

哲學

鄢昆如 著

西方篇

哲學與哲學家

PHILOSOPHY

第一章

蘇格拉底 (Socrates, 470-399 B.C.)

“Γνωθι σεαυτον” (Know thyself!) 「知汝自己！」

蘇格拉底，這位最早哲學殉道者，因為尊敬神明，以及愛護青年，只因敢於揭發真相，得罪了權貴，而被誣不敬神明，煽動青年作亂，二條唯一死刑之罪；雅典法院法官並不採信蘇氏之辯護，反而相信二無賴之偽證，判蘇氏死刑；蘇氏並未依當時法律規定，也沒有聽弟子們的規勸，選擇流放充軍以代替就死，而選擇飲鴆受死於獄中。

和我國的孔子一般，蘇氏也述而不作；幸好其大弟子柏拉圖，全程參與了乃師的審判過程，也親耳聆聽到死刑的判決，尤其記載了乃師臨終前的遺言。蘇氏遺言的重點，首在對「正義」的信賴和執著，並由之而來的此世與彼岸的二元宇宙，以及今生與來世的二元人生。而完整的正義不在此世今生，但在彼岸來世。肉體會朽會壞，而靈魂不死不滅。

二元論的哲學思想貫穿了西洋兩千多年，靈魂不滅的信仰也同樣長久，都得歸功於蘇格拉底。



蘇格拉底 (Socrates, 470-399 B.C.)

年），此戰役乃是雅典的邦盟波提狄亞（Πωτιθαια，Potitheia）在柯林士（Κορινθος，Korinthos）和斯巴達（Σπάρτα，Sparta）的縱容下，搞獨立運動，雅典出重兵去鎮壓，終使波城歸降。此次戰役中的蘇氏，依柏拉圖的記述，作戰既勇敢，回來後又極受雅典人的歡迎和推崇（Plato, Charmides 153）。

第二次參軍是蘇氏四十四歲時，是為西元前424年。此役雅典被斯巴達聯軍打敗，不過，蘇氏在此次戰役中，英勇過人，敗退時一方面禦敵，掩護同伴撤退，另一方面又扶持傷患，頗為將領及同僚的稱譽。

第三次參軍是在西元前422年，是雅典對斯巴達等對敵城邦的決戰，蘇氏在戰役中還是有傑出的表現。不過，後面的兩場戰役，史稱為伯羅奔尼戰爭，是雅典與斯巴達二強之爭，是希臘本島的內戰；使原來結盟抵抗波斯的盟友，彼此相互反目成仇；戰爭所帶來的兩敗俱傷，對希臘先賢的建設，損害無法估計。

由此也可看出，古希臘的文人，文德和武德都要集於一身，文武雙全的男子，也成為當時希臘，在奧林匹克文化的影響下，英雄豪傑與仁人志士，混淆不清的情況。

在中西文化的比較中，有人喜歡將孔子與蘇格拉底相比，一來說二者皆述而不作，二來指陳二大聖哲的學說，都倫理道德取向。事實上，中西此二大聖哲的相異處，也就在於孔子所承傳的，乃禮義之邦，而蘇格拉底卻活在奧林匹克的競爭文化之下。中華文化中，英雄豪傑絕不同與仁人志士：前者著重自己的眼前的名利權位，後者則關懷社會的民生樂利。

四、冤死獄中

一般人對蘇格拉底，另一個比較有學問的印象是：蘇氏在西元前399年，被人誣告，被法院誤判，判決在獄中服毒枉死。

西元前399年，乃希臘西元的第九十五屆奧林匹克祭神大典的第一年。至於蘇氏的生年，史載為第七十七屆奧林匹克期間，即西元前470至468年，史家大多以第七十七屆奧林匹克的第三年，西元前469年，為蘇格拉底的生年。因而蘇氏活了十七屆奧林匹克加二年，即古稀七十高齡。

蘇氏臨終遺言相當悠長，肯定了今生與來世，指出了此世與彼岸，相信靈魂不死，相信來世生命。正義雖在人間世無法實現，但在彼岸及來世，必然完滿。弟子柏拉圖因為全程參與了乃師的臨終，而完整地記下了各種細

領對方自己去反覆思考，逐漸獲致合理的結論。有人說蘇格拉底的辯論，基本上從母親處學得的「催生法」，協助並引導對方自己去結論。

蘇氏活躍雅典的時代，乃是第七十七屆到第九十五屆奧林匹克期間，奧林匹克的競爭文化，派生出奴隸制度和殖民政策；奴隸制度乃人與人之間的不平等，殖民政策則是民族與民族之間、城邦與城邦之間的不平等。換句話說，這種制度和政策，雖有貴族的民主政治的推行，仍然掩蓋不了「不公不義」的事實。

還有，就是在希臘抵抗波斯入侵的戰爭之中，斯巴達的陸軍與雅典的海軍，以陸海聯軍擊退波斯之後，在復員的過程中，斯巴達的軍人退伍，專事務農，而雅典的海軍戰船改為商船，軍人退伍從商；昔日聯軍統帥今希臘聯邦之首，為雅典人，所制定法律優惠商人，而輕踐農民，終至引發內戰，昔日禦敵盟友，今日反目成仇。雅典與斯巴達之戰，兩敗俱傷，內耗盡了希臘的元氣。

六、奠基哲學

蘇格拉底在這種社會背景下，大有「天下無道，聖人生焉」的感嘆，因而擺脫政治，而投身哲學。而首先認定有客觀「真理」的存在，吾人的知性目的即為「認識真理」。其在街頭逢人就搭訕，所詰難的即為「主客相符」的基本問題：像「什麼是勇敢？」、「什麼是德行？」、「真理是什麼？」等等。蘇氏不滿意對方用具體的比方作答，乃要求對方提供「抽象」的答案。這顯然就是哲學入門的「知識論」課題。

人生問題中，知識乃屬於頭腦的銳敏與否的問題；人生的另一問題，乃是道德的問題，而倫理道德不屬於頭腦的「知」，乃屬於豐饒心靈的「行」。蘇氏在生前和人們討論的，多為「知識」問題，就連有關倫理道德的問題，也站在「認識真理」的角度上，去探討、去詰難。但在其被誣告、被判死罪，尤其是在獄中從獄卒手中喝下毒藥之後，所給弟子們的遺言，清一色都是道德實踐和宗教信仰的內容：此世與彼岸的宇宙二元，今生與來世的人生二元，正義不在今生，而在來世；要尊敬神明、要愛護青年等等。

在蘇氏被誣告，被誤判死刑之後，弟子們皆勸乃師選擇流亡（當時雅典的死刑，可由犯人自由選擇，在獄中服毒，或是流亡海外，終生不許返鄉；酷似今天的死刑和無期徒刑），但蘇氏卻選擇獄中服毒。弟子們奉勸乃師選

擇流亡海外的理由，一方面當是「留得青山在」的人生常談，另方面則許諾盡量設法接濟其生活所需，三方面則認為有機會可以替為師平反；當然，這一切假設都依靠一個條件，即是蘇氏不能選擇在獄中服毒，而應活著等待機會。不過，蘇氏的理由卻充滿辯證的內涵。他說：他之所以站在獄中，並非因為他有肉體，必須佔有一特定空間；果真如此，他當然就可以選擇流亡，處在海島。但是，蘇氏認定，肉體所站立的空間，不會是因為需要，而是因為他有自由意志，願意選擇一處自己覺得心安理得的地方，來安頓自己的生命。如今，他既已覺悟出，今生今世是不可能有完整的「正義」存在，而在自己身上所發生的不義，原就不足為奇。蘇氏相信，在彼岸，在吾人的來生來世，則是正義之鄉；在那裡，不會發生不公不義之事。也就因此，蘇氏反而倒過來，安慰弟子們不必為乃師的死而悲傷，反而應該高興，因為乃師透過死亡，而進入正義的地方。

蘇氏弟子柏拉圖，因為全程參與了乃師的審判、死刑的判決，以及乃師在獄中服毒身亡的全部過程，而且亦把所有的細節，都一點一滴地記載下來。

第二節 著 作

一、述而不作

蘇格拉底除了早期承父業，在雅典城牆上遺留有雕刻精緻的神像之外，並沒有在文字上留下片言隻字。但在其門人弟子柏拉圖的著作中，到處充滿著「蘇格拉底說」的字眼。柏氏對話錄中的蘇格拉底，未必全是蘇氏本人，也許大多是柏拉圖藉老師的權威，來支持自己的論點。

不過，由於柏拉圖全程參與了乃師蘇氏，在雅典法院被誣告、被定罪判刑，以及蘇氏的自我辯護，因而寫成了《辯護》（*Απολογία*, *Apologie*）；其後，亦全程參與了蘇氏從法院被押回監獄，弟子們奉勸乃師選擇流亡終身，不要在獄中服毒，而未獲蘇氏首肯，一直到蘇氏長篇大論訓勉弟子們，到最後喝下獄卒送來的毒藥，仍在告誡弟子要尊敬神明，要奉公守法。柏拉圖把這一切，都一字一句地記載在其《克里東》（*Κριτων*, *Kriton*）中。

學者們經過長久的研究，一般的共識都認同：在柏拉圖對話錄中，有關人生倫理道德的課題，大概真的出自蘇氏之口。其中「知即德」的核心思

想，把知識看成德行，把銳敏頭腦和豐饒心靈的共融，看成才德兼備的全人，應是蘇氏的思想，而入門弟子柏拉圖的記述，縱使或有增減，或是加上註釋，皆仍然可以而且應該記在蘇氏名下。

二、間接資料

首先是《普羅他哥拉斯》(Προταγόρας, Protagoras) 篇，乃「德行」總論，探討德行的本質和功能。

再來是《拉赫斯》(Λαχης, Laches) 篇，專論「勇敢」；《呂西士》(Λυσίς, Lysis) 篇，專論「友愛」；《查而米德斯》(Χαρμίδης, Charmides)，提出「知汝自己」的自知之明德目；《格而齊亞士》(Γοργίας, Gorgias) 指出「大智若愚」的「無知之知」，這些個人的德目。

