為首位的，但這意義與價值，仍只是相對於存在或人之存在而言而已，非相對於人及人性自身。人正是那可超越其自身存在者，因而人性之真實及其問題，始終較人之存在及其問題更根本。美及美學之終究意義與價值在人自身及人性之建造上，非在人之存在或其怎樣肯定其生命與存在事實上。此始是美本然之意義與真實。在「人 ↔ 表象 ↔ 存有」這三者間，無論是美抑是善之本然真實，都應先從「人」自身言，非從表象言，非從存有言，更非從人與表象世界之關係或表象與存有之關係言。西方因哲學之偏向而導入存有真實之首位性，故使美這原始價值與真實或落為只在呈現當中之景象之美³，或落為藝術表象之美⁴，然都非美本然之意義與真實。當尼采見悲劇於人類之意義時，他所見者實有二：藝術之表象對人存在生命之意義，及藝術對人自身真實性之意義。前者我們已指出，非美本然之意義。唯後者始是。

¹ 我們當今之後現代思想，仍基本上是順承這一方向的。

² 此時也可以是人類自己生命創發時之表現。

³ 即人之物性存在境況之美

⁴ 由一定技藝而致之表象。

八、西方中人之形上性

然在西方對人之觀法中，其於人中所想像為至美者，如由悲劇所揭視，也只是一形上之人格性而已。人之形上性，曾相對於存有之不同而或被視為在其認知能力，或在其位格性。然至為簡約之說明在：人之形上性，即在其完全獨立於現世之上者，無論如普羅米修斯那樣抑如伊底帕斯那樣。人之形上性，非其任何屬性，因若從屬性言，一種神性的屬性也只是在人中一種神性之事實而已，非作為人或人格本身之事實。因而人之形上性，只能從其作為人時而言，非作為神時而言。從其無懼之作為、從其對痛苦之承受、從其超人性時之偉大性、從其在固有存在上之創造性……。西方若從人自身之美言，若從人自身而言美，也只能從如此人形上之方面而言而已。而對我們而言，如此之人固然美麗，但這仍非從人性本身言，而只是從人這一存有而言。人之美應在人之限度內而言，從人性本身而言，不應從超越人性之限度而言¹。人形上之美固然偉大，但這實與作為人性而言之人類無關。雖仍可是某些偉人之作為，但我們不會因之而期盼為人類普遍之事實，不會期望為人性本然之事。我們曾說，人之為人正在那可超越其自身存在者，這是說，人終究地或本然地是不應從其相對於

¹ 這種偉大性，從美言，即崇高（sublime）。崇高源於兩種意思：或為從最高點觀望時之氣度，或為那超越表象或反表象者【the negation of presentation and representation】。繼亞里斯多德《詩學》對人性之世俗化，詩學必然本能地回歸對人性偉大性之肯定【雖然這偉大性是從人之神聖性或形上性言】，故立即有 Pseudo-Longinus 之 *Περὶ ὕψους* (*Of the High* 或 *Of the Sublime*) 一書。自他始，奠定了崇高為美之最高形態。從這事實亦可窺見，人之美本仍是美學首要之對象。因崇高與優美（beauty）所不同者，正在於一者指人自身之美，而另一者指存在事物之美。一者從人心靈偉大時之美言，而另一者只從人之感性言。

存在時之方面言，故亦不應從其超越存在或相對於存在所顯示之偉大性言。人之美不應從其怎樣超越人性之限制言，而正應從其怎樣人性而美言。故非在人高於他人而偉大之方面，而應在人怎樣面對他人而懿美這一方面。

九、人之懿美

若美作為一本然價值只在人之美上，那麼人之懿美是怎樣的？

我們在前面說過，藝術作為表象立人類存在之生命力，這是說，人類只有在美之前始感生命之喜悅、興奮與感動。特別當我們所說的喜悅與感動是相關於周圍之事物環境及存在境況時，只有美始能使我們感到存在之意義。稱為生命，是從存在是否值得活而言。但藝術能對人生命有此意義，也只是從人是否對其周圍之存在有所肯定而言而已，特別當人類存在似基本上是惡劣甚至醜陋的。藝術能帶給人類生存的感動或激動，這固然是其價值，但我們更應先明白生命正確之意義，始能評估這一切。¹人類的生命，若撇開其必須對外存在之反應，其本然之真實，是先立自己生命之所成。生命先應是從自己所成之努力言。而在人生命一切努力中，為人而致力及為人之真實而致力²是人可能之努力中至懿美者。致力為人心志與生命努力，是人至為美麗的心與生命。因其時之心與努力，純一在人而已，再無其他對象或目的，再無其他理由或根源。致力於存在之事，縱然這可能亦關涉於人，

¹ 縱然從生命感或生命力而言，我想，生命感非來自事物之表象，非來自藝術，而是來自人對事物有所愛。而能愛，先在人見其美或善。而能見，先在人心本已懷著向往一切事物均盼其美與善之心。生命感仍必先是人性自身之美，非表象外來的。

² 即「己立立人」及「己達達人」。請參閱我們〈存有與仁〉一文。

然未必以人之真實為前提，未必在人性之限度內而真，更未必是出自人自己之懿美¹的。

人之懿美有三方面：（人性）懿美之本、人自身之懿美，及人懿美之彰現。即仁、君子人格，及文與禮²這三方面。這三者對等於前面有關藝術之美時所提及的「存有」、「人」、「表象」這三者。

（一）人性懿美之本——「仁」

首先有關懿美之本——「仁」。人類之懿美在為人而致力、在心志在人及其真實而付出的種種努力上，人是不應在他種自覺與心志下存在的。「里仁為美」，這確實是美學所應重新肯定的首要原則。當尼采指出人之美而舉普羅米修斯時，他必然對此為人而致力有所自覺。但尼采透過普羅米修斯所達到的自覺，如我們曾引述過的，是這樣的一種人之力量：「這位泰坦藝術家懷有一種堅定的信念，相信自己能夠創造人，至少能夠毀滅奧林匹斯眾神。這要靠他的高度智慧來辦到，為此他不得不永遠受苦來贖罪。為了偉大天才的這個氣壯山河的『能夠』，完全值得付出永遠受苦的代價，藝術家的崇高自豪——這便是埃斯庫羅斯劇詩的內涵和靈魂。（...）人要自由地支配火，而不只是依靠天空的贈禮例如燃燒的閃電和灼熱的日照取火，這在那些沉靜的原始人看來不啻是一種褻瀆，是對神聖自然的掠奪。」³普羅米修斯之「自己能夠創造人」、「能夠毀滅奧林匹斯眾神」，及「人要自由地支配火」雖然都是偉大之人類現象，但都非仁之現象，對人作為人仍非真實故。

¹ 出自欲望或以欲求方式而致之努力，縱然對人有所影響，然都不能視為仁。

² 中國若有藝術之美，仍屬此一方面。

³ 尼采《悲劇的誕生》第九節。

我想，當孔子只從「里仁」而言時，他必然自覺到這點的。仁非從天下之仁或從個人之仁而言，非從人之偉大性言，而是從平淡的日常關係言，在人與人之間，而非在人與神或人與事物之間，如此始再無人存在於人之外之依賴性中，才能夠指出人類自身作為人時之真正獨立與自立，才不是因任何存在事實而反應，才是在人性及人之真實這前提下所言之致力。里仁並非一偉大景象，更非人類其神聖性或形上性之表象，但里仁是人及人性至懿美時之平實體現，在天地萬物間至懿美之景象——一人之美之景象。美本然之價值及意義應立於此。使人如此地美，這始是美至高之意義，其他一切美，無論是存在之美抑存有之美，均無如此終究之真實，美價值之不能落實，其原因在此。尼采其實也明白這點，如當他說：「沒有什麼是美的，只有人是美的。在這一簡單的真理上建立了全部美學，它是美學的第一真理。」「如果試圖離開人對人的愉悅去思考美，就會立刻失去根據和立足點。『自在之美』純粹是一句空話，從來不是一個概念。在美之中，人把自己樹為完美的尺度。（…）他在美之中崇拜自己。」又：「如果把道德勸誡和人性改善的目的從藝術中排除出去，那麼，不用多久就會產生一個後果：藝術完全是盲目的、無目標、無意義的，簡言之，為藝術而藝術——一條咬住自己尾巴的蛔蟲。」但尼采在這些話背後所理解的，仍未正確。因而有：「人出於他自身的豐滿而使萬物充實：他之所見所願，在他眼中都膨脹、受壓、強大、負荷著過重的力。處於這種狀態的人改變事物，直至它們反應了他的權力，直到它們成為他的完滿之反應。這種變得完滿的需要就是——藝術。」「藝術是生命的偉大興奮劑，怎麼能把它理解為無目的、無目標的，理解為為藝術而藝術呢？（…）悲劇藝術家傳達自身的

什麼？難道不正在他所顯示的可怕可疑事物面前的無所畏懼的狀態？這狀態本身是一種崇高的熱望；凡了解它的人，都對它懷有最高的敬意。」等等¹。

（二）人作為個體自己時之懿美

在明白仁與美本然²之關係後，那麼，什麼是人作為個體自己時之懿美？有關這問題，讓我們亦引孔子的一句說話，《論語·學而》之第一句：「學而時習之，不亦悅乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不慍，不亦君子乎！」為什麼一個體之真實性、其人之懿美從這「人不知而不慍」言？原因實與上之討論相同。人本然生命之真實若非在其怎樣面對存在之恐懼與困難，而在其怎樣立自己為人之努力，人格之懿美，故應是相對於此而言的。如同悲劇一樣，從反面之情況見人自己之美，在孔子這句中，即從人自己如此生命及心志為人努力之懿美，既無所成亦不為人所知見時，如似是一無得獲而徒然之生命一樣，此時仍無怨無尤無慍悔之心，這始是人生命中至為困難的，因而亦是至為懿美的。人之偉大不應從其所成就言，成就之偉大性仍是涉及外在能力、份位與命運，非單純人自己之事。成就之偉大，是從存在而言的，非從人自身言，亦非單純從人之生命努力³言。相反，若從人自己言之偉大，應反而是在當其生命努力無論有所成抑無所成（因而可能為徒然之努力付出），然均非為人所知見或接受時，自己仍未有絲毫怨悔之心，如此始是純屬其人自己之懿美，甚至是如此生