接下來是論及「德治」的「推己及人」的德行：《克里東》篇和《梅內克細奴士》(Μενεχένος, Menexenos) 篇，探討賢人政治，主張道德振邦。

這些在柏拉圖對話錄中的學說，與前面柏氏對乃師在法庭內的「自辯」，以及被判死刑後，一直到逝世的種種，都可互為印證，亦都可以而且應該歸為蘇格拉底的思想。

當然，最重要的還是柏拉圖對話錄的前三篇：《辯護》，《克利東》，《費多》。《辯護》篇乃是蘇氏在法院中，向法官及所有陪審員的自辯；《克利東》乃是蘇氏被判死刑之後，受死之前的一段空檔時間中，朋友弟子們為挽救蘇氏所作的努力，以及蘇氏毅然決然不選逃亡之路，而決定守法，接受死刑，所作的長篇自白；《費多》篇乃弟子費多，在乃師蘇格拉底死後，追述其在獄中談論死後的景況：善惡報應、賞善罰惡、靈魂不死、來世生命等話題。從這三篇對話錄中，從蘇氏之言，確能窺探出其基本的人生哲學的思想。

第三節 著作導讀

蘇格拉底述而不作，沒有留下著作，但其弟子柏拉圖，以及當時的一些作家，都記載了不少蘇氏的言行。其中，思想性較濃厚的，首推柏拉圖的對話錄；尤其是對話錄中的前三篇：《辯護》(Apologie)，《克利東》(Kriton)，《費多》(Phaidon)，雖主題在記述蘇氏在法庭受審、被判死刑、獄中服毒

身亡之事，但在記載蘇氏的自辯、告誡弟子們的言詞中，亦可窺探出蘇氏主要的思想。

至於蘇氏道德取向的知識、各種德目，亦可在柏氏對話錄中，得知一二。由於柏拉圖對話錄中，大多把老師拉進來，作為對話的主角，使吾人難以分辨究竟哪些話，真的出自蘇格拉底之口，或者只是柏拉圖藉用老師的權威，來佐證自己的見解。也就因此，除了最前端的三篇對話錄之外，其他對話錄的「蘇格拉底說」，吾人最好冠以「蘇格拉底——柏拉圖」的學說。

第四節 思想

一、知汝自己

蘇氏從對「自然」（物理）的興趣，轉換成對「人」的研究之後，最先思考的問題，便是「認識自己」（Γνωθι σεαυτον, Gnothi seauton, Know thyself!）。「認識自己」不但是知識的課題，同時亦是倫理道德的課題。前者需要銳敏的頭腦，後者卻訴求豐饒的心靈。

「認識自己」的諺語，原為供奉阿波羅（Apollo）的德而菲（Delphi）神廟二格言之一；廟中另一格言是「無過於」（Μηδεν αγαν, Meden agan, Nothing in excess）。「無過於」與「所不及」，基本上都是違反「中庸」之道。以這「中庸之道」來認識自己，在蘇格拉底看來，就可以知道自己的真我。

因而，認識自己就成為一種德行，而且是進入其他所有德行的入門；所有德行的基礎，都奠定在「貴在知己」之上。

「認識自己」的課題，蘇氏弟子柏拉圖，用了三篇對話錄的篇幅，來展示乃師的見解。首先是《拉赫斯》（Λαχης, Laches），直接提出「德行」（Αρετη, Arete）的課題；再來是《利西士》（Λυσις, Lysis），探討「友情」（Φιλια, Philia）的豐富內涵。第三篇就是《查而米德斯》（Χαρμιδης, Charmides），討論「節制」（Σωφροσυνη, Sophrosune）。

也就在《查而米德斯》篇中，一直環繞著「Sophrosune」概念，探討它的「自知之明」的聰明（Prudence），探討它的「自我克制」的自制（Temperance）。這二種德行，其實都在實踐德而菲神廟中的二句格言：「知汝自己」和「無過於」。自知之明屬智慧層面，自我克制則屬於道德層次，而二者合起來，

就是「做人」的基本。

「認識自己」乃調整吾人悟性的方向，一方面從向上攀升，到達形上本體的方向，扭轉回來，使悟性回歸內心，窺探內心世界的種種；另一方面從往下探索，直至構成世界的最小微粒的進路，拉回來，回歸內心，審視情意初發之時。這樣，靜態的內心世界，以及動態的情意所向，都由悟性所「知」，也由意志的自由去執行。配以「知汝自己」和「無過於」的美德，人性的自我完成，便指日可待。

在蘇氏生平中，吾人曾論及蘇氏由於有悍妻，並因此在為人處事的人際關係中，「節制」的美德，就逐漸的養成。神廟中的「無過於」也正是「節制」的美德表現。至於「節制」與「知汝自己」相互間的關係，比較複雜，也許知道自己的「無知」，同時又樂意於「承認」自己的無知，同為美德的觀點，可以了解到個中含義。

蘇格拉底的知性，乃道德取向的。因而才有「知即德」的命題出現。

二、知即德

知識與道德的關係，在蘇格拉底看來，乃二而一，一而二的。蘇氏哲學的道德取向，從「知汝自己」的格言就可窺見。「知汝自己」乃是自知之明；一個人無論在知識理論上，或是在行為實踐上，都貴在自知。自知因而是一種德行；一旦這自知，不但知道自己的知識，知道自己有知，而且知道自己無知，進而承認自己的無知：這也就是智者的表現，是肯定著「知即德」，或是在語法上做一轉化，形成「德即知」。柏拉圖在《梅諾》篇 (Meno, Meno) 87 b - 89 d 以及《普羅達哥拉斯》篇 (Προταγόρας, Protagoras) 356 sq. 都在說明：德行乃可教可學的，因為它可學，表示德行乃是一種知識；「德即知」的命題因而能夠成立。

事實上，蘇氏在與人對話論辯中，尤其是與詭辯學者的論辯中，一直迫問對方的方法，也就是讓對方知道並承認自己的無知，然後才從無知的心胸，逐漸向知識開放，而從無知邁向知識。蘇氏的催生法，一方面是知識的，另一方面又是德行的；「知即德」的命題，在蘇格拉底的哲學中，一直扮演著重要的角色。

「知即德」命題的延伸義，也就是德行可教的層面。有德者把自己修成的經驗告訴後學、教導後學，使後學不但有知識，而且有德行，成為才德兼

備的人。這樣，越有學問的人，也越有德行；言外之意就是：知識越多，德行也越高。在這裡，如果把許多德行都集中在仁人志士的身上，則關懷天下蒼生的美德，也就成為愛人、敬神、崇尚正義、遵守法律的仁者，可以領導城邦，可以為人師表。

有關德行的課題，蘇氏固然討論了不少，但真正從根本上著手，追尋德行與人性的根本關係的，還是要等到亞里士多德，後者三大部倫理學大著，證成了人生來求知之外，就是生來求福；而為了獲得福，人就要修德。亞氏的知、德、福的三位一體，確實補足並加強了蘇氏「知即德」的學說。

「知即德」的另一層意義，就是強調知識與道德要同步發展。蘇氏意識到，研究自然科學，對社會的貢獻，不如研究人生；也因此他放棄了早期的對自然（對物理）的探討，改為對人生的關注。而在對人生的關注中，了解到人上有頭腦，下有良知；而頭腦專管人的知識，良知則教導人的德行。因此，整體人生的完滿，也就在於銳敏的頭腦，以及豐饒的心靈。人的成長，在於頭腦與心靈同步發展，也就是說，知識與道德同步發展。有知識而無道德的人，是有才無德，不能成為城邦的領導人。而城邦的為政者，必須是才德兼備的人。

「知即德」反過來說，就是「德即知」，後者對蘇格拉底來說，就是「德行」的可教可學，換句話說，就是把德行看成乃認知的對象。這在西洋文化以「知」為取向的特性來看，只要不否認德行的實踐性，甚至把德行的實踐性附屬於理論性之中，原亦無可厚非。但是，在東方文化以實踐取向為主的哲學看來，德行並不需要理論的鋪陳，而是直接訴諸行動，以「知難行易」的說法，來看知與行彼此的關係和彼此同異的課題。孔子所說的「知之為知之，不知為不知，是知也。」（《論語》〈為政〉）顯然地，就是把「誠」的美德，當成是知識；此乃「德即知」的典範說法。

三、宇宙藍圖

在對「知識」的課題上，蘇格拉底的最大貢獻，在於他發現了人類悟性的「歸類」和「抽象」的功能。氏所提出的「概念」（Εἶδος, Eidos, Concept）乃是所有知識的最小單元；由概念和概念的分或合，而成判斷；由判斷和判斷的分或合，而成推論。知識便由此產生的邏輯結構，終於由蘇氏弟子的弟子亞里士多德蔚成體系，完成知識起始與知識形式的課題。

在柏拉圖《克拉弟魯斯》(Κρατύλος, Kratilos) 對話錄中，指出了「概念」為事物的本質 (423 e)，是所有存在的理念 (439 c seq.)；在《帕米尼德斯》(Παρμενίδης, Parmenides) 對話錄中，指出概念即理型，乃哲學思想最為緊要的元素；在《理想國》(Πολιτεία, Politeia) 對話錄中，甚至稱概念為真理之源 (VI, 508 d seq.)。