¹ 以上引文，均引自尼采《偶像的黃昏》「一個不合時宜者的漫遊」第 9、19、20、24 幾節。

² 本然，即從本而言。

³ 生命努力是較生命力更屬人的，生命力仍是生物力而已，非人之努力。

命及無待努力之偉大。「富而無驕易，貧而無怨難」，成就之偉大易，成而人不知難。此始為從人之生命言，其人之至懿美者。

（三）人性懿美之彰現

那麼，我們最後應怎樣理解這人性懿美作為彰現時之現象？這對等於在表象、在如景象般呈露之美，當其是從人之美而非從事物形象之美而言時，有兩方面：一為直接在人與人之間「禮」之體現，另一即順承此禮之美或人之美而於事物中「文」之體現。我們先談禮。¹

禮即為在人與人自身間如現象般²所呈露出之人之美。人與人間（人倫）之關係不外三類：朋交平輩間³、上下份位間（職能關係間），及親屬關係間。而體現在這三種人倫關係中之美分別為「和」、「敬」與「情感」。「和」、「敬」與「情感」因而實即人與人間人性之懿美。是人性是說，這非來自其他真實的，是人性所

¹ 有關禮詳盡之討論，請參閱我們對《論語·八佾》之解說。

² 禮或體現在人對待人之行為中，或直接體現在儀禮中【如喪與祭】，均為可觀見之表象層面，雖為自己之行為，然是為對方及他人所觀者。禮這一層面實等於悲劇中 drama 之表象（mimesis）這一層面。因 drama 本即行動之意思，而戲劇及悲劇所表象（上演）的，正是人之行為與作為。西方把這人之行為以一虛擬之方式展示，而所展示者只為行動開展時之故事情節，這只是把人之行為視為如事情般之因果關係而已，非視作人自身之美之體現。作為虛擬之表象，這透過行為之表象而體現之戲劇藝術美，因只在表象中出現，非在現實生活中出現，故若縱然有所美，亦與真實的人無直接關係，不若禮乃在人與人間真實而直接之人之美之體現，戲劇只表象而已，非真實本身。【戲劇：人行為之表象，非這行為自身。正因只是表象，而表象又往往求表象那不可表象者，故戲劇往往不表象在人性中之真，反而求表象在人性中之惡，因惡超越真而使人恐懼，如洞開之形上無底性與隱蔽性。表象之為表象之本意在此。若是直接真實之事物，本無需表象。表象因而必然相關於不可表象者，即形上者或現實中不真實者。人類行為為被表象化及戲劇化，這是人類行為及人性之偽之始。【戲劇化】一詞本含偽之意。若如是，我們不應稱禮為表象，故我們說「對等表象」或「如表象般」。】

³ 這包括鄰里間之人與人關係。

感的，並使人作為人本然真實的。在人之一切行為作為中，無論是以儀式抑只是日常般微言微行，那基於或那體現此「和」、「敬」與「情感」三者，即為禮。禮非在一般行為上之另外規範，而只是行為之懿美本身而已，非另外之事。人不能離人與人間之事，事也只是人與人間者，故禮為人於其存在中必須及必然之真實。人於其存在中¹之美在此。

最後，這更廣涵之「文」是什麼意思？簡單地說，文即人之懿美在事物中之體現或在景象中之反映。所體現及所反映的為人之美始能為「文」，否則只能為「藝」或為他種美。而人之美我們已說過，主要見於兩方面：君子人格之美及人倫間禮之美²，在事物中人之懿美之體現，故亦只有此兩方面而已。中國藝術，故或以君子人格生命為對象內容，或以人倫和、敬、愛之美為內容，而於景物中所求者，亦此人或其心之懿美而已。不過，在這一從事物中³所體現之人之美之內容外，作為人本身之制作，從制作言，除其內容之美外，其制作本身亦有其美學問題。換言之，在所欲試圖體現之內容為人之懿美外，作為事物本身，任何事物是亦有其在體現時之美之問題的，而這是獨立於其內容對象而言的。事物為眾多而非同一，事物之美自然亦多采多姿。縱然其內容均以人之美為對象，然在其實際體現時，其美仍順承著事物之不同而不同。我們無需懷疑事物在盡其各自之美時其努力虛假而

¹ 人之存在是從人與人具體之意識言，非從人面對世界存在不確定的意識言。從後者，人必不安，無確定對象故。存在之焦慮，因而是在世界中心境本然之事實。

² 仁作為人之美之本，是不能再被任何其他事物所體現或反映的。仁直是人之事，非表象所能及。表象所能對人之美有所反映者，或只為其人格如剛毅木訥、不怨不尤時之美，或為和、敬、情感（愛）這三種情愫。仁直是人自己之事，不能以表象體現者，非體現與否之事者。

³ 這包括人之作品：詩、畫、琴、書等等。

不美，若如是，它本身已是不美了，沒有什麼好說了。我們反而應反省，假若事物作品確實是盡其自身可能的美，此時，這樣的美是否真實的美，是否美可能之極致？就如同我們曾對西方藝術之美作反省那樣。我們的問題因而是：假若一作品確實已盡其美之努力與真實，而其內容亦已以人之懿美為對象內容，作為事物作品之美，這是否已是其美之極致？是否已是「文」之美？我們的回答顯然不是。什麼構成文之美？若撇開作品內容不談¹，我們說，事物本各自有其美，對作品之創制亦必然是順承其客觀可能之至美而致力者。但問題正在這裡。從存在觀一切事物時，事物之眾多不同，在其各盡其所能時，從相互存在言，必然是一相互衝突之局面。美亦然，事物各自之美在其各自致力於其完美時，必有所爭而傲。最低限度，各自會力求突出於其他事物之上，並突顯其過人處。這本來就是存在生存之道。若「仁」是從人存在之「根本」上正此相害之可能，而「禮」是從人對人之「外表」中正此不善，那麼，「文」正是「在事物間」此美或善之體現。換言之，文是在事物各自之美之上之一種美，使其美非只盡美而已，更是盡善的。這在事物中「盡善」時之美，因而始是人本然懿美之體現，非只是作為表象內容，而是在事物中這人之懿美本身直接之體現。因而是與仁及禮，同是德性之表現，亦同具德性之美——懿美。差別只在於仁從人自己言，禮從人之行為外表言²，而文則是從事物或人制作之舉言³。那麼，文之本質為何？若我們

¹ 因我們已假定其內容為人之美了，若不，這是再無需討論的，因與本然之美無關。

² 仁乃人對人自己內在之努力【故與其心志與生命有關】，禮乃人對人外表之行為。禮故仍是以仁為本。

³ 即禮乃人對人之行為，而文乃人對物之作為。禮與文實一而已，不同在其對象為人及為物而已。

反觀「仁」及禮中之「和、敬與情」，它們都有一共同點：「仁」是為人非為己，因而是先人後己的，「和」不爭而睦，「敬」有所尊，「情」更是心在人甚於己者。人性本然德性之懿美，在其表現時，都是「後」而不居不驕者。因而事物之盡其各自之美時，唯其各自之美更以此「居後」之美為本時，始是其美之極致，始同於體現此人性之美，始是盡美亦盡善者，如「後素」之美¹。事物之為文，故是在其自身之美之上，更體現萬物此不爭而居後之德性之美。文之美，故是在事物自身美之上之更高一種美，美至高之境界。在西方藝術之表象中，若撇開其所表象之內容往往亦是其時代之存有內容外，我們曾說，此時藝術之表象，都只是存有之一種姿態，是存有在感官世界中之體現。文藝復興之透視法及浪漫主義之物體精神性等都是此存有之姿態。我們在這裡所說的「文」，因而正對等於此存有在表象中之姿態²者。存有之姿態³是在表象中存有體現自身時之樣態，而文是人之懿美在表象中體現時之樣態，因而「藝」與「文」分別是存有之美與人之懿美在表象中、在表象自身之美之上，導向其美之更高形式與真實。存有在其自身，突顯其自身，而人本性一體和愛，在相互之間。對此二者，我們故可圖示如下：

¹ 參考《論語·八佾》有關禮與文之本質說明：「子夏問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮』。素以爲絢兮，何謂也？子曰：繪事後素。曰：禮後乎？子曰：起予者商也。始可與言《詩》已矣。」如同禮之為禮在「後」這一德性，「絢」之所以美反而在「素」上，如同「巧笑」由「倩」、「美目」由「盼」始真美一樣。絢之素與禮後之精神，正是「文」之本質。

² 甚至是在存在中之姿態。

³ 這往往亦表象實現過程中的「藝」——技藝之藝。

存有→表象→藝

人性→表象→文

西方與中國之藝術精神，盡於此差異。

最後，若西方藝術為對存有之真之顯露，那麼，中國藝術除了是人之懿美之體現外，其意義也在興發人這本然人性之美，此「興於《詩》」之義。

表象確本有顯露真理之意思，但人類視什麼為其存在中本然的真，這決定著表象之形態，甚至決定著美與善本身。但問題終究在，現今之人類及其歷史，並非人決定其自己、其存有，而是存有決定著人。存有之偽及人之偽，由此而誕生。悲劇與藝術之誕生，在哲學之前，已促成這一切了，已促成人類悲劇之命運了。雖然如此，存有仍可一日不在，唯人始終是人。我們雖然只是草草從美學中回觀這歷程，但在我心中，始終仍是懷著人之懿美的。本文至此終。

公元二零零二年四月二十日

在存有中之主體，與作為人之主體： 我與存有

前言

希臘人與世界之本質關係

人與主體自我之問題

主體自我歷程之簡述

人之問題

一、 人性問題

二、 主體自我之問題

三、 中國傳統中之自我——〈子罕〉之分析

四、 有關西方主體我之結論

前言

人類縱然擁有對萬事萬物的知識，但若缺少了對人自身之反省，這時的知識於人雖然有種種好處，但實對人類存在言，仍是無善的。古希臘的格言「認識你自己」確實對人類自身而言，應

是最基本的知識。但在西方全部學問傳統中，唯獨哲學始有對人自身之反省，其他頂多也只是研究某些人類現象而已，非人類對人自身之反思。事實上，哲學其實就是人對其自身反思的學問而已，其之所以似無確定對象，正因其對象為人自身。我們用「自身」一辭，因這時之被思對象，並非只是一外於人自己之外之對象事物，而是「自己」，這樣的思雖然並無現實改變或成果，但是是這本身可改變的人類自己其改善的唯一途徑。對象知識可成就事物世界的改變，但無法成就人之更善之改變。

「人」與「人之存有」是兩個不同的問題，如同面對人與把人視作對象而思是兩完全不同之事一樣。西方哲學史之軌跡，是一試圖從物之真理回歸於人之真理之一種歷程。但我們感到，這樣的一種表面上正確的歷程，為何不但沒有達到其對人真正之了解與助益，反而越更形成人類存在之錯誤與人類對人理解上之誤導，其原因單純在於，存有正構成人類對其自身作為人在存有上之阻隔，「存有」加在人上（人之「存有」）並非更使人對其自身之理解更真實，而是更虛假。「存有」阻隔了人，因而偽。

存有怎樣阻隔了人？我們應怎樣回答人之存有這問題？這是我們這篇文章的目的。讓我們先簡略地回顧「人之存有」這一歷程。

希臘人與世界之本質關係

韋爾南¹在他晚期著作中，如《神話與政治之間》²，有關希臘人作了非常深刻之分析。一方面，對希臘人而言，人與神是不

¹ Jean-Pierre Vernant，當代之法國希臘學學者，法蘭西學院院士。

² 余中先譯，北京三聯書店 2001年1月出版。

可跨越地絕對分隔開¹，但另一方面，因希臘人完全無個體自我的私下內在性，故一旦當人進入世界或城邦時，是可致力如神靈般之美善，唯此美善只從城邦言，非從個體自己言。希臘人生命與存在中之一切，都自客體世界而來，都從客體世界而立。而世界本身又非種種自我之利益所匯集而成之總體，而是無我的、神靈與宗教的世界。²

「這世界『充滿著神明』。(…)被激活的、受啟迪的、生動活潑的自然以其活力而近似於神(…)。自然確實是 daimonia 的，即『精靈附身的』(…)。世界是美的，如一個神一樣。(…)

表現出世界並不一定要使它現存於我們的思想之中。倒是我們的思想與世界有關，存在於世界之中。人屬於世界，他與世界有關係，他通過共鳴或默契認識世界。人之存在，從根本上說，就是一種存在於世。」³

自我個體或後來西方之主體性，是不存在於希臘的。韋爾南說：

「人類主體在世界中的介入，要求個體有一種與自己關係與與其他人關係的特殊形式。德爾斐神廟(Delphes)的格言『認識你自身』，並不像我們傾向於猜想的那樣，宣揚一種

¹ 人及人性無法轉化為神及神性。相反，在基督教思想下，人在死後則具有神聖性之可能。靈魂不滅，因而已是人之不只是會死的人了。希臘人從沒有活在他世之可能，不朽者與終有一死者是本質上無法跨越的。

² 宗教性的世界，是從世界本身之存有言【即不從人性之考慮言】，其至美善者。此宗教之真實意義：從「世界」與「存在」方面言之至美善者。

³ 《神話與政治之間》p 197 至 p 199。

向自己的回歸，以期通過自我內省和自我分析，走向一種隱藏的、不為他人所見的『我』——它可能被當成一種純粹的思想行動，或者當成個人隱私的祕密領域。笛卡爾的我思，即『我思故我在』，對希臘人對於自己的認識來說，恐怕要比對他對於世界的經驗更為陌生。兩者都沒有被放到他的主觀意識的內中。對於神諭，『認識你自身』意味著：弄明白你的局限，要知道你是一個終有一死的凡人，不要逞能與神明去媲美。（…）

眼睛不能夠看到它自身：它必須永遠把它的視線導向一個位於外界的物體。（…）神『對於那些想評判靈魂質量的人來說，它是人類事物的最好鏡子，我們正是通過它才能最清楚地看見我們，認識我們』。（…）因此，我們的本質，我們的形象和我們的靈魂，我們通過觀看他人的眼睛和靈魂，我們都看得到。每一個人的本體都在與另一個人的交往中得到揭示，通過目光的交織和話語的交流。（…）

靈魂（就是我們）沒有轉達出我們存在的特點、獨特性，相反，作為靈魂，它是無人稱的、超個性的，在我們內中的同時，它又在我們之外，它的作用不是保證我們作為人類的特點，而是把我們從中解脫出來，讓我們融入到宇宙與神明的範疇中去。（…）

每人都處在他人的目光下，每個人都由這一目光而存在。人是別人看到的那個樣子。個體的本性與他的社會價值化相吻合。（…）個體始終表現得不是作為不可剝奪的普遍權利的體現者，不是作為一個擁有其特殊的內心生活的個人（在這一詞的現代意義上），作為他主觀性的祕密世界，作為他

的自我的基本獨特性。(…)當個體面臨著他的死亡問題時，他恐怕不會把希望寄托在死後再生，(…)對希臘人來說，所謂的不死(non-mort)意味著，那個離開了太陽光的人永遠存在於社會的記憶中。」¹

我們之所以徵引此文，除了它正能恰當地描述了希臘人及其世界外，它更能勾勒出西方對人之存有之初始看法。世界對希臘人而言是純然光明正面的，因而人也無須從對立世界而有自我，再加上希臘對視覺、形象、表象這些外在存有之重視，人自身之存有及人在世界中之存在因而是純然外在的，一如表象之外在性一樣，在觀看與被觀看中而立。這一外在無自我地溶入社會與世界他人中，其最高體現故為在酒神精神無個體性之一體存在。希臘這一純然外在之存在性，希臘人這一純然外在之無自我性，除非在客體世界本身確實是神性般完美的存在外²，否則已是對人作為人而言不真實的。³人的世界只應從人與人之「在人之間」言，非任何意義之「在世之中」言，縱然是一純然正面如希臘之黃金時期或《古約聖經》的伊甸樂園，甚或如我們今日以為可能的共產社會。⁴

¹ 《神話與政治之間》p 204 至 p 209。

² 這並非說世界中沒有惡與不幸，而是世界或是本性上涵蓋在神靈之正面性下，或是人類憑其外在力量【如透過宗教維繫的一種「在世界中」的生活（如古希臘。宗教實使人類之存在在外，在神靈中亦在世界中，非只在人倫自身之中。）；或如後來哲學興起後存在之客體外在性：在人方面法律之正義及在物方面之科技之進步】始終可必然地塑造出一純然正面的世界。

³ 一如神性般完美的世界，固然從存在言是對人最好的，但這只是從存在言，非從人之自身言。再者，這樣的一種好，未必真。

⁴ 我們這裡所討論的，非只是當世界存在是樂觀時。無論世界是樂觀或悲觀，人的存在真實只應從在人之間言，非從任何意義之在世之中言。

人與主體自我之問題

人之問題，主要可分為兩面：「人性」與「自我」。西方因自始以神性之真實為真實，因而縱然在默認人性之事實時，實只仍以神性特性為唯一之真實。「人性」這組問題始終沒有以單純正面的方式被肯定過。西方對人之討論，因而主要落在人之「自我性」（位格性）這問題上。從「我性」這問題言，希臘與中世紀代表了有關這問題的兩種基本立場。一者否定我性，另一者肯定我性。否定我性者自然以世界為真實，因「我」與「世界」是一體關係的兩端。¹這時的世界自然為神性或力圖為神性的，如希臘。相反，若以我性為真實，並因而否定世界者，必以我性為神性者，如中世紀之以【三位一體】之位格性為神之自身之主要問題一樣。西方有關人之問題，往往只擺動於這兩者之間：究竟應是世界存在為真實而人應無個體自我性，抑人之自我個體性（或主體性）是唯一真實，因而世界或非真實、或只是主體之附屬體而已。這兩組問題，再簡略地言，也即：世界之真實是怎樣的？及：人其「自我主體」之真實又是怎樣的？而對這兩問題的回答，不單只左右了人對其存在之態度，更決定了人類對其自身作為人的看法。

希臘思想之奇特處正在於，唯獨這一時期人類思想所面對的世界是唯一光明正面的。希臘之所以能如此，因其思想存在之心態，是美學或藝術性的，即從形象之美觀一切萬物之存有，而透過形象之美與從中所透露之生命力，世界得以肯定。²之後，人類

¹ 「我·世界」是一組關係，而「人·神」是另一組關係。

² 對希臘而言，世界即種種形象之總合，世界即形象界，此【現象】最原初之意義。

再無法單純地肯定世界萬有，因在我性之肯定下，是不可能肯定任何形象的，「我」是沒有形象可指、並在形象之外及之上的。因而自中世紀把真轉移至神之我性上時，西方思想再無法有一單純正面的世界了。世界漸漸轉化為無底的存有，一切正面性只落在自我性上。

主體自我歷程之簡述

讓我們從中世紀、笛卡爾、盧梭、康德、海德格及萊維納斯有關主體與世界回顧西方這主體自我之歷程：

(一) 中世紀以神之三位一體的地位我性，首次凸現了「我·你·他」這一存有事實。「我·你·他」作為一體三位標示出存有並非一孤立體，而是一關係體。以往無論是理形抑亞里斯多得之個體實體，都只是「物」無「我·你·他」時之一種孤立存有，一種只在自身中之存有，其關係只是外在的。透過「我·你·他」這內在關係，不但凸顯了人之存有特性¹，更徹底地毀滅了「本質」與「知識」之首位性，因「我·你·他」這位格性，並非本質²，甚至超越本質之割裂性，因「我·你·他」關係之內在性，其相

而形象存有之正面性，使得形象神性化，形象因而指認或直接體現現在形象之上之神靈世界，此即「表象」原初之意思。

¹ 人之所以為人，先在人與人之面對面中，此人性之本。在西方，這人存有上之關係性，由「我·你·他」這存有之特殊關係顯示。「我·你·他」亦為語言之本，由語言所顯示之兩種存有樣態之其一。【名、動詞與「我·你·他」之代名詞在西方語言中反映了存有之兩基本事實。其他如介詞等語法詞彙，只是語言本身之事，非存有之事實。】

² 我、你、他均非本質特性，而只是一原始不可解之關係項而已。

互進入，使任何本質之割裂性不可能：由此而神亦是人（耶穌）、人亦是物（聖體與聖血），一種「實體轉化」(trans-substantiation)。實體之能轉化，這已否定了其本質性這一事實了。其次是，「我·你·他」這一內在關係性，同時否定了知識關係，因知識關係基本上是外在的，對外在事物的，非內在一體的。內在一體之關係，即情感。由此位格性所揭示的，除了「我·你·他」這人存有之基本真實外，更揭示了情感而非知識始是存有之基本真實，對存有之愛是先於並高於對存有之知識的，「博愛」因而是對存有之愛，因此時¹存有既是一心靈面對另一心靈時之獨特之「你」²，又是一至高普遍者，既是「愛」，亦是「博」。中世紀教父們故以三位一體位格之內在關係性超越了自希臘以來之世界存有之真實。