吾人可以用「歸類」和「抽象」的方式，利用後來亞里士多德的理論，來審視蘇氏「概念」在宇宙全體事物，以及吾人對於全體事物的認知上的全面藍圖：

首先乃人間世個別的、具體的事物，形形色色，無法一一枚舉；但是，人類具有「歸類」和「抽象」的能力，能夠把張三、李四、王五、趙六等個別的人，歸類和抽象成人的「概念」。一旦「人」的概念形成，它的內涵就會有劇烈的變化，變得非常的廣大；因為「人」不止包含了張三、李四、王五、趙六，而是涵蓋了所有的「人」，包含了全人類，沒有任何一個人可以被遺漏。

同樣的情形，「禽獸」概念可以只從這隻麻雀、那隻狗、這條蚯蚓、那尾金魚得來，但是，一旦「禽獸」概念形成，它所涵蓋的，就絕不止這些個別的鳥獸蟲魚，而是包含了所有的飛禽走獸，沒有任何一隻被遺漏。

進一層，「人」概念和「禽獸」概念，還可以再歸類、再抽象，而成為「動物」概念。動物即包含了所有「會動」、「會移位」、「會感覺」的東西，包含了所有的「人」、所有的天上飛的、地下走的、水中游的「禽」和「獸」，沒有任何一個被遺漏。「動物」概念不但涵蓋了「人」和「禽獸」二概念，還包含了所有個別的人，和所有的、個別的飛禽走獸，沒有任何一個被遺漏。

地球上除了動物之外，還有數目更多的「植物」。「植物」也是一個概念，這概念乃從各種樹木花草「歸類」和「抽象」所得。每一棵樹、每一株草、每一枝花，都是單獨的、個別的，相互之間不相同的；但是，各種花草樹木彼此之間，除了各不相同的特殊性之外，也有彼此之間的共同性、共通性。這也就是說，它們通通都是有生命、會新陳代謝、會生老病死的東西，但卻不像動物會走動，會選擇環境，它們都是「植物」。

再進一步，「植物」和「動物」還可以再歸類和再抽象，而到達「生物」概念。生物的生命現象，是所有植物和動物所共同擁有。當然，一棵樹和一

隻狗完全不同，但卻也有相同的東西，那就是「生命」：這棵樹有生命，那隻狗也有生命，二者就都是「生物」，有生命的物。

除了生物之外，地球上還有更多沒有生命的東西，更多的「無生物」。一般說來，無生物大多是礦物，是沙、土、石頭的共名，也是由每一粒沙、每一堆土、每一塊石頭，經歸類和抽象而成。「礦物」概念就包含了所有的沙、土、石頭，沒有任何一粒沙、一堆土、一塊石頭被遺漏。

最後，「生物」和「礦物」還可以再歸類和再抽象，而成為純粹的「物」（Being）。這「物」概念乃眾概念的概念（Εἶδος εἰδων, Eidos eidon, Concept of concepts）。這最終的概念涵蓋了天地萬物，沒有任何事物被遺漏。

吾人日常經驗所接觸到的，像張三、這隻麻雀、這株草、這粒沙等等，都是個別的、具體的、吾人可藉感官感覺到的。接下來的「人」、「禽獸」、「動物」、「植物」、「生物」、「礦物」、「物」等等，都是概念，都是共相的、普遍的，感官無法感受到的，唯有思想才能把握的。

因此，這金字塔型的宇宙藍圖，既涵蓋了天地萬物全部，又有秩序地安排好每一概念的適當位置；從最底層的個別的、具體的事物開始，一級級地向上攀升，直至金字塔型的頂端為止。

蘇格拉底的這個宇宙藍圖，最特殊的用意在於：界定了二元論：感官界和觀念界。其次是證成了悟性的「歸類」和「抽象」的能力，給「思想」與「存在」間搭起了一座橋樑，讓知識能夠成真。

人類悟性「歸類」的能力，表現出最為傑出的，乃是幼稚園的小朋友，在堆積木的玩耍時，老師叫他們先以顏色為準，把積木分成紅色的一堆，黃色的一堆，白色的一堆……等等；小朋友很快就能做到。然後，老師換一種方式，叫小朋友以形狀為準，把圓形的放一堆，把三角形的放一堆，把正方形的放一堆……等等；小朋友也很快就完成；這就是「歸類」能力的訓練。年輕一輩的，在集會開始時玩的「大風吹」，節目主持人的「歸類」能力，就看他是否很快把原先的集結化解，造成參與者彼此間新的組合，以利群體性集會的進行。

事實上，歸類的能力，多少蘊含了「抽象」的作用。前面小朋友玩積木遊戲，起先以顏色為準時，就只看該塊積木的顏色，而不管其形狀，以及其他所有相異之處；也就是說，只「抽離」積木相互間相同的顏色，把所有相異處存而不論。同樣，以形狀為準時，也只看該積木相同的形狀，而將其他

所有相異的，都存而不論。這種「抽象」的方式，事實上就是抽出共相，放棄殊相。前面的宇宙藍圖，所有概念都是「共相」，都放棄了殊相。像「人」概念，是把張三、李四、王五、趙六等人的共相抽出，而把他們個別的殊相，或差別相放棄，存而不論。其他「禽獸」、「動物」、「植物」、「生物」、「礦物」、「物」等概念，都是如此。

四、人生二元

在理論上，順著宇宙的二元，是可以把二元的人生安排到宇宙中。在「知」的部分，蘇氏爬梳了二元的宇宙：感官界和觀念界；而人生二元，蘇氏則安排到「行」的部分中。

有關蘇氏「知」的部分，吾人首先用「知即德」的標題，一來闡明知識的課題和德行的課題，乃同步發展，且二者可以互換；二來已經為「即知即行」的學說鋪路。再來以「宇宙藍圖」來說明知識能力所及，乃天地萬物全部，尤其是把宇宙分成二元。在哲學乃「定位宇宙」，並在宇宙中「安排人生」的意義上看，宇宙藍圖的確一方面定位宇宙，另一方面卻在為安排人生，做鋪路的工作。

蘇氏大半生的精力，都用在「與人交談」一事上；其生平最有成就的，亦都是在與人交談中，用催生法導引對方，做正確的思考，以及做正確的推論。唯有在人生二元一事上，蘇氏沒有太多的時間，與弟子們做悠長的對話和討論，而是採取了「遺言」的方式，在被誣告、被誤判死刑，在獄中服毒時，對弟子們的最後訓誨。

「遺言」所涉及的內容，如其說是哲學，毋寧說乃宗教。因為其內容所指，不在此世，而在彼岸；不在此生，而在來世。此世與彼岸，乃二元宇宙的課題；今生和來世，乃二元人生的課題。

由於弟子柏拉圖全程參與了乃師臨終，也把全部細節都記載了下來，吾人才能今天讀到蘇氏的遺言。宇宙二元的此世與彼岸，事實上乃其知識論歸類和抽象的成果，這成果所展示的，就是其宇宙藍圖中的具體事物和抽象概念的二元；金字塔型的宇宙藍圖，底層形形色色的具體事物，與上層越來越窄的概念結構，全部概念都是抽象的、共相的。蘇氏的人生二元，首先站在死亡的大限前，解構了人的靈魂乃不死不滅，而肉體有朽會壞。在這裡，蘇氏要弟子們知道，老師的死，只是肉體的幻滅，而靈魂卻長生不老。人的死

亡，尤其是枉死冤死，不過就是離開這不公不義的世界，而靈魂卻會到充滿正義的彼岸。

宇宙藍圖因而不只是安排了概念的定位，也有了基本的特性：正義。「正義」之所以成為理念界的常態，乃蘇氏人生體驗中，對不義的刻骨銘心之痛所體會出來的今生變態。在這裡，蘇氏預設了：人心所向，必將實現的原則。因而，敢在弟子們面前，信誓旦旦地指證：正義不在今生，而在來世；不在此世，而在彼岸；不在感官界，而在理念界。

人生的靈肉二元，乃從人的結構而言；人生的今生和來世二元，則就從人生的整個過程而言。前者乃空間的結構，後者乃時間的流變。時空中存在的感官界，與超越時空的理念界，共同組成了整體宇宙。吾人的悟性，透過感官，感覺到感官界的一切個別的、具體的事物；透過理性的歸類和抽象，了悟出理念界的種種。人性本身，就因為由靈肉二元構成，因而就腳踏理念界和感官界，也就是人性的頂天立地。頭頂天、腳立地的人性的自豪和期許，也就落實到倫理道德的應用哲學中。蘇格拉底的「知即德」的主張，也正是從知識進路，走向倫理道德的實踐方案。

第五節 影 響

一、蘇格拉底逝世之後，弟子們都能繼承衣鉢，繼續研究和發揚乃師的哲學。這也就是世代相傳的「小蘇格拉底學派」（Minor Socratic School）。有關這些學派的成員，以及他們的學說，史家塞諾芬（Ξενοφον, Xenophon）有較多的記載。此派分為四小派，但都以「倫理道德」以及對此倫理道德的認知和實踐為學說的重心。也就是說，發揮蘇氏「知即德」的學說。此四小派為：

（一）梅加拉（Μεγαρα, Megara）學派：

此派領導人乃歐克來德士（Ευκλειδης, Eukleides, ca. 450-380 B.C.），其研究重點乃設法融通伊利亞學派的「存在」思想，與蘇格拉底的「歸類」和「抽象」作用；然後把蘇氏倫理道德的「善」，和伊利亞學派的「存在」相互運用，完成乃師所嚮往的正義的社會，為民眾謀幸福。

伊利亞學派哲學所堅持的「唯一」，與蘇氏倫理道德的「善」結合，就是歐克來德士的「唯一善」學說的來源。再則，從蘇氏宇宙藍圖中，最高的

「有」概念，也就擁有「唯一」與「善」二特性。因而，宇宙的最高存在乃唯一，乃至善。

梅加拉學派的第二位代表人物是歐布里德士 (Ευβουλίδης, Euboulides)，承傳並發揚了蘇氏的辯證，主張辯證的目的乃為彰顯真理；而參加辯證的人，固然需具備辯論的技巧，但是，更重要的，卻是表現風度，保持「無過於」的節制德行。