(二)我們知道，笛卡爾標示了這自我主體之另一重要階段。笛卡爾解決了這主體我性與物世界之相互排斥與對立，使得自中世紀後希臘的世界³得以再次在縱然主體之非物化中確立起來。笛卡爾把神位格中之我性挪至人之我性中，並由人之有限性，使原先內在的三位一體外置為相互獨立而超越的「我·你·他」之關係：「我思·神·物體世界」這一「我·你·他」之關係，成為既相關又獨立的實體關係。在歷史中，這「我思·神·物體世界」三者只有在笛卡爾中並同獨立地確立，在其他時期，三者或只化約為兩端，甚或只收攝在其中一者下，如史賓諾莎，或如康德、黑格爾。在笛卡爾中，「我」再非心靈相互面對時之「我」，而是

¹ 在神中。

² 情感是心與心之面對面，而知識是心與物之面對面。

³ 此時之世界性，歷經哲學之誕生，由原先藝術性之形象世界轉化為物質的科學世界。世界這存有姿態雖然仍保留著，但已徹底改變了。由神性轉移為世俗性，由藝術轉移為認知。

在意識中之「我思」。這「我思」既由自身之空無一物¹而之後必求其對象內容於物體世界，因而「我思」這一「我」態一方面實間接肯定物體世界之需求與必須性²，而另一方面，「我思」「思」之特性正又是心物判分之依據，心一旦只為空洞無物之「思」，物體便得其特有之空間之特性，而空間又非物物區別時各自之本質，而是於所有物中共通的特性³。作為一切物共通之特性而有別於「思」此一本質，物質因而在歷史中首次具有本質真實。非只是某某物之不同本質（如理形），而是物質本身之本質。⁴史賓諾莎哲學正是針對笛卡爾這一下降為人之「我思」而發者。一方面完全摒棄此「我」之自我性⁵，但另一方面更進而物性或物理化一切，連神在內。在保留傳統神之地位中⁶，在主體性上倒退於笛卡爾，但在物體性上則更過之，心與物之平行作用，使心靈首次為物。心靈之亦為物，此心理學之始。若希臘的柏拉圖無我性，這是因為其世界為物體理形之世界（觀念界），而若史賓諾莎無我性，這則是因其世界為物質之世界，在物質因果性中之世界。

（三）我性在笛卡爾後更進一步之發展，在盧梭之主體自我中。若笛卡爾的主體是去除「我·你·他」位格中由共在而顯之

¹ 見《沉思集·一》我思之徹底懷疑。

² 否則存在即為徹底的虛無狀態。

³ 空間與時間是物體與主體具體體現時之條件，因而空間之存有位置若怎樣，亦同是物體存有之是怎樣。物體世界之存有，在空間之存有上，主體之存有，亦在時間之存有上而已。時間與空間有怎樣的存有位置，這亦將是主體與物體有怎樣的存有了。此時空存有之意義與重要性。

⁴ 縱然希臘也曾對物體世界有所肯定，然仍只是對物體之相互區別處（其形式）有所肯定而已，非對物體之物質性給與一本質特性。而形式一如理形一樣，畢竟只是心靈中之觀念，一種心靈物，非物質本身。對物質性之肯定，始於物理學，亦始於笛卡爾。

⁵ 思也只是種種意念而已，非「我思」。

⁶ 笛卡爾之「我思」已破壞了神之優越地位。

情感之真實¹而立一導向知識之「我思」，盧梭雖承繼了笛卡爾只從人類而言之我，但把此人之自我重放回情感之真實中，從人性情感立人之主體。盧梭這一種主體性，在其晚年之最後作品《孤獨漫步者之遐想》中完全展現。盧梭的主體，有兩方面：一為從感受而言之主體自己，另一為從人性這一人至內在之真實而言之主體。「在感受中的人性」，這就是盧梭的主體了。對盧梭而言，人之「我」不應從其與外界事物之知識關係言，甚至，若這是一完全自主並自由的主體，這應從其遠去一切社會現實言，從其遠去世界這客體言。主體應單純是其自己面對自身者，這是盧梭對希臘「認識你自己」之解釋。「孤獨者」、「漫步」與「遐想」三者正造就了這樣的一種主體：主體必然在「孤獨」中始顯露。因只有在徹底孤獨中，人才返回自身，特別當人被社會與他人拒斥而獨自時，人才不再需要在他人前之種種偽裝與虛偽，如此其真實之自己、其主體之真實才得以呈現。「漫步」意謂此時之思並非遠去人世間生活之思，非思維孤寂時之自思狀態。它仍是在日常生活中的，但又與生活之必需活動無關，如此始能在生活中而亦無對象。漫步通常在心態上遠去人與物，遠去一切事。而在自然中，人又是其最自然自己者，其自己又是最自然地人性者。最後，「遐想」並非任何理性的反思，亦無一定對象。主體性地想，那不涉及任何客觀對象之想，只能是遐想。遐想是自身對自身之隨想，順從自身感受而想，因而所揭示的，是感受中之真，非客體對象上之真。²盧梭之主體，確實是主體尋找其自身真實時之主體。笛卡爾之主體「我思」，只是在主體尋找客體真理途中所發現的主體

¹ 這情感之真實確實較知識能力更是人性之真實。

² 遐想亦非夢，因夢仍是對象性的，是對對象之渴求，非自身對自身如無自身之想。

而已。而盧梭此感受主體之所以亦是人性的，因人性實非任何客體性知識，非休謨之《人性論》或康德之《實踐人類學》，而是人自己從其自身感受始見者。離開人面對其自身之心，是無人性真實可言的，縱然這是在面對他人之事情中。唯盧梭主體之「人性」，只能單純從自身面對自身時言之人性，其人性是從面對自身而言的，非從面對他人這更真實之人性言。盧梭之主體善接近大自然，沉浸在個人幸福之感受中，其雖人性，然只能就此個人之存在感受而言而已。¹

（四）我們知道，主體性哲學在康德中達至一高峰，並由此開啟了德國觀念論這一哲學時期。原因在於，縱然主體之種種形態與特性已在之前的哲學思想中被發現，縱然在笛卡爾的「我思」中已再次達至對世界作為物質物體之肯定，但仍沒有一哲學家能把世界之真實²純然建立在這主體自身身上，使世界溶入於我中，一反希臘式之世界，是自我溶入世界客體真實中。康德不單只把

¹ 盧梭在《遐想五》中說：「假如有這樣一種境界，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：只要這種境界持續下去，處於這種境界的人就可以自稱為幸福，而這不是一種人們從生活樂趣中取得的不完全的、可憐的、相對的幸福，而是一種在心靈中不會留下空虛之感的充分的、完全的、圓滿的幸福。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。」

在這樣一種情況下，我們是從哪裡得到樂趣的呢？不是從任何身外之物，而僅僅是從我們自己，僅僅是從我們自身的存在獲得的；只要這種境界持續下去，我們就和上帝一樣能以自足。排除了任何其他感受的自身存在的感覺，它本身就是一種彌足珍貴的滿足與安寧的感覺，只要有了這種感覺，任何人如果還能擺脫不斷來分我們的心、擾亂我們溫馨之感的塵世的肉欲，那就更能感到生活的可貴和甜蜜了。」

² 其知識與真理性。

世界收攝在主體內，他更使世界中之種種層面與現象均同樣主體化，因而主體除了為知識之對象（自然界或經驗界）立法外，主體更是一切道德現象與美感現象之基礎。這能統攝一切現象的主體明顯不能只是經驗中的我，康德的主體性，是從存有種種結構（如時空之形式及概念之種種形式）與心靈之內在性¹具有在根源上必然關係這方面而言的，而心靈之種種內在構成素（能力）又最終統攝在「我」這一原發性表象之下，這主體「我」維繫著一切，而心靈自身種種功能與能力，又是一切客體真實唯一之根基，如此而世界與存在純然主體化。於這樣的一種超驗主體²中，主體雖然可具有一切世界之存有內容³及人之一切存有內容⁴，但這一切已又與任何真實而具體的人與世界無關了。世界非存在的世界，而人又亦非在存在中的人。由人自身之如此主體化，其所面對的世界自然不再是一關涉於其存在與生命時之世界。主體只是世界構成素中主體之理而已，而非活在世界中的「人」之主體。康德之主體因而是一切理性存有者（rational beings）之主體，非人具體之主體。而理性亦只是世界種種現象其從主體角度而言之構造而已，是世界之存有與我性之間之構造，而非具體之世界與

¹ 心靈作為種種能力時。

² 主體之超驗性是說，我並非作為任何意義的具體我而言，非在任何存在中的我，而單純只是從一「我性」而言，從存有中之我性言，非從我在存有中言。【以往的我都是存在的，「我在」的。因而非單純的我自身。我作為我自身（主體）不應而是任何意義的客體或在客體存在中的我，因而不能從任何意義的在存在中之我言，只能從「我作為我」之我性言。這樣的我的主體，即超驗主體。】因存有在我【存有是我性的，而這即等同「表象」。】，我對自身之分解與認知【這即康德式的「認識你自身」】，必然為一超驗的知識與認知，必然在經驗知識之先，亦是一切經驗知識之基礎。這樣的知識，康德命名為超驗哲學。

³ 如時空或種種範疇。

⁴ 如感性、情感等。

作為人之我之間。例如，當世界存有具有感性與知性這兩面時，感性與知性必須各別主體化。感性之主體化使感性不能先是對客體存在之感性，而必須先是主體自身的¹。主體自身對自身之感受性，這即「自體感受」(self-affection 或 auto-affection)。即那作為在感性層面中的我性時之超驗想像力。同樣，對應知性或思惟之主體化而言，康德的「我思」必然不能是面對具體對象而言的「我思」，而只能是一無對象或「超驗對象=X」時的「我思」。如此之「我思」既不能有任何內容，其所思也不能有任何對象內容，因而只能是「我自我思」、「我自我意識」或「我自身表象」，非表象在現象存在中之我，亦非表象在其自身存在中之我，非表象我，而只能單純是我性之表象而已。而我性之在，非存在之在，非在存在中而只在我性中的。如此康德雖然保留了希臘對世界的肯定，甚至把世界還原於表象²，但都再無客體性、無存在性，甚至無存有性了。³