此派的第三位代表，是斯提爾波 (Στίλπο, Stilpo)，支持蘇格拉底的宇宙藍圖，而且認定「概念」為理念界的獨立存在。也就是說，感官界有感官界個別的、具體的存在，而概念界亦有觀念界共相的、抽象的存在。顯然地，斯提爾波要打破經驗，走向超驗，肯定思想中概念的獨立性與絕對性。

(二) 埃萊迪 (Ερετρικ, Eretrik) 學派：

此派領袖是費東 (Φαίδων, Phaidon)，原為蘇格拉底的奴隸，被蘇氏解放為自由人；因而，費氏所關懷的哲學課題，集中在「解放」、「救贖」概念，特別重視靈魂的救贖。獲得救贖之後的「自由」，乃為受苦受難的人往後要走的路。「奴隸解放」的正義呼聲，從小蘇格拉底學派，或柏拉圖，都是社會改革的先聲。

(三) 犬儒學派 (Κυνικ, Kynik)：

此派學者流浪為生，窮苦潦倒，不沾塵世榮華富貴。領導人乃安提司德內 (Αντισθένης, Antisthenes, 445-365 B.C.)。氏的哲學核心，瞄準在「滿足」 (Αυταρκη, Autarkie) 概念，主張自滿自足，不假外求，乃為最高的美德。不過，要能自滿自足，最要緊就是節制、清心寡欲；一個人欲望越少，就越容易滿足；反過來，欲望越多，心靈就不易滿足了。

犬儒學派最為人稱道的，首推迪奧哲內斯 (Διογένης, Diogenes, 404-323 B.C.)，迪氏之所以有名，乃是因為當時英雄豪傑亞歷山大大帝，曾經拜訪他，並許以相位，大帝所提供的條件，非常優厚；半個雅典。甚至，當迪氏不為所動，條件竟升至整個雅典。無奈迪氏此時已六根清淨，父親所遺豐富財物，已經悉數施捨貧困，對名利權位皆不動心。故當大帝一再請託，一再迫問，究竟要求什麼條件，才肯出來協助大帝，統一天下？迪氏終於提出了他的條件：「請你走開一點，不要擋住我的揚陽先光！」迪氏反對過度的人為

文化，而崇尚自然。當其捨棄了所有繼承的龐大財產之後，只保留一隻碗，認為它乃吃飯的傢伙，不可或缺；但是有一天看見一小孩，在水池邊用手舀水喝，才恍然大悟，知道碗也是多餘的，於是乎把最後的財產拋棄，頓覺一身輕，自由自在，在一破酒桶前曬太陽，恰好此時亞歷山大大帝來訪，於是發生了上面那段舉世聞名的軼事。

第三位犬儒學派的代表人物，是克拉德斯（Κλατης, Klates）和希伯奇雅（Ιπαρχια, Hiparchia）夫婦，二人皆以放蕩不拘的生活，來表示對文明的不滿；並且認定人類所有的自然行為皆正確，而人文法治的種種，都違反自然，應為不正當。二人帶著開始成年的兒子逛妓院，教育他人的來源。

四 祁勒乃（Κυρεναικ, Kyrenaik）學派：

領導人乃亞里士提波斯（Αριστιππος, Aristippos, 435-355 B.C.）。氏主張享樂主義；認為人的結構乃由原子構成，原子舒服時，人就周身舒暢，舒暢就快樂，快樂就是好事，好事就是善，就是倫理道德所訴求的目標。亞氏的這種倫理學說，落實到知識論時，就是感覺主義，離蘇格拉底的歸類和抽象的學說，漸離漸遠。亞氏的快樂是善，痛苦是惡的見解，不但在倫理學上，作著行善避惡，與追求快樂、躲避痛苦的行為，等同看待，而且認定肉體的感受，才是苦與樂的判準，無形中就無視於精神層面的感受。這也是遠離蘇格拉底學說的傾向。

祁勒乃學派的第二號人物，是赫格西亞士（Ηγεσιος, Hegesias），氏卻與亞里士提波斯有不同的見解。首先，他認同快樂和痛苦乃肉體的感受，但卻不苟同快樂即善，痛苦即惡的推論。其中，關鍵性的問題，源自究竟感覺可靠與否。亞氏完全相信感覺，而赫氏對感覺存疑。還有，亞氏既相信感覺，也就認為快樂隨手可得，因而人生獲得幸福，也毫無問題。可是，赫氏對感覺存疑，因而快樂之獲得頓成疑問，接下來的，人生訴求幸福，也就沒有十足的把握了。赫格西亞士後來墮入到懷疑論，也就不足為奇了。

祁勒乃學派的第三位學者，是安尼凱里士（Αννικερις, Annikeris）。氏把快樂和幸福提升到人的精神層面，認為人生的美德，不但關懷自己，也要關懷他人。氏認為人生在世，有親情，有友情，取悅雙親，幫助朋友，不一定有肉體的快樂感受，但卻必然會有精神的滿足和幸福。在這方面，安氏是個知行合一的學者，據說柏拉圖曾一度被賣為奴隸，是安氏出錢出力拯救了柏氏。

祁勒乃學派的第四位學者，是迪奧多羅士（Διοδορος, Diodoros）。氏因為不信神明，曾多次被逐充軍。但由於其精通辯術，亦曾任外交使節。在倫理學上，亦主張快樂即善，不過，他認為快樂並非感覺作用，而是理知可以判明。而在理知的運作中，神明的存在乃人性所創造。神明的擬人觀，影響後世的無神論思想甚鉅。

二、蘇格拉底的學生當中，最能承傳乃師衣鉢，同時亦最有成就的，除柏拉圖外，不作第二人想。柏氏因為全程參與了乃師的審判、處死、服毒、身亡，尤其是聆聽了乃師的全部臨終遺言。柏氏之所以能鉅細無遺地記述下來，乃因老師蘇格拉底的死，乃由誣告、誤判，不公不義的法制所致。乃師臨終遺言，對柏氏有決定性的影響。蘇格拉底所說的二元宇宙，以及二元人生，柏拉圖無條件地完全接受；而且將它們理性化和系統化。

蘇氏的此世和彼岸的二元宇宙，柏氏將之轉化成感官界和觀念界；而且更進一層，以觀念為真，感官為虛的理論，來說明感官界的一切，都源自觀念界；觀念為原型，感官為複印。真善美的原型在觀念，感官界的一切，都分受著觀念界的美善。

蘇氏的今生和來世的二元人生，關鍵在於靈魂不死不滅；柏氏在這方面接受著畢達哥拉斯的輪迴學說，認定靈魂先天存在於觀念界，拜造化神之賜，而降凡塵世，被囚於肉體，一如囚禁於監獄，又如被埋入墳墓。人生必須透過命運和德行，才能自肉體中拯救靈魂，使其重獲自由。

蘇氏學說，輕此世而重彼岸，輕今生而重來世。柏氏的哲學比較積極樂觀，雖相信此世今生不完美，無正義，但總也認為：吾人靈魂既然從觀念界降凡到人間世，其意義也就是要吾人把觀念界的真、善、美，帶向人間，落實到人間世。

三、蘇格拉底的「知即德」的學說，無疑地是要把知識和德行，緊密相連；訴求聰明才智高的人，要努力不懈地追求知識；但是，一旦有了豐富的知識之後，並非為私人私利而用，而是要設法做公益的事業，這也正是修己成人的美德。「知即德」的原始意義，應該作如是解。「知即德」所展現的是服務的人生觀，詮釋出：聰明才智越大，對社會的貢獻也應該很大；服務的人生觀，因而也是責任的人生觀。知識與德行，乃同步發展的。

西洋文化發展到近代，在多元化的背後，出現了許許多多不同的聲音，也塑造了更多的人生觀，其中有不少學說，以反傳統、反權威為職志。針對

蘇格拉底的「知即德」的學說，就有法蘭西培根（Francis Bacon, 1561-1626）出來，提倡「知識即權力」（Knowledge is power）。意謂聰明才智高的人，就可以享受更多的名利權位，而視服務的人生觀於不顧。原來，西洋早期的奧林匹克的競爭文化，原就是違反人道的奴隸制度和殖民政策的思想基礎。這種人與人之間不平等的奴隸制度，以及城邦與城邦之間不平等的殖民政策，經過希臘哲學家的長久的努力，更經過中世紀基督宗教的薰陶，才好不容易停止運作；而近代以來的一些顛覆性的思想家，在把知識看成權力之後，奴隸和殖民又將呼之欲出。果然，西洋十九世紀後半期的侵略亞洲，殖民非洲，在美洲販賣黑奴，豈止是奴隸制度和殖民政策的翻版？

蘇格拉底真正開創了西方哲學，其「概念」（Εἶδος）由弟子柏拉圖轉化成「觀念」（ἰδέα），再由柏氏弟子亞里士多德發展出「實體」（Οὐσία），到中世紀，「位格」（Υποστασις）的概念出現之後，「人」在宇宙中的定位，就完全穩定下來。

在西洋哲學整體的內涵中，對天、地、人三才的描繪：「上天有道」、「下地有序」、「人間有德」而言，由於蘇氏一開始做學問，就放棄了對物質世界的探討，因而在哲學內涵中，並沒有「下地有序」的討論。但是，對「人間有德」一項，卻做出了很大的貢獻。蘇氏對「德」的探究，無論在理論上，或是在實踐上，都是首屈一指。凡是研究蘇氏生平的人，都會承認：蘇氏在修德的人生中，是一位殉道者；他為了守法，犧牲了自己的性命。蘇氏不但在守法的德目上，以生命守護著「惡法亦法」的原則，並且把「正義」的定位，安排到彼岸和來世；使「正義」不會因人為的疏失，而無法施展其功能。