(五) 我們知道，無論在海德格抑在萊維納斯中，存有與存在都是根本性的。這明顯是在德國觀念論精神與意念⁴破滅後之必然事實。但無論是存有抑存在，究竟揭示了什麼？它所揭示的正

¹ 如此始是我性的，非客體的。

² 現象及形象。

³ 在《純粹理性批判·超驗分解》之結束前，康德說對於超驗哲學這樣的體系而言，最高的概念應為「可能與不可能」【即從我性之理而言之有與非有】，但若在這之上更求一至高概念的話，這應為「一般對象」，無論它是「某物」(etwas, something) 抑是「無」。康德視這不定的對象（對象性）為至高之概念，明顯無視於傳統「存有」這概念之優位言。「對象」是從主體言的，而「存有」是從客體言的。故康德更自覺地補上「無論它是某物抑是無」，即無論它是否存在，因對我性而言，問題非在其是否存在或有存有，而只在其是否可能而已，即是否合乎我性角度而言之理而已。

⁴ 馬克思所言之意識形態。

是關於人類之另一事實，那在漫長致力於主體及主體性努力的另一事實。海德格《存有與時間》一開始便指出，人類遺忘了存有，特別當哲學一直只以知識及手前事物之本質世界為一切存在至真實之事實時，人更根本地徹底忘記了存有。¹若主體也只是相關於這樣的一種事物世界而言的主體，存有更在此中而被淹沒。²存有並非先是本質事物世界，人亦非先是人性之物。「在」應是先於任何「是」的，而人作為此對存有之明白者，那讓存有呈現者，更應先是從此顯露存有時之「此在」(Dasein)而言。「此在」與「存有」使傳統之「人/主體」與「世界/客體」這組觀法完全移位了。人所應關注的問題，亦由事物世界之怎是轉移至人類存在中之在³，存在中之在之真與偽，非只是事物知識之真與假。縱然海德格因傳統對「人」字的誤導而不再用此辭，畢竟我們仍可說，在當代哲學中，是人及其存在這問題取代了傳統物及其知識這問題，無論是馬克思抑尼采均如是。問題雖然似轉化了，但實不盡然。雖然海德格已把問題轉移至人及其存在的問題，但他仍是無法擺脫自希臘以來對「世界」之凸顯，因而所謂「此在」(人)，實即「在世界中之存有」而已。差別只在於，對希臘人，世界是神性的，因而在世界中之存在是光明的，而對海德格，世界及日常生活非本真性的，因而「在世界中之存有」亦非本真性的。海德格與萊維納斯所見的世界雖已非形象或表象的世界而共同都是存在或生存上的，但兩者由這樣的世界而發所期盼的真實則相

¹ 另一對存有之遺忘，即在日常生活上。

² 對海德格而言，傳統哲學，如康德，所關注及所成就的分析，只是現象上的分析，即海德格稱為「存在上的」(ontisch)。在此之外，便是傳統的本體論(ontology)分析而已，兩者都與海德格基本存有論之「生存論」(existenzial)上的分析不同。

³ 我們這裡用「存在」一辭，即海德格與萊維納斯譯者常用的「生存」(existence)一辭。

反。儘管海德格也以「在世界中」之存有事實為此在之本質，因而「煩」為此在之存在整體性規定¹，但世界基本上並非本真的，此在之本真性仍必須從其「自身」言，海德格說：「只有在本真的能是自身那裡，亦即在此在存有之本真性乃煩那裡，自我性才被視為是存在的。」²海德格關注的因而仍是自我之本真性，雖然這時之自我只能從存在或生存言。對能本真地存有，因而能最終地明白或思存有，歸根究柢，這仍是此在本真與否之問題。相反在萊維納斯中，世界縱然是多麼平凡的世界，已是誠懇的³，因而世界並非不本真。生存或存在的問題根本非在真與偽、本真非本真這問題上，因而人自身之問題亦非在其存在（生存）之真偽或在其存有上，而單純直接在人與人之間對面上，在他人作為一超越的他者與自己作為一主體自身之間，而非在自身與世界煩之存有結構之間。人或主體的問題非在主體自身身上，而在主體與他者之間，在「我們」之間。對萊維納斯來說，世界雖然從生存言並無任何不本真性，但畢竟若作為整體時，是暴力性的。萊維納斯關心的正是由世界及存有所帶來之暴力與封閉性。他把這些統稱為「整體」，並從自中世紀以來之「無限」一概念中，指認出主體之真實性，而此正在：對他人作為在自身主體外之他者之承擔（*responsabilité de l'autre*）。他者作為他者，正在其自由是無法由我之主體所統攝者，而面對如此之他者，我也只能在我之內而承擔一切。在他人面前，自我之完全優越性與主體性必然被置疑，「他」必然在「我」之外，「他」必然超越地出現在「我」之外而

¹ 「此在的存在整體性即煩，這等於說：『先行于自身而已經在（一世界）中』並作為『寓于（世內所遇的事物）』的存有。」《存有與時間》H.327。

² 《存有與時間》H.322。

³ 見 *De l'existence à l'existant*, Paris Vrin, 1986。

要求著我。因而自我必然不是一康德式的「統覺」，因在他人面前，我必然已踏離了我自身，如同在接受到其命令前，我已聆聽了。在他者面前，一切存有之統攝性應讓位於面對他者時之自我之敞開性與超越性。存有論非根本的，倫理學始是。若「思」對海德格言是此在回歸對存有及自身本真性之路途，對萊維納斯來說，「思」則始於對一外於我而言自由之可能之構想，因而一切把自身視為一切存有者之中心並把自身與存有視為一種整體性之存有與存在者，實只是無思或不思的。「思」之為「思」只在當它與一外在者產生關係時，如同在傳統哲學中，思想本先是對一外在在世界之思那樣。思之真實為在對此外在者敞開之努力，故絕非只如知識般統攝對象的。若有所謂絕對，也只「面孔」或「他人」（*personne*）而已。面孔破毀一切體系，而超越（*transcendance*）正是那以面面對著我們者。在面對面間，我再無法否定他人。這無法否定對方使相互互相肯定，在相互肯定中而互相超越。再非敵對或友善，而是「敬重」（*respect*）。敬重是在對等者之間的，是正義的，雖被命令，但無卑下性，因命令人者亦同時是對自身之命令者。對萊維納斯來說，這樣的「我們」¹是在整體與歷史之外者。整體是由暴力與腐敗所構成，而「我們」則相互要求對方致力於一為整體而作之作品（*oeuvre*），一服務，而這即為正義而戰。而正義又只以經濟平等為對象，它雖自外而來，但是是在此經濟關係之中的，非只是在空想的理想中。海德格與萊維納斯思想總的差異可歸結為以下這點：海德格一方面似否定日常世界，但另一方面又以「在世界中」煩之存有結構為此在之存在本質，

¹ 見 *Entre Nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Editions Bernard Grasset et Fasquelle, 1991.

而有關主體，仍一如對存在之存有之期待一樣，亦有其自身作為自身時之本真性。從這點言，有關世界與主體，海德格雖然已由傳統的現象本體論轉化於存在或生存論，但實仍保有世界與主體這兩者之基本存有結構。其前期若較偏向此在這一主體方面，其晚期則較偏向於世界存有這一方面。相反，萊維納斯因始於對海德格「存有」之重詰而發現 "il y a"（有…）這一在作為實體義的存有與存在者背後之「沒有存在者之存在情狀」，見「存有」之先作為動辭而非名辭，故連自我之主體，萊維納斯仍先看到其自身之超越性，即在主體之外與之內的他人之根本性，「他」是在我之內，因而也使我不只為自我在其自身地封閉者。無論世界抑主體，其真實是無所封閉的、必面對他者而非單純自身者。兩者均是行動，非實體存有。世界與我在海德格與萊維納斯中雖同已轉化為生存與存在這方面，但海德格仍未能去掉來自傳統中實體性（substantive）及收回自身而本真這一種中心化想法，仍未離中心化之暴力與封閉。而萊維納斯於我與世界之間，所見的雖然已是兩者之離「自身」時更倫理、更真之真實，但我們仍必須說，他雖然已碰觸到他人或人與人之面對，但仍只是在存在或生存這層面而已，非作為人，非從人而言。……

人之問題

那麼，在西方這一歷史傳統下，人及人之問題究竟是怎樣的？

問題很明顯是來自「世界」或「存在」。我們只能說，在西方歷史中，必曾把像真理般的最高價值放置在世界或存在事物身上，甚至以這樣的一種價值不自覺地否定了一切其他更重要、更

真實的價值。無可否認，生存對人類而言是極為重要的，有時甚至好像決定著一切，但畢竟，無論生存與需要多麼重要，對人類而言最重要及最真實的價值，仍只應是人及人性之美善本身。人應從這樣的真實而致力，人亦應自覺這樣的價值而存在在世上。很明顯，在西方早期，在人類心中之真實價值，必已被投射在外在事物與世界中，而非在人自身身上，人對人自身、對人之真實、對人之意義，必曾沒有被正視或重視過，「人」必曾非為人所自覺者，對世界與物之意義與自覺必然更甚於人對人作為人之覺識。也由這樣的覺識方向之錯誤，遂有歷史與人類真實價值上之錯誤。當西方後來覺識到人時，這又只能以「我」這一主體樣態而自覺。「我」之主體性因而取代了人本身之問題。西方思想史雖然是一力圖回歸於人及其真實之歷程，但明顯至今仍受著主體性這形式之誤導，而人作為主體這一問題，其背後明顯是因「世界」這樣的一種真實而發的。「我性」只是從人之「存在」言，從人之存在在世界中言，從人面對他人時之生存言，從人面對自身生存而發展出來有關客體事物與世界之知識言，簡言之，我作為我只是從面對（一外在客體）言，非真從我自身言，非我對自身之自覺與反省，非我真面對自身作為一「人」之真實言。人之存有非人之真實，因這已踏離於人了，因這只從存有或存在之真實觀人而已。人之問題有兩方面：其作為人性的一面，及其作為「我性」的一面。讓我們先討論人人性這一問題。

一、人性問題

人們都知道，無論好與壞，人類是有種種性格特性的。心理學、人類學都告訴我們很多有關人之事實了，沒有這些學問，人

對其自己之反省，也會或多或少對人性有所明瞭。人們於人性問題所問的，並非人是否具有人性，而是這人性本來是否是善的。但這樣的問題實期盼人類有一固定而純然善良的本性，不能有所例外。事實上，每人都知道人所可能之善是怎樣的。要求人一純然善之本性，這仍只是從人作為存有事物之特性本性言，非作為人言。而作為人，人性地言，我們都希望人類美善的，這是人性自然之訴求，非對人類事實之確認。人性之善是來自人性及其期盼的，非來自一超越真理的確認。人善而已，非人之存有善。而從人性之期盼他人言，我們所期盼的，也只是人作為人性之人時之善而已，非要求更多，如期盼其忠信並仁而已，非要求其聖。人對人而言，應只是人而已，非存有。面對人及人性，只是種種努力，努力使對方亦成真實的人而已，非對人恆常不變性之要求。那麼在人類間之人性，主要也不外三方面，即古代中國於禮中所期盼於人中之「敬」、「和」、「情感」這三方面。所謂人性之存在，即基於此三者而致之存在，而其首要對象，為人本身。人類對待人、國家對待人民、個人相互之對待，都應以此三者體現。視人為人地行動，非視對方為無人性之物地行動。這是人性之意義，即一種存在之道而已。對人類而言，是不應有其他之道或方法的。不應有不是敬、和與情感之方法的。固然，人類世界必然有敬、和與情感，但這些人性之真實都不是先以人為對象，都不是以成就人之人性而努力的。故「敬」轉化為對至高者與優越者之敬（崇拜）、「和」轉化為一種統攝性、同化性的「一」，而「情感」則轉化為對外在物質性、表面性之欲求與擁有。人類人性之問題，其根本並非來自人性自身之有無，而是在神性與人性之間之價值取捨與認定。一方面人類不接受自身人類存在上之必然不足與缺

陷，如生命必然會死、青春終會衰老等等存在事實。但另一方面，人類對人類平凡之人性真實、對平淡生存之美、對人倫單純的快樂力圖以超越人性的事物價值取代，試圖教人致力於一在人性懿美外之另一種存在。人類以超越人之神性價值為價值，以實現存在之美（而非人自身之美）為美，這樣的心思才是人性問題的關鍵。不肯定人性這唯一至真實的價值，不以人性對待人類自身，不正視人類並以之為唯一目的與終極，不試圖拓展及實現人性的模式，這一切才是人性之問題所在。故除了作為經驗事實外，人性在西方從沒有被視作存在上的最高真實與價值，從沒有從人性素質開拓及塑造人類世界。人類只外在地欲求存在的善，一外在世界¹的善，而從不致力於人類自身作為人可有之人性之善。人性的全部問題，在此而已。

二、主體自我之問題

西方有關人之問題不從人性而從主體之我性討論，這本身已是偏向存在這種觀法了。我與世界均是存在之兩端，是存在事物從其存在關係言時之兩端。相反，若從人性觀人，這則較是從人類自身言，非從其相對於其他存有者言。再者，主體問題雖然是人之問題，但與人性絲毫無關。主體我性可不只是人，甚至本不是從人而是從神言，因而其本身已間接掩蔽了人及其人性這對人而言更基本而真實的問題了。另一方面，人之主體性不只掩蔽了人其人性之問題，它更錯誤地把人類導向一種錯誤的樣態。主體

¹ 一以客體實現的至善世界，必以宗教及科技之世界為其至高之樣態。宗教故為以世界模式出現之、從心靈精神狀態而言之善之極至，而科技知識則為以世界模式出現之、從物質狀態而言之善之極至，但兩者均非直從人自己言，非從人性自身之善言。

表面上好像凸顯人類之自主性這人自立時更高之真實，好像給予人類一最高位置之可能，但事實上不然。我們發現，在西方所言之主體性中，人其實反而是無自我的。讓我們先略為回溯這歷史。

首先在討論希臘時期時，我們已清楚地指出，在希臘世界中，嚴格地言是無主體自我的，一切只溶入城邦中，從客體共體中立，因而在「主體自我 / 世界」這組存有關係中，希臘這西方思想早期之形態，已是偏向「世界」這一端而對主體不予以肯定了。之後，在中世紀中，以位格「我·你·他」關係而呈現之主體性雖首次被肯定為至高存有之真實，但這只是對神而言而已，非對人之自我言。¹人之自我，若有，也只能被視為是神之自我性之肖像（image），非本有之一種自主性，非真正的主體。笛卡爾確實在歷史中首次建立了從人而言的「我思」，但這樣的「我」，除了作為種種思之意識外，其本身是無任何具體內容的，笛卡爾甚至說，這「我」甚至不能是人²，不能是理性動物。假若像西方對心靈基本之二分為意志與知性能力言，意志作為只能對向世界而欲求之能力，其本身明顯是無法擺脫世界的，而作為知性的「我思」，表面上雖稱為「我」，但從其其實只是一種在世界前之意識言，從其只作為一意識能力言，實是無我的。「我思」只是一在知識關係中之主體項而已，非具體而真實的我，非作為人之我。因而除了空洞地肯定自身之存在外（「我在」），在「我思」中，實是無真實的我的，我非真實地作為一具體人而言之自我的。³在盧梭中，「我」確實是落實下來從具體生活、感受中而言之我，但這時之我，其

¹ 「我是那是者」（“Je suis celui qui suis”），這只能是神對自身之形容。

² 見《沉思集二》。

³ 有意志而無我，非真實的我；有我而無意志（如我思），亦非真實的我。

主體性，由於不再能溶於現實世界中因而不得不自我孤立起來，其主體性只能從自我存在之感受言，非從人真實自我之主動性與自主性言。固然，對盧梭而言，我只是一感受之我，因而我之主體，也只能從我對自身感受之主動性言，即從心靈自身之內在感受言，但明顯，這樣的一種自我，必然是在面對現實世界失落與無奈時始有者，我的意思是說，在這樣孤寂的自我感受主體背後，實仍是被世界與社會所支配著的。如此而言之自我，仍非單純從真實的自我而言，非從作為人時之真實自我而言的。至於康德「我思」更不用說只是作為在知識結構及經驗世界中那承擔最高之綜合統一功能之一種「我」，作為超驗主體，這明顯與任何具體而真實的自我無關。「我思」既非現象中之我，又非實體性的我，而只是純然作為一自我意識時之表象，一空無內容而自限之「我思」。康德這樣的主體，只是世界（經驗界）之「我性」而已，只是相對於世界之世界性（統一性）及對象性而言之「我」而已，因而是脫離不了世界的。與其說這主體是一主體，不如說主體其實是與作為現象的世界密不可分之一體結構，世界與「思」相關連時之根本結構。稱這為「我」、為「他」其實都無不可的。故康德說：「透過這『我』，透過這『他』或這『這』思想（物），我們所表象的，也只是一思想的超驗主體=X……」¹。這近於無我性之我，因而與一「他」、與一「這」幾近是無所差別的。而在海德格與萊維納斯中，縱然已幾近完全擺脫了知識與「我思」這一無真實自我性之層面，並且已完全返回人存在或生存之層面中，然在海德格中，此作為「此在」的人主體，其本質結構也只能是一「在世界中之存有」而已。世界透過「煩」完全滲透及佔據了此在。縱

¹ 《純粹理性批判》A346/B404。

然從主體自身之本真性言，主體雖從面對死亡而自己，然面對死亡而始本真之自己，從作為真實的人而言，非真實的自己，頂多也只是一自我而已，一自以為拒絕世界與他人（they）時之自我而已。縱然可能是一真實的自我，但作為面對死亡而言，是不可能真正之自主並作為主體的我的。個體可因死而真，但人作為人不可因死而真，人由生非由死而為人故。因而人真實之主體亦應由在人之間，非由單純在己之內而為真實之自己。萊維納斯在這點上其洞見是更深刻地正確的。不過，由於萊維納斯思想中「無限」、「他者」，以至「有…」（il y a）這些概念是由對反「整體」、「世界」與「存有」等觀法所帶來的封閉性而發，因而縱然萊維納斯明白人與人相互面對之真實性，為了對反一切世界式的封閉性，他不得不過份地強調在人與人之間相互之超越性，一方面雖確立了一種在人與人而非在人與物（世界）之間之主體，然這時之主體由於完全被他人所滲透，由超越性、外在性所造成，故嚴格地言，已非單純作為我自己時之我了。而另一方面，這主體之作為主體，只能是一種對他人之承擔，一種避開自身作為一統攝義的主體。而於此，自我仍非作為真正的自我而出現；而在人與人之間所強調的超越性與外在性，更使人與人之間人性接近之真實磨滅掉了。因而過於凸顯他者之自由，即過於凸顯人其「於存在時」之我之一面¹，而未能見人其人性的一面，其單純作為人時之我。此我並非只能在我與他者之間，而可是在我單純作為人之中的。²萊維納斯有關人主體性之理解，非直由人性而立，而只從

¹ 我作為面對世界客體時之主體，也是只從存在言，在存在中存有兩端之其一而已。

² 這又非盧梭或海德格式的自我在其自身之中。我們說，「在我作為人之中」而非「在我作為自身之中」。

對「有…」(ilya)之體會與理解而立。其之所以強調人超越般之自由與承擔，也只是由於深刻地體驗人對人之種種壓迫與暴力，由只針對於存在中、於世界中¹之人類現象與處境，而非單純從自己之作為人或他人之人性而觀。仍是從存有或存在而觀而已，非從人而觀。

從以上這一有關西方對人之主體性之回顧中，我們可這樣地總結：在西方，嚴格地言，作為人之「我」或主體是不存在的。西方之種種主體性，終極地言，都只相關於世界、客體對象、存在、存有、他者而言，非相關於人而言，亦非相關於我自身作為人而言。希臘的無我、笛卡爾與康德的「我思」、自我存在感受中之我、面對死亡或面對他者之超越性時之我，這一切我，都只是種種非我而已。自希臘始客體世界之主導地位，在存有論中其實從沒有改變過。縱然似力圖回歸於人之主體，實仍未然。故佛洛伊德深明如此之在意識中之我(ego)，實也只是在現實世界前之我而已，而真實的我，在世界存在中，也只是一無窮欲求的「它」(id)而已，非我。世界超自我之非我、現實中自我之非我，與盲目地欲求之本我之非我，這實是非我或西方無我之三種形態：世界或存有、「我思」之主體，與欲望，人在此三種時刻中都非真實的我，非真實作為人時之我，因我此時非真實作為人故。