於是，人間世不完美的「正義」，就由彼岸和來世去完成。這種轉今生成來世，轉此世成彼岸的做法，無疑地就把「正義」從變化莫測的感官界，推向永恆不變的觀念界。這也正是「上天有道」的詮釋和肯定。上天的道，是在衛護正義，是在執行正義。蘇氏弟子柏拉圖，在大著「理想國」的制度實施中，要把觀念界的正義落實到人間世，乃一方面肯定「上天有道」，另一方面又把上天的「道」，化成人間世的「法」，變成「人間有法」，來加強乃師蘇格拉底的「人間有德」，來補足乃師在生命過程中，沒有受到的「正義」待遇。



“The Death of Socrates” by Jacques-Louis David (1787)

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈蘇格拉底〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第74-84頁。
2. 鄒昆如，〈蘇格拉底〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1978年4月，第419-424頁。
3. 李秋零主編，〈蘇格拉底〉，《世界聖哲全傳》，上卷，中國人事出版社，1998年4月，第156-197頁。
4. 韓震、王成兵等譯，〈蘇格拉底〉，《大哲學家》，海南出版社，內蒙古人民出版社，2004年6月，第3-51頁。
5. Edith Hamilton and Huntington Cairns ed., Socrates Defense (Apology), Crito, Phaedo. *The Collected Dialogues of Plato*, 1963, p.3-98.
6. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I, Altertum und Mittelalter*, Herder, 8., verbesserte Auflage, 1965, p.59-72.
7. Frederick Copleston, *Greece and Rome. A History of Philosophy*, Vol. I, The Newman Press, 1946,

p.96-123.

8. H. Maier, Sokrates. *Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913.

9. J. Stenzel, Art. "Sokrates" in *Pauly-Wissowas Real-enzyklopädie*.

10. A. J. Festugiere, *Socrate*, Paris, 1934.

11. H. Kuhn, Sokrates. *Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, 1934.

12. A. E. Taylor, *Socrates*, London, 1935.

13. O. Gigon, Sokrates. *Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947.

14. A. H. Chroust, Socrates, Man and Myth. *The two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957.

第二章

柏拉圖 (Plato, 427-347 B.C.)

“Seine Philosophie will der Weg zur Wahrheit sein und damit zugleich der Weg zum Guten im privaten und öffentlichen Leben.” (His Philosophy should be the way to truth and with that at the same time the way to good in the private and public life.) 「他的哲學乃通往真理之路，同時也是通往私下和公開生活美善之路。」

柏拉圖全程參與了乃師蘇格拉底在法院被誣、被誤判死罪的整個過程，接著也在獄中親眼看著乃師服毒身死；證實了此世今生沒有「正義」可言。但是，身為哲學家，就是要不畏艱難險阻，為建立正義而努力。柏氏雖完全聽從乃師臨終遺言，盡心盡力辯護了宇宙的二元，以及人生的二元；但卻設法把彼岸的「正義」，落實到此世。其代表作《理想國》，副標題即為「論正義」。其周遊列國，目的就是要各城邦在制度上，落實正義的理念。



柏拉圖 (Plato, 427-347 B.C.)

柏拉圖在西洋周遊各城邦，和我國孔子周遊列國，有同樣的命運，二位聖哲都沒有成功；但是，二位後來都回到故鄉，興辦學校，在教育事業上厚植理念，等待制度落實的時機。等了好幾個世紀，漢代終於「罷黜百家，獨尊儒術」，基督宗教亦以「平等」的制度，落實「正義」。

第一節 生平

柏拉圖希臘文原名 Πλάτων (Plato, 427-347 B.C.)。生於第八十八屆奧林匹

克的第一年，即西元前427年，逝於第一〇八屆奧林匹克的第一年，即西元前347年。氏活了二十屆奧林匹克，而一屆奧林匹克四年，因而柏氏活了八十高齡。柏氏雅典的貴族家世，父亞里士東（Ἀριστων, Ariston），母氏培里克齊奧（Περικτιον, Periktion），亞里士東乃梭倫（Σολων, Solon）的後代；培里克齊奧是查米德斯（Χαρμίδης, Charmides）的妹妹，也是克利弟亞士（Κριτίας, Kritias）的表妹。查克二氏都是當時政界顯赫；柏拉圖對話錄中，皆有以其名字為篇名。

柏氏生平約可分為四期：幼年期，學徒期，周遊期，教學期。

一、幼年期

由於柏氏出身貴族，當時習俗，貴族子弟皆受良好教育，所學內容文武兼備。文的方面有神話詩歌辯才，以及為政之道；武的方面乃軍事訓練，從奧林匹克競爭文化留傳下來的精神。柏氏時代的教育目標，是要薰陶青少年敬拜神明，遵守城邦法律，成為才德兼備的人，預為城邦儲備政治領導人才。

柏氏幼年一方面享有榮華富貴，另一方面也受到嚴格的訓練，而成為智勇雙全的青少年。

二、學徒期

柏氏從二十歲學習的基本訓練完成之後，就一直追隨著蘇格拉底，學習思辯的方法，以及辯論的技巧。尤其是崇拜乃師的做人，對各種美德的知識和實踐。

在思辯的方法上，乃師所提出的「概念」（Εἶδος, Eidos, Concept），以及抵達此概念的方法：歸類和抽象，使柏氏在知識論上，有啟發作用；甚至，亦可以從這裡走進二元論的領域。

真正引導柏氏進入二元論殿堂的，還是乃師蘇格拉底的臨終遺言，所提供的此世與彼岸，今生和來世。前者乃二元宇宙，後者即二元人生。二元宇宙使柏氏創立了觀念論，以重觀念輕感官的觀點，來劃分宇宙的上下二元。二元人生使柏氏堅信靈魂不死不滅，人生除了今生今世之外，尚有來生來世。

靈魂不死與來生來世的思想，柏氏更從畢達哥拉斯宗教團體中人，加強了輪迴轉生的理論。再加上乃師蘇氏哲學的道德取向，因而有了善惡報應的人生觀。

在學習過程中，柏氏也接觸到伊利亞（Elea）學派的「存有」與「唯一」的學說，逐漸塑造成其觀念論中最高觀念「至善」的定位。

三、周遊期

柏拉圖在乃師冤死獄中之後，就去周遊，以增廣見識。柏氏在周遊期間，足跡遍及希臘各城邦，整個義大利；在義大利南部接觸到畢達哥拉斯的宗教團體，對生死輪迴學說，很感興趣；足跡更遍及埃及。柏氏周遊期有三次：第一次在第九十七屆奧林匹克的第三年，即西元前390年，到埃及。第二次在第一〇三屆奧林匹克的第二年，即西元前367年，遊經西西里島時，獲當地迪奧尼西奧國王的禮遇，不幸因政變，迪氏遇刺，柏氏亦被賣為奴。

柏氏為奴不久，由弟子出資贖回。第三次在第一〇四屆奧林匹克的第四年，即西元前361年。

四、教學期

柏氏周遊列國，勸說各城邦邦主施仁政、廢奴隸、廢殖民，而未果。為奴被贖回後，回雅典，興辦學院（*Ακαδημία, Akademeia, Academy*），時為九十八屆奧林匹克的第一年，即西元前387年。柏氏親執教鞭，所教科目有哲學、數學、天文、植物、動物。在學院大門掛上「不懂數學，不准進入」的牌子。柏氏學院中所教所學，已經超過了乃師蘇氏的學問，一步步邁向「理想國」的設計。

其間，各對話錄亦逐漸問世。

柏氏年邁，深感教育乃百年大計，在物色學院繼任人選，看上弟子迪安（*Διον, Dion*），但迪氏被同學卡力波士（*Καλλίπος, Kallipos*）所殺。

柏氏逝於第一〇八屆奧林匹克的第一年，即西元前347年，享壽八十。

柏拉圖享壽八十歲，其間巧妙地分為二期，各四十年，即歷經十屆奧林匹克。前期四十年，從出生的第八十八屆奧林匹克的第一年，即西元前427年，到創立學院的第九十八屆奧林匹克的第一年，即西元前387年；後期四十年，從興辦學院到逝世的第一〇八屆奧林匹克的第一年，即西元前347年。

如果對中西文化的比較有興趣，柏拉圖的生平與孔子的生涯，有不少重點可做比較。東西雙方二大聖哲，都生於世衰道微的世代，而且都富有憂國憂民的意識；亦因此周遊列國，勸說各地為政者，尊德治、行王道、施仁

政；而二人皆無功而返。其後，二位聖哲都在辦學，召徒布道，深植理念，等待落實制度的時機。不過，二位聖哲本人的際遇，卻差別甚大。柏拉圖在周遊各城邦，好不容易獲得西西里島國王的賞識，無奈該國遭逢政變，柏氏竟被賣為奴；孔子周遊列國，也只有衛國的妃子南子的賞識，但要單獨和孔子見面；此事為子路知悉，後者給乃師臉色看，迫得孔子要指天發誓，表明自己的清白。論語用非常簡潔的文字，記載了這一段故事：「子見南子，子路不悅；夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！」（《論語》〈雍也〉）。柏拉圖最看好的弟子迪安，竟被同學殺死；孔子所鍾愛的弟子顏回，不也先乃師而逝？孔子的感嘆：「顏淵死。子曰：噫，天喪予！天喪予！」（《論語》〈先進〉）。