三、中國傳統中之自我——〈子罕〉之分析

那麼，從我們自身之中國傳統，例如從孔子《論語》中，有關人之自我，可有什麼啟發？

《論語》編者把人之自我這一問題安排在〈子罕〉篇處理，

¹ 我們更可說：在存有中。

而且這明顯是以孔子這個體為例的¹。有關自我問題，主要有兩方面²：一為我在種種現實存在方面中之無我，二為我在作為自身時真實之自我。讓我們極簡略地歸納其要點。（一）現實存在方面中之無我：子罕言自身之利、命與仁（德行）、孔子「博學而無所成名」、執御而非執射、孔子想法中無我：「毋意、毋必、毋固、毋我」、孔子無論於客體大事之成就中³，抑在個人之成就中⁴均無我⁵、孔子於自身地位前無我⁶、孔子以一無我之方式而偉大，亦教人以一無我之方式而偉大⁷、對自身一生亦只平凡地看待，從不求自身生命之顯赫、既不美己亦不視貴者為貴、亦不貴己而賤他、其於生命致力之事中無我、亦於日常平日之事中無我。《論語》編者於這一在現實存在方面之無我部份這樣結束說：「不為酒魁，何有於我哉！」這是說，最後有關事物中之自我，人不應自我地沉迷於任何事物中，亦不應借酒醉之喪失自我而以為無我。酒醉之無我實仍只是一種自我而已，希臘酒神以為無自我個體之精神，實仍只是一種自我主義而已，非真正無我的。徵引酒醉一事作為自我無我之討論，可見編者對這問題反醒之深遠。（二）真實的自我若非從在現實存在方面言，那麼相反，作為一真實的人自己時，人是應有自我的。而真實的自我其最重要者為「自我努力」，無論是努

¹ 故《論語》各篇名中唯〈子罕〉一篇提及「子（孔子）」。

² 而這構成〈子罕〉篇之兩部份：①至⑩句為前半部份，⑪至⑳句為後半部份。分別對應自我問題之兩方面。

³ 如文與聖。

⁴ 如知與藝。

⁵ 無於成就中自居自己。

⁶ 無論是面對歷史傳統而言之自己之位置，抑從在他人前自己社會身份之地位。

⁷ 「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人」形容孔子之大無我。「博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已」形容孔子教對方之大無我。

力一真實的自己，抑努力於種種真實之事。從努力之日常性、從「好德」與「好色」這自我致力之兩面¹、以致對努力之分析²，《論語》編者之後有關人之自我分下列幾點討論：1. 一真實的自我必須是內外一致的，自我並非只是自己內在的主觀個人性而已。³ 2. 一真實的自我仍是於作為人之道理有所主的、仍是有他人於心中的、仍是對己之過失有所自覺與改過的。⁴ 3. 而一真實的自我，是從其「志」而立的。⁵ 4. 自我雖不恥自身之卑微、雖能真實地及自信地肯定自身，但自我實無需與他人比較而為自我的。⁶ 5. 自我非一時之事，而是一生內在潛在的堅毅，是生命持久的，非一時的。⁷ 6. 自我於其建立自身時，其真實者有三方面：知、仁、勇。由此三者，人之存在於世因而始能不惑、不憂、不懼。⁸ 7. 最後，若一真實自我之立是從知、仁、勇這三方面而言，那麼，有關這自我最根源之源起——「我思」⁹，孔子又有何回答？對孔子

¹ 「德」與「色」本身均無必然強迫性，因而更顯人其自我選擇（所好）之兩面。【在《論語》中當「德」與「食」作對比時，這則是從二者對人類存在而言均必須之宣言。「德」因而有兩面：一為表面上與「色」一樣無立即必然性，但另一方面則其實與「食」一樣，為人類所必須必然的。】

² 〈子罕〉 13 至 23 句。

³ 24 句。

⁴ 23 句。

⁵ 24 句。志指對他人及對自身善之期盼與致力之心懷。

⁶ 27 句。真實的自我因而非在面對他人之自我時而言之自我，我非在人我之間，而是在自我之中，在自身面對自身時。

⁷ 28 句。

⁸ 29 句。這故與自以為本真之此在其存在於世之存在情緒相反。存在情緒由自我自身之正面性而正面，非由世界之負面性而負面。而其正面性又非與世無關時之自我超脫與超逸。

⁹ 自我無論其真實應是什麼，其源起仍在「我思」上，即在人有一自我意識、一自我覺識這事實上。自我與自我意識因而幾近是一同義語。問題因而由「我思」中之「思」而來，因由思，人始可遠去外在事物，成就一內在的我。思使我與對象存有地二分開來。這一種存有上二分之分，即為思之本質。

而言，什麼是「思」？「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。『唐棣之華，偏其反而』，『豈不爾思，室是遠而』！」子曰：未之思也，夫何遠之有！」¹共學、適道、立、權是從人類及人自己之事而言，非從客觀命運必然之事而言。孔子之意思是說，人類變好或人與人²之變好，從共學、適道至立與權³，其實都無必然距離與分割之不能跨越的。自我與自我之間之距離，「思」存有上之分離性，並非如唐棣這花那樣，偏與其他植物晝夜不同時段地開花。那表面分離性的「思」，正是那使一切結合、連結一切的力量。若有所遠而未能近者，亦只是未思而已，非思之不能，更非思本然之事實。此孔子對「思」存有上之觀法。思並非只是一使存有事物由遠去而始呈露真實性之能力⁴，思非由「判分」⁵、「距離」而真，相反，思正是那超越一切距離、分隔、阻隔之力量，思使一切接近，思和諧一切，使一切自我之距離消除，並為一切接近與和諧努力之最終方法。思為一種致力、為人類之一種努力之本與終極，思正應為那使思之差異接近者，那使「我思」之自我接近而無我者。此始為思之真實：作為一種自我與自我間之努力，而非作為一自我內在觀照他物之狀態與能力。思為人向往善時之一種努力，非人面對真時之觀照與認知能力。思作為

¹ 30句。

² 亦包含每人自己。

³ 權即對個別事情之處理。

⁴ 如由洞察表面現象而揭示那深遠真實者。

⁵ 思作為判分性之判斷，無論是物物間本質之判分，抑心與物之判分，這是西方對思根本之看法。連海德格與萊維納斯在內，都基本上如此，一者視思為一種「返回步伐」、一種於世間存在物前之「退回」行動，由此存有之真實始有所呈露之可能，而另一者則視思為那面對絕對在我之外之「他者」之道，因而不見此「他者」之超越之遠，是不思、未思者。如此，思仍始終是見真之遠之事，非人類近之努力之最高表現與依歸。

一種努力¹，而非只是作為對真實者之表象，這在《論語》中更可從以下一句見：「孔子曰：君子²有九思：視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。」³思非只是視聽時知之顯，而是在此顯中更進一步之努力，一方面使視與聽更明更聰之努力，但另一方面更是使自身更美更善之努力，如反身時思之努力，人其自身更上時之一種努力。思非先是自我與他人他物之間者，而更先是自我對其自身者，在人與人之間，在人其作為更真實的人之努力之中，非在人與存有之間……。此思之真實。思作為自我之本，故非存有地言、非「我思」，而是作為一在真實地努力其人性時一真實自我之本言。西方雖思「我思」雖思，然仍未思而已，不思而已。

四、有關西方主體我之結論

當我們說，西方之主體我其實是一種無我時，現在，我們更可反過來說，這表面上以世界或他者之存有為唯一真實者之無我，其實是一種自我。我們已從《論語》中看到，真正之無我是從人現實存在中自我不自居或無我時之一種努力言，這樣的努力才是真正的無我。相反，由單純對物世界或生存、存有之肯定而致之無我，其實反而間接助長了種種自我：或是現實中「人之自我」⁴，或是在存有論層面中種種世界統攝性的「主體自我」，甚或那超越地駕馭著人類的「世界」本身的自我⁵。西方這一「世界

¹ 作為人其真實性之努力。

² 君子，即人作為一真實的人時。

³ 《論語·季氏》句 [10]。

⁴ 因無我只是存有論的 (ontological)，非現實存在上的 (ontical)。故現實存在上仍可有種種自我。真正人之無我，應從現實存在言，不應只從或先從存有論層面言。

⁵ 世界種種超越之模式，於其駕馭著人類這點而言，與自我主體之統攝性實是相同

或存有」上之無我性，從「人」真實無我之德性言，實仍只是種種自我而已。其次是，這種種現實意義下的自我¹，隱蔽了人自己作為真實的人時之自我，那在無我中而努力之自我，那在對人真實志向、自己真實地自立於知仁勇、生命堅毅如松柏之後彫之我、那真實地思之我。非思存有之我，非「我思」之我，而是因努力而思之我，為人類作為人而思之我，我作為人時之我，簡言之，「仁在其中矣」²時的我與思。本文至此終。

公元二千零三年四月二十七日

的。種種哲學體系、種種形上學、種種藝術風格、種種現實形態，因而都只是種種自我而已。

¹ 我們反而應說，連存有論及其層面，其實也只是現實存在（ontical）中的一部份而已，作為世界整體時之存有，畢竟也只是現實世界內之事而已。對人類而言，真實只有一：現實存在而已。存有（Being）因而也只是現實存在的（ontical）。

² 「子夏曰：博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」（《論語·子張》）

中譯參考書目

對主要經典，在關鍵性地方，我們會重新翻譯。但一般而言，若非由於與引用之意思有所不達或相違，否則我們仍採納下列中譯本作為譯文。對於非經典書籍，則只在文中註明，不列於下。

- (1) 《古希臘哲學》，苗力田主編，七略出版社，台北，1995年。
- (2) 柏拉圖，《理想國》，郭斌和、張竹明譯，商務印書館，北京，1996年。
- (3) 《柏拉圖全集》，王曉朝譯，人民出版社，北京，2002年。
- (4) 《亞里士多德全集》，苗力田主編，中國人民大學出版社，北京，1997年。
- (5) 亞里士多德，《詩學》，陳中梅譯，商務印書館，北京，1996年。
- (6) 笛卡爾，《第一哲學沉思集》，龐景仁譯，商務印書館，北京，1986年。
- (7) 笛卡爾，《探求真理的指導原則》，管震湖譯，商務印書館，北京，1991年。
- (8) 史賓諾莎，《笛卡爾哲學原理》，王蔭庭、洪漢鼎譯，商務印書館，北京，1997年。