第二節 著 作

柏拉圖共有三十六篇對話錄。這三十幾篇對話錄的依序可分為四期：早期，過渡期，成熟期，老年期。

一、早期

鋪陳並發揚乃師蘇格拉底的學說，其中尤其是敘述乃師在法庭上的辯護，獄中服毒而亡的事蹟，間中稱譽乃師守法精神，以及肯定宇宙二元和人生二元的學說：

《辯護》（Απολογία, Apologie）：敘述乃師蘇格拉底的三大辯護。

《克利東》（Κριτον, Kriton）：描繪乃師在被判死罪與執行死刑之空檔期間所發生之事；探討思想與存在、法律與法官、惡法亦法等課題。

此外，尚有六篇篇幅較短的對話錄：

《依盎》（Ιων, Ion）：描繪蘇氏與詩人討論詩的藝術，如何自娛。蘇氏的辯論，迫使詩人自覺對自娛的無知，更無知於自身的藝術才情，皆為神明的恩賜。

《哀杜勿郎》（Ευθυφρων, Euthyphron）：專論熱忱與真誠之美德。

《拉赫斯》（Λαχης, Laches）：論勇德，尤其是軍人為保衛城邦之美德。

《查而米德斯》（Χαρμίδης, Charmides）：論聰明，節制，中庸之美德。

《普羅達哥拉斯》（Προταγόρας, Protagoras）：以客觀的德行，來取代普氏

主觀的「人為萬物尺度」。

《特拉西馬可士》(Θρασυμαχος, Thrasymachos)：論正義；乃柏拉圖理想國的緒論，認定「正義」乃政治的核心概念。

二、過渡期

逐漸超越乃師蘇格拉底的思想，設法構思其核心學說的觀念論。此期共有七部著作：

《利西斯》(Λυσις, Lysis)：鋪陳從友情到愛情之通路，為其後的「饗宴」篇提供了基本的素材。

《哀杜德》(Ευθυδεμ, Euthydem)：反覆指陳詭辯派的錯誤示範。

《克拉杜羅斯》(Κρατυλος, Kratylus)：乃第一部語言學的著作，從「數」的形式，推論出「觀念界」的存在。

前面三部過渡期的著作，乃為第九十七屆奧林匹克第三年，即西元前390年之前的作品；此後柏拉圖遊歷了西西里島，學得了畢達哥拉斯的輪迴學說，開始在著作中，注入濃厚的「先天」理論。

《美濃》(Μενων, Menon)：主張學習即回憶，知識的先天性，乃靈魂先天在觀念界的延續，感官經驗因此只有工具的意義。再者，德行的可教可學，也奠基在觀念界的先天性上。

《格而齊亞士》(Γοργιας, Gorgias)：乃柏氏在學院的早期作品，反對詭辯學者格而齊亞士的獨斷，而認定真、善、美都具有客觀性；正義、幸福乃吾人先天的訴求；靈肉關係也正是肉體乃靈魂的墳墓。

《拾皮亞士》上卷(Ιππιας I, Hippias I)：論美。

《拾皮亞士》下卷(Ιππιας II, Hippias II)：有意做錯好，或是無意做錯好？

三、成熟期

成熟期的六部大著，皆展現出柏拉圖的堅定信念，提出大刀闊斧的改革方案，以及這些方案的哲學基礎。

《饗宴》(Συμποσιον, Symposium)：討論性愛(Ερος, Eros)，指出人性的男女二元，並深入探討「生」的奧祕。是人生問題中「生從何來」課題的解答嘗試。

《費東》(Φαιδον, Phaidon)：繼「克利東」描述蘇格拉底對「死亡」的

見解，乃人生問題中「死往何處」課題的解答；對話中，靈魂不死、善惡報應、輪迴轉生等話題，都在討論。

《理想國》（Πολιτεία, Politeia）：此書共分十卷，此期乃第三卷至第十卷，前面早期作品中的「特拉西馬可士」為第一卷。全書以「正義」的實現為依歸（書的副標題即為「論正義」），透過嚴密的教育、考試、選拔，為城邦造就「哲學王子」，把觀念界的真、善、美，落實到此世今生。柏氏指出：「城邦的領導人不然就是哲學家，不然就叫領導人學哲學。」。

《德亞特陀士》（Θεαητετος, Theaetetos）：乃柏氏有關知識的對話錄，設法修正赫拉克利圖斯的「萬物流轉」，以及普羅達哥拉斯的「人為萬物尺度」的學說。其中以「記憶」作為知識的起源，也即是主張知識的先天性。

《帕米尼德斯》（Παρμενιδες, Parmenides）：承傳伊利亞學派的「唯一」，證成觀念的唯一性；在傳統哲學一與多的論辯中，以「分受」概念作媒介，連結著宇宙的上下二元。

《費特羅斯》（Φαιδρος, Phaidros）：乃柏氏整體哲學的綱要，提供了辯證法的基本形式：從最底層之存在開始，一步步攀升至高峰，直達「善自體」。在善自體中，找出所有事物所由生，找出真善美的本源。此對話錄先從寓義開始，以朋友久別重逢的閒聊：「從何而來？往何處去？要做何事？」比喻著人生三大問題：生從何來？死歸何處？應做何事？

四、老年期

第一〇三屆奧林匹克的第二年，即西元前367年，柏氏第二次遊歷西西里島之後，覺察出各城邦邦主無意改革，意識到理念落實制度的困難，於是放棄了急進的方式，轉就溫和，而有下列六部著作：

《詭辯者》（Σοφιστες, Sophistes）：以「存有」概念為導向，駁斥詭辯學家的雄辯，指出否定客觀存在，其實也在證明存在。對話中，運用伊利亞學派的「思想與存在一致性」，證成辯論應以客觀存在為準。

《政治家》（Πολιτικός, Politikos）：提出為政者的條件。柏氏在這篇對話錄中，藉用了神話的內容，以神明治理世界的方法，來訴求為政者的各項條件。在這裡，善自體成為為政者的典範，政治領袖自當向善自體看齊。

《費例波斯》（Φίλεβος, Philebos）：乃柏氏的美學的著作，「美」如何與「善」同步發展。「美」的主觀感受，如何與客觀的「善」觀念相符。快感

的持有，並非吾人覺得快感，乃是因為快感，吾人才有快感。

《弟邁阿斯》(Τίμαιος, Timaios)：柏氏宇宙論，指出從混沌到秩序的通路；柏氏利用神話來描繪宇宙的起源。善為秩序，惡乃混沌。吾人對惡和混沌，無法認識，只好驚奇。

《克里弟亞斯》(Κριτίας, Kritias)：此名原為柏氏的表舅，曾任雅典與斯巴達聯軍，以對抗波斯時的統帥，因戰後復員，斯巴達軍人務農，而雅典軍人則改戰船為商船而從商；柏氏表舅制定法律，貴商輕農，柏氏認為不公，曾找表舅商議，不得要領；因而寫此對話錄，以老師蘇格拉底之言，來說服表舅。而用的內容，則是「歷史」傳統的價值肯定。

《法律》(Νόμοι, Nomoi)：柏氏逝世後才出版。用比較緩和的態度，討論建立理想國的條件。而「神明」的地位，在理想國的建立中，越來越重要，指出「神明乃萬物的尺度」。同樣，神是開始，也是終了。在神前，德行的層次依序是：智慧、節制、正義、勇敢。而智慧也就是「肖似神」。

此外，柏拉圖還留下了十三封書信。其中七、八封乃在其弟子迪安被謀殺之後，即西元前353年之後寫成。

第三節 著作導讀

柏拉圖三十六篇對話錄，除了寫作時間先後的次序之外，吾人著實難以知悉其著作與思想體系之間的關係。也就因此，吾人閱讀柏氏著作，大可不必順著全集的編排順序，一篇一篇地讀，而是可以選擇性的，閱讀重要的某幾篇，就可以把握住柏氏的主要思想。

首先，選擇柏氏思想大綱的《費德羅斯》篇。此篇一開始，就問及人生的二大課題：從何處來？往何處去？亦即問及生從何來？死往何處？接著的問題，乃為現做何事？此乃人生的第三個問題：應做何事？

柏氏從非常具體的人生問題開始，但所訴求的答案卻既抽象又複雜；不過，柏氏還是非常輕鬆地，對話的主角們，一邊散步，一邊談論「愛」的問題。原來，在柏氏看來，悠閒人生的重點在「愛」，人生最有意義的行為也是「愛」。「愛」成了人生的本質。

論「愛」的對話錄有兩篇，就是《費德羅斯》和《饗宴》。前者由蘇格拉底和費德羅斯二人為對話的主角，後者因為是主人宴客，參加對話的學者

就較多，不過，討論的主題一直環繞著「愛」。《費德羅斯》篇的「愛」，乃設定人性向上的天性，其目的乃抵達真、善、美之境，而「愛」的主體一方面乃天才，另方面則是有神祕經驗之人。這種「愛」重理性，主節制，由人及神，發揮人性的無限潛力。《饗宴》篇蘇格拉底扮演著集大成的角色，把眾人的各種見解收集補正。此篇一方面重理性，故主思辯；另方面重情感，故主愛；思辯求真，愛求美，柏氏把真和美融為一體。

「愛」的對象是美，愛美乃人的天性；人性的另一種天性，則是愛知，愛知識，愛智慧，也成為費德羅斯篇的主題之一。知識的對象是真，真與美的關係也在討論之列。這「愛」的探討，柏氏另一篇對話錄《饗宴》，更深入的討論。

由於此篇對話錄乃整體思想的濃縮，因而篇幅不大，並且沒有分卷、分章、分節。

此篇對話錄的最後，是以向神明禱告結束：

「眾神！請賜我愛美之心，表裏如一；視智慧為財富，淡泊以明志，安貧樂道，此外並無他求。」。

柏氏回答「生從何來」的問題，用了《饗宴》篇對話錄，加深對「愛」的討論：「愛」是生的來源，人性的分男分女，男女二性相愛才會生，原就是哲學所需要探討的問題。為何男女二性？而不是男女同體一性？性愛為何訴求於男與女的異性互愛？為何不可以同性戀？為何不可以自戀？柏氏的答案很簡單，立基在「生」，立基在「傳宗接代」的理由上，自戀不會生，同性戀亦不會生，因而不可以！唯有男女二性相愛才會生，因而也唯有異性戀才合理性。這樣，在柏拉圖看來，婚姻的目的有二：一是兩情相悅，二是傳宗接代。

《饗宴》篇論愛，從人性的愛到神明的愛，也即是緊接著「性愛」（Ερως）而來的，乃超乎性愛，經對智慧之愛（Φιλία），而抵達神性的、無私的愛（Αγάπη）。

柏氏回答「死歸何處」的問題，用了《費東》篇對話錄。「死」只是此世生命的結束，但卻是來世生命的開始。藉著記述乃師蘇格拉底的死亡，尤其是蘇氏的臨終遺言，對靈魂不死，對善惡報應，對輪迴轉生，都有相應的交待。蘇氏面對死亡，飲毒之時，不忘向諸神明禱告，懇求接納其靈魂。

柏氏回答「應做何事」的問題，也就是其哲學思想內涵的「定位宇宙」，

以及在宇宙中「安排人生」的設計。

在「定位宇宙」的課題上，柏氏著「弟邁阿斯」，利用當時神話的宇宙起源論，描繪造化神如何從觀念界審視本屬虛幻的感官界，發現物質世界既混亂又黑暗潮濕，於是改混沌為秩序（From chaos to cosmos）（希臘文「秩序」（Κοσμος），即為「宇宙」）。因而，宇宙生成論（Cosmogony）也即是造化神的秩序安排，而不是創造或流出。不過，物質世界的秩序，並沒有讓造化神滿意，理由就是：秩序中並沒有真、善、美。於是，造化神還是向善觀念商借觀念，並使之降凡到物質世界：這也就是靈魂的落實肉體，而成就了人的來臨。

人的靈魂來自觀念界，而人的肉體來自感官界，靈肉的結合而成為人。這乃是人的起源，以及人的構成因素。「安排人生」的問題，首在解答人的起源問題。

可是，「人」乃具體的、個別的，而不是抽象的「人性」。一個人生下來，是男是女乃二選一的答案。這種二性的差別，在柏氏學說中，乃因神話中的神明降凡，六根不淨，在人間世與人爭風吃醋，善觀念在批准造化神商借靈魂時，就把人性剖成兩半，一男一女降凡人間，讓人類忙於一半追尋另一半，而少做壞事。男女兩半各各追尋另一半，是為「愛」（Ερος），尋得之後的結合，則成夫婦；夫婦結合，會生兒育女。由父母子女組成的「家」，也就是小型社會的形成。

人生在社會中，如何使個人安身立命，使群體安和樂利，這就是柏氏《理想國》大著的內涵。初學者在讀完宇宙論「弟邁阿斯」之後，就可以進入柏氏代表作《理想國》的殿堂了。

《理想國》乃柏氏對話錄中，最大部頭的一篇。全書共分十卷。

《理想國》事實上乃柏氏理想城邦的設計，氏所設計的城邦不大，有「小國寡民」的想法。吾人用最濃縮的語言來展示，就是「人」與「事」的理想組合：首先有關「人」的想法是「人人有事做」，接著是對「事」的設計：「事事有人做」。城邦中，人人有事做，人人有飯吃，家家有生計，沒有人作奸犯科；城邦中，事事有人做，一切都秩序井然，沒有混亂。當然，在「人人有事做」以及「事事有人做」之外，為了避免特權，消除薪水高工作輕鬆的競爭，而有「但書」：「各安其位」以及「各守其分」。

為了分、位的合理分配，柏氏祭出了百年大計的教育設計。首先，制定

了「有教無類」的原則。柏拉圖時代的雅典，居民四萬人，奴隸竟然多達二萬五千。另一方面，貴族的子弟笨的人當然會有，而奴隸的小孩也會有聰明才智高的；傳統教育唯有貴族有受教權，無異使城邦喪失人才。「有教無類」讓奴隸的子女同受教育，利用考選制度，替城邦選拔人才，也就必須有「平等」的理念，必須要廢奴隸、廢殖民，行正義。理想國中的「人人平等」理念，乃由教育制度所推動、所訴求。

《理想國》中的訴求可能過度嚴格，以致於難以落實，柏氏年邁時，再著「法律」對話錄，其中提出較溫和的政策。尤其是對塵世名利淡泊，常與神明交往，而使自己「肖似神」，作為人生的最終目標。

最後，今天看來，《費例波斯》篇可能影響當代哲學較深；海德格就是因為在博士班開的討論課，採用了這篇對話錄，使參加的數位弟子，皆成為當代大思想家；其中尤其是賈達姆在詮釋學的成就，更成為歐陸當代顯學。此篇對話錄所探討的乃是「智慧」與「快樂」孰輕孰重的課題。究竟是智慧引領吾人走向至善，抑或是快樂使吾人變為至善？在翻來覆去的深入討論後，蘇格拉底的最終定奪，定位在為了真理，吾人全心全靈全力要愛真求真，縱使全人類都在追求快樂。

第四節 思想

就柏拉圖《費德羅斯》篇的學說總綱來看，一開始的「你從哪裡來」，「你往何處去」，以及「你在做何事」的隱喻，所展示的人生三大問題：生從何來，死歸何處，應做何事；可以說，柏拉圖哲學還是從人生哲學開始。無怪乎其理想國的最高領袖，必須是「哲學家」，「哲學王子」在柏氏政治哲學中，舉足輕重。

不過，人生哲學的所有具體措施，都必須有抽象的思想基礎；這思想基礎也就是「存在」的基礎優先，「活動」的基礎殿後。在人生的哲學之中，「存在」的基礎所涉及的，首先是人從哪裡來，接著是人所依存的世界是怎麼來的。這也就是哲學必須先「定位宇宙」，然後才在宇宙中「安排人生」的理由。

柏拉圖的學說，相對於整體西洋哲學的「上天有道」、「下地有序」、「人間有德」來看，其所發揮的，則是「上天有善」、「下地有序」、「人

間有法」。柏氏用「觀念論」來證成「上天有善」，用「宇宙論」來證成「下地有序」，用「理想國」來證成「人間有法」。吾人這就順序來深討柏氏的學說：

一、觀念論

柏拉圖哲學的方法，最顯著的，除了承傳乃師蘇格拉底的「歸類」和「抽象」之外，就是其向上攀升的「向上之道」(Ὁδὸς ἀνω, Hodos ano, Via ascensus)。這條向上之道，柏氏雖沒有指明乃人性的天生本能，但卻用譬喻的方式，證成「完美等級」(Gradus perfectionis)的級級向上的可能性。「地窖之喻」(洞穴之喻)(Rep. VII, 514 sq.; 532 b sq.; 539 e)：設想一些囚犯，從一出生就被關在地牢，而且固定在位子上，面對牆壁；犯人甚至無法轉頭，只能向前看。囚犯背後有道矮牆，牆上有些道具在移動。牆後面有燭光，光照著道具的影子照在牆壁上；囚犯看著牆上的影子。囚犯在沒有其他知識來源的情況下，總會認定自己親眼看見為真。接下來的設想，有一囚犯獲得了自由，可以回過頭來，看見矮牆上走動的道具，發現牆壁上顯示的影子，其實乃道具的投射；此時，這位囚犯會覺察出：牆壁上顯示的投射是假，道具才是真。再進一層，囚犯可站起來走動，看見矮牆後面的燭光，才領悟出：影像與道具，都因為有燭光，才会有如此這般的成果。最後，囚犯走出地窖，在陽光下窺見各種事物，始知地牢中的一切，皆為幻影，陽光下的事物，才是真實。至此，柏拉圖要問：其一：如若感官界的一切，皆為幻影，而有更高的存在模式，吾人是否能知曉？其二：如果地牢中舉辦知識大賽，看誰對牆壁上的投射認識最多最深，那位獲得自由的囚犯，對參加比賽有無興趣？此外，他會不會懷有衝動，要回去地牢，告知同伴，世界的真象，並且解放他們，使他們獲得自由（在這裡，柏氏乘機指出：囚犯們在聽完這位從外面回來的「怪客」的言論之後，必定認為他胡說八道，也許還會給他加上妖言惑眾的罪名，將他處死。暗喻乃師蘇格拉底的被誣和冤死）。

從感官界的具體事物開始，經感官界，到理念界，層層上升的譬喻，指證出觀念界的存在，此乃知識進路的描繪；反過來的方向是存在進路，指證出感官界的美善，皆源自觀念界。重觀念輕感官似乎乃觀念論必然會走的路線；但是，事實上，柏氏並沒有走出世之路，而是在做入世的工作，一心一意要把觀念界的美善，落實到人間世。觀念為真，感官為虛，成就了西洋哲

學的極端二元論 (Exaggerate Dualism)。追隨乃師蘇格拉底的金字塔型的宇宙藍圖，柏氏把「善自體」(Αὐτο το ἀγαθόν, Auto to agathon, Ipsum bonum) 安置在頂端，乃所有完美的集結，其十全十美的存在，不假外求，自滿自足 (ἱκανόν, Hikanon, Selfsufficient)。這完美「分受」(Μεθεξίς, Methexis, Participation) 給其他觀念，以及整體感官界。

在柏拉圖的觀念論中，存在的階層有四：最高的是「觀念界」(Κοσμος νοητος, Kosmos noetos, Mundus intelligibilis)，觀念界之下有「數理界」，數理界之下有「感官界」(Κοσμος ορατος, Kosmos horatos, Mundus sensibilis)，感官界即現象界，其下乃最底層，即「幻影界」。四階層中，觀念界最為真實，幻影界最為虛幻。