- (9) 史賓諾莎，《倫理學》，賀麟譯，商務印書館，北京，1981年。
- (10) 盧梭，《論人類不平等的起源和基礎》，李常山譯，商務印書館，北京，1996年。
- (11) 盧梭，《漫步遐想錄》，徐繼曾譯，人民文學出版社，北京，1994年。
- (12) 《康德著作全集》，李秋零主編，中國人民大學出版社，北京，2004年。
- (13) 黑格爾，《小邏輯》，賀麟譯，商務印書館，北京，1996年。
- (14) 黑格爾，《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，商務印書館，北京，1995年。
- (15) 《馬克思恩格斯全集》，人民出版社，北京，1975年。
- (16) 尼采，《悲劇的誕生》，周國平譯，貓頭鷹出版社，台北，2000年。
- (17) 《弗洛伊德文集》，車文博主編，長春出版社，長春，1998年。
- (18) 《海德格爾選集》，孫周興選編，三聯書店，上海，1996年。
- (19) 海德格，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯，三聯書店，北京，1987年。

跋

年過五十，身體日感不適，再不敢怠惰。日以繼夜，在一年半間，完成這有關形上學史之論述，亦補上一些相關的文章。因盡可能扼要，故很多以往研究的資料與結果，都沒有錄入。辭達而已！在這短短年半之間，曾兩度動了手術。因而想內容必有很多不足與未善之處。若非身體之故，本是很想對當代哲學之形上思想詳加處理的。最低限度，我想是應對尼采、海德格、萊維納斯、巴塔耶，以及德里達這幾人作一更詳細之分析的。這亦是這研究最大缺陷之一。若身體許可，希望將來能補足。不過，我對形上學及西方思想之基本看法，已在這論述中清楚地表明了。這亦是我原本之心願。

我認為對哲學之研究，是應扣緊原典一字一句地閱讀與思索的。我從不鼓勵學生概念式地把理論只視為理論，而不能明白人類思惟，無論多麼抽象，實仍是從現實源起與具體地真實的。當我細微地閱讀時，往往使我感到驚訝的是，過去對這些基本文獻之研究，是多麼隨意與粗陋疏慵，多麼人云亦云，甚至往往為了一時之譁眾取寵，多麼造作賣弄或教條化。這是對思想最大之危害。思想若失去其真實性之心，是再沒有較此更虛假的了。心之

不真誠，是較一切物之不真實更不真實的。故除了對文字盡其深入地反芻外，我常教學生，就算是思考哲學，都必須是十分具體地真實的。若不能在文字背後直見其事與物，若不能看著這樣的事與物而與哲學家平等地下判斷，若未能直接從掌握其事與物而明瞭一哲學思想，這都是無益的，甚至是毫無真理性的。哲學之真理，在事與物之間，非在文字上。不能穿透文字概念而具體地見其事與物，若自身不能遠去文字概念而從這樣的事與物而思，思是無可進展的，甚至無可喜悅的。

除了具體而微外，學哲學是為明白道理與真實的。故不能自封為專家而自限其興趣，亦不應把哲學研究只視為學術而只求形式上之考據功夫。而作為對真實道理的明白，學哲學更是需要人作為人自身人格與心態之真實性的。從不同的哲學，很明顯，我們往往可看到不同的人，非只是不同之思想而已。從事思想工作而只有一單純現實之心，或只有一怨悔地現實之心，這都非人類心靈可有之自由之懿美與真實。非必從原創而始自由，而亦可是從心懷遠大與真實而自由的。孔子故說：「溫故而知新，可以為師矣。」¹這為師之真實，這師之典範，也在「溫故而知新」而已，而這有三點意思：一、於知中不應有所限，不應只好今而賤古，或好古而拒今，不應於中西之思想而有所偏棄，只從現實價值定斷思想與文明之真實。二、作為正確充實之理解，必須是歷史性的，同時具有歷史向度的。在人類中之一切創為，都是在歷史時間中的，有所繼往與承續的，創新也只相對於歷史而言而已。沒有從歷史而明白，其理解是無以深入及自信地肯定的，未見完整體而片面，心所下之判斷，是無以能安的。真理是必須由經驗

¹ 《論語·為政》。

累積體驗之深而始有所達，是未能靠他人之愚昧與眾以為聰明之聰明有所成就的。三、從人自己方面言，「溫故而知新」所代表的，是一心懷廣遠，有所向往之一種心志。非言一己之力量勝人，而是確對人類其偉大性之愛慕與崇尚，對縱未能為現實、然實為價值之價值之肯定。因失去價值性，縱然是真理，對人類始終是無意義的。非好高騖遠，而是在「溫故而知新」中而遠大的。既非只囿限在眼前之「新」之上，又非無「故」或不見眼前之現實而好遠好大。真實的價值，是不離現實真實的。

在我一生中，有著無數的老師對我悉心教導。在這裡，我希望能一一對他們作感謝。在我初中時，我已很喜愛哲學。耶穌會會士 鮑善能神父 (Rev. Father Matthew Brosnan, S.J.) 在每日課後都與我單獨進行答問式之哲學討論。我的哲學生涯，啟蒙於斯。在進入大學初年，時值牟宗三老師在中文大學退休前夕，我有幸修習其康德研究，也同時旁聽了一些其他課程。牟老師以其認真感動於我，無論從成績抑親自對我的鼓勵，都使我感到其人之氣度。在法國留學初年，本計劃攻讀兩個博士學位。一跟隨克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 對巴塔耶作研究，另一在索爾邦大學 (Sorbonne) 作傳統哲學研究。後因無法同時兼顧兩者，始選擇放棄了對巴塔耶之論文。不過，克莉絲蒂娃對我悉心的教導，指引我對 Henri-Charles Puech 之閱讀，並對我文章之鼓勵，都是我深感難忘的。我之所以選擇在索爾邦大學的學位，其中一原因在於，索爾邦大學的教授們，有著過往長久以來深厚作學問之傳統。特別在如 Maurice de Gandillac、Pierre Aubenque 及我論文指導老師 尚·德普倫教授 (Jean Deprun) 之課堂中，我學會學問通貫

古今時歷史向度之深厚與氣魄。這為保守派學人及現代派思想家所共同尊敬的學者，在 Maurice de Gandillac 課堂中，貫穿著自柏拉圖至但丁之思想，及不時喚醒著我們，身邊曾經的聖多瑪斯、Duns Scotus，及笛卡爾、馬勒伯郎士等講學之所在及日常行經之道路，這一切點滴，都使我置身於歷史真實的空間內，並體會學問扎根於古代時之意義。我最喜愛在這寥寥不到十人的課堂中，在 Gandillac 平靜而謙恭的語調與態度中，在這日色昏暗的傍晚中，穿越著不可思議的歷史過去。而我的老師，這在索爾邦大學十八世紀思想的掌門，德普倫教授，這雖然有著百科全書式的學問但謙虛至不可想像的老教授，他在學問中的誠懇與氣量，是我深為敬佩的。在他大學部的課堂中，使我前所未有地明白笛卡爾與奧古斯丁、巴斯卡爾、馬勒伯郎士等思想之關係。亦讓我見古代傳統是怎樣理解及研習這些古代哲人的。而對我們幾個博士生，縱然七十高齡的老人，他仍每星期晨早天未亮從巴黎外郊坐火車來上課。那時，我們都在他離開索爾邦大學十分鐘路程遠的私人藏書館內上課，這館內藏有種種十六及十七世紀之前之手抄本。德普倫教授常常拿出來讓我們參閱。那年，他開授的課名為「最高存有」(L'Être suprême)。德普倫教授拿出厚厚捆綁著的紙塊，向我們說：我已老了，只能把我一生收集而來有關「最高存有」一詞之資料交托給你們，讓你們從中進行理論，而這，是我再無能力致力的。然後就在這一年中，對一條一條「最高存有」一詞之出處略作說明。在這表面似毫無理論內容的一年上課中，使我感到驚訝的，德普倫教授所收集的，不只是在中世紀至今一千多年之長之資料，而更是橫跨哲學之外，在神學及文學、及一切其他重要典籍中「最高存有」一詞之出處。德普倫教授之升等

論文，更是跨越文學、詩學、音樂、醫學、神學，及哲學而對法國十八世紀「不安哲學」(philosophie de l'inquiétude) 進行研究的¹。無論在這主題本身，抑在其研究所涵蓋的幅度，從其所關懷的是整一時代之不安而非只是一兩哲人之思想，及所關懷的是人之「不安」而非其欲望對象，這樣的哲思，是我視為為學之最高典範，亦是我在學問上永不敢怠惰之原因。從德普倫教授身上，我學會一字一字地閱讀，在未能涉獵一切出處前，再不敢假設對任何概念之已知，不敢妄下判斷。德普倫教授這樣為學的認真與嚴格，是我之後學問之全部基礎。若能極微細地在字裡行間而具體真實地感受，若能立基在人類真實之存在而明白文字與文字之心意，若能從文字之微細中開拓出視野之無窮止，若能從無止盡之關懷與周慮而明白一眼前之片言隻字，這對我而言，始是真實的明白，如此之明白，始是之所以讀書之意義與樂趣。書無需多讀，但必須精讀，通透博思地讀。孔子雖只教人以《詩經》，然顏淵仍說「博我以文」，我想，孔子之閱讀也必然如此的。在索爾邦大學及在法蘭西學院 (Collège de France) 等地方，我還修習及旁聽了米歇爾·塞爾 (Michel Serres)、萊維納斯、韋爾南 (Jean-Pierre Vernant)、德里達、福柯、羅蘭·巴爾特、列維-施特勞斯等人之課程。這些精彩的大師們，都是我所嘆為觀止的。對這一切老師之啟發與教導，對他們在學問中之真誠，始終是我不敢忘記的。

最後，我希望把我的努力獻給三位在我生命中起著無限影響的人：我年少時之太極拳老師 馮仙逸女士及我的父母。馮老師待我如親子般教導，並開啟我對中國文化之全部理解與深愛，使我

¹ 見 Jean Deprun, *La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIIIe Siècle*, Vrin, Paris, 1979.

看到，中國傳統恬靜與人格獨立之懿美，更使我明白人平凡存在之真實與意義。我父親對哲學與音樂之愛，以身作則地讓我感到它們的生命與美麗，使我自小已向往這些精神價值；而我母親，無論在多麼艱困的生活中，對辛勞之無怨無艾，她捨己從人般之愛護與教導，她的溫順與對我的信任，是我今日能站立自己之全部力量來源。對他們，是我一生無以報答的。此著述之努力，只能是極微薄之心意而已，只表我對他們無限之懷念而已……。

二零零六年春