「善」觀念為金字塔型的宇宙頂端，其下有「真」與「美」二觀念。在柏拉圖看來，「善」乃存在本身，亦是萬事萬物的最終原因，是天地萬物所趨向的最終目的；吾人悟性的所有功能，都向著「善」；「善」乃吾人追求的最終目標，也是吾人愛的終極對象。「善」觀念之下的「真」，則是吾人知識所訴求的對象；「知識求真」的命題，訴求著吾人銳敏的頭腦；這頭腦所專務的，一是向上攀升，直達真理的殿堂；一是往下探索，直至構成物質世界的最小單位；前者為形上學，後者則是物理學。「美」乃藝術才情所欣賞的目標；是表現愛美之心人皆有之的老生常談，但亦是哲學深沉的探討對象。在觀念界中，除了真、善、美的觀念之外，尚有許許多多的其他觀念，充實整個觀念界。

柏拉圖的觀念論，一方面用其最完美的「善」觀念，作為所有存在的所從出的最終原因，以及萬事萬物的所歸向的最終目的。「善自體」(Αὐτο το ἀγαθόν, Auto to agathon, Ipsum bonum) 乃眾觀念之觀念 (Εἶδος ειδῶν, Eidos eidon, Idea idearum)；另方面證成「上天有道」的哲學命題。這「上天有道」的「道」概念，原是希臘文的 Λόγος (Logos)，是掌管天地萬物的「理性」，也是萬物「生生不息」的原理原則。柏氏的「善」觀念所涵蓋的內容，也正是「道」的整體功能。

在柏拉圖的心目中，觀念界為真實，因而是吾人追求和愛的對象。觀念界之下，就是感官界，各式各樣的事物雜陳；這些多采多姿的存在，在柏氏的哲學中，是沒有合理的存在基礎的，因而亦不是追求與愛的對象。不過，這多樣性的、多元的感官界中的每一樣個別事物，在觀念界都有每一樣事物

的元形、模型。因此，感官界的一切，雖為虛幻，但是亦有觀念界的支持和臨在，而多少分受著存在，而沾上了存在界的邊沿，變成在某種觀點上，可追求和可愛。感官界即是物質世界，本來是雜亂無章、混沌、潮濕、黑暗的；是觀念界的造化神使之「從混沌轉秩序」(From Chaos to Cosmos)，從潮濕變乾燥，從黑暗變光明。柏氏宇宙起源論，也就從此開始，同時也在設法成就「下地有序」的理論。

二、宇宙論

柏拉圖的時代，一來自然科學還相當原始、樸素，雖然從先蘇格拉底時期的許多思想家，都有「論自然」(或「論物理」)的作品問世，但是，這些作品與其說是「物理學」，毋寧說是「物理哲學」，其理論性多於實驗性。二來宗教信仰也停留在民間信仰階段，並沒有系統化的「宇宙起源論」，更沒有具體的「創造說」，或是「進化論」一類的理論鋪陳；因而對構成感官界的物質，尚未有足夠的知識。在「觀念為真」、「感官為虛」的前提下，「物質」的存在乃不合理，亦無法理解，而只能用「驚奇」(Θαυμάζειν, Thaumazein, Wonder)的目光來對待。這驚奇中的物質，也因此為「永恆物質」，本身應為虛無，但卻以不完美、混沌、凌亂、黑暗、潮濕的方式「存在」著。

不過，當觀念界的造化神，將混沌和凌亂化成秩序，有序的物質世界也就瞬間變成光明、乾燥，多少分受著觀念界的美善。一旦造化神把人的靈魂，從觀念界移植到物質世界，物質世界因而也出現了「萬物之靈」，「人性」的頂天立地的地位也就從此界定。人性的頂天，因為其靈魂源自觀念界，人性的立地，因為其肉體來自物質世界。在柏拉圖的哲學思想中，「人」為天地的中保。

柏拉圖哲學的「定位宇宙」，並在宇宙中「安排人生」，在其「弟邁阿斯」對話錄中，是同步發展的。「人」生在宇宙中，其生命、生活、生存、生計，都離不開宇宙。宇宙的存在和價值，卻並非在於宇宙本身，也不是在於構成宇宙的物質本身，其之所以存在，之所以有價值，乃是因為觀念界的造化神的作為，乃是因為從混沌轉變為秩序，乃是因為有「靈魂」的降凡，有「人」的臨在。因為有人作中保，上天的「道」(Λόγος, Logos)透過觀念(造化神)，使下地有「序」(Κοσμος, Kosmos)。而人間的「法」(Νόμοι,

Nomoi)也就成了柏拉圖在其《理想國》和《法律》二篇對話錄中的主題，以及努力不懈的目標。

柏拉圖的宇宙，其構成元素固然是物質，但其本質則是造化神的作為，以及人的臨在。也就是說，物質宇宙存在的本質和基礎，都在觀念界；因為觀念的界入，宇宙才有本質，才有價值，才有意義。

這樣，觀念界入的深淺，就決定了宇宙階層的高低。換句話說，從觀念界降凡到感官界的「宇宙靈魂」，分受給感官越多的，其存在階層就越高，分受給感官越少的，其存在階層就越低。這也就是感官界中，有動物、有植物、有礦物，不同層次的存在理由。越高的存在階層，其物質性就越少，而靈魂性，或觀念性就越多；越低的存在階層，其物質性就越多，而靈魂性，或觀念性就越少。像動物，其物質性就較少，而靈魂性就較多；像礦物，其物質性就較多，而靈魂性就較少。當然，在柏拉圖看來，完全沒有物質性的觀念，其存在階層就超越所有的物質性，而屬純精神境域；這也就是觀念界。

柏拉圖的宇宙論雖然由神話來鋪陳，但其特色還是有濃厚的哲學意含：其中，最少有四點值得肯定：

其一是：宇宙有始。雖然柏氏無法以其觀念論的觀點，解決「永恆物質」之謎，讓構成宇宙的原素無始，但是，宇宙的本質卻並非物質，而是「秩序」（希臘文「秩序」與「宇宙」同為 *Κοσμος*）。「秩序」乃外在原因造化神所賜，而非物質自身的功能。造化神的秩序理念乃源自觀念界，就連造化神本身，也是觀念界的一員。觀念界才是使宇宙開始存在的原因。「世界是怎麼來的」的哲學問題，在柏拉圖哲學思想中，雖尚未有「創造」、「進化」等概念，但「宇宙有始」的表述，對宇宙起源論來說，還是很有貢獻的。

其二是：宇宙有目的：造化神由於審視出物質世界的凌亂不堪，才興起「從混沌到秩序」的設計和著手進行。宇宙存在的目的，就是要保持秩序井然，而不要混沌凌亂。觀念的秩序，靈魂的秩序，臨在於物質世界中，使凌亂的物質世界變為有秩序的觀念界。

其三是：因果論開始萌芽：物質世界之所以有秩序，乃是由於觀念界的介入。宇宙的形成，凌亂混沌的物質變成有秩序，都是由於外在的原因，造化神的作為。造化神是因，宇宙的秩序是果。後來，柏氏弟子亞里士多德，把物質作為質料因（*Causa materialis*），把造化神看成為形成因（*Causa efficiens*），把秩序看成目的因（*Causa finalis*），完成了因果論的探討。

其四是：宇宙的秩序，恰好就是「下地有序」的呈現，一方面乃相對於「上天有道」的對應，把「道」和「序」的關係拉緊，另方面則是以「秩序」為善，為正常，而以「混亂」為惡，為反常。「秩序」的意義在這裡乃秩序井然，而非秩序混亂。秩序井然所預設的，是事物的多樣性，事物的多元化，甚至是事物的雜和擠；「秩序井然」也就是事物雜陳，但是卻擠而不亂。柏拉圖的「下地有序」也就是一方面承認感官界的多和亂，但是，造化神已經把秩序混亂的情況改善，感官界的雜亂無章，已變成擠而不亂的秩序井然。顯然的，秩序井然也就是「和諧」(ἁρμονία, Harmonie)；「和諧」是把所有對立、衝突、矛盾消除，或至少存而不論，而能相輔相成，共存共榮。

「上天有道」的「道」，已經透過造化神的努力，落實到塵世，以「下地有序」的秩序井然呈現。在來世，在彼岸，在觀念界的「道」，由造化神引領的秩序井然與和諧，降凡落實到原本雜亂無章的塵世時，就成為「序」，成為「下地有序」。

三、人性論

柏拉圖把「上天有道」的「道」（觀念）降凡落實到塵世，完成「下地有序」；其間的執行者為造化神，而最主要的媒介，則是「人」。因為有「人」的臨在和參與，因為人的「頂天立地」的特性，上天的「道」，才成為下地的「序」。

人性論首先就是人的結構問題。在柏氏學說中，人性縱的結構乃靈魂與肉體，橫的結構則是男性與女性。因此，人性無論是縱向的靈與肉，或是橫向的男與女，都是二元，都符合柏氏哲學整體的二元論。

靈肉二元是人性的個別性，男女二元則是人性的群體性或社會性。個別性的完美，在於靈魂與肉體的和諧合一；群體性的完美，在於男性與女性的和諧合一。人性縱橫二元都和諧合一時，就成就了「人間有德」，以及「人間有法」的準則。

整體哲學體系的「上天有道」、「下地有序」，因了「人間有德」和「人間有法」的參與，終於完美無缺。

不過，人性縱向的靈肉二元，在柏拉圖看來，並沒有和諧合一的契機；原因就是：柏氏的哲學思想，基本上乃奠基在他的觀念論。而在重觀念輕感官的觀點下，人的靈魂乃觀念的一員，而人的肉體則是感官界的存在，二者

地位懸殊，根本不是和諧合一的伙伴。加上柏氏廣受畢達哥拉斯哲學的影響，認定靈魂之與肉體結合，根本就是靈魂進入監獄，「肉體——監獄」（Σωμα-σημα, Soma-sema）的學說，乃在同情靈魂的悲慘命運，認定靈魂的故鄉原為觀念界，在那裡靈魂不但自由自在，而且悟性清晰明瞭，都是造化神多管閒事，向善觀念商借靈魂降凡，以美化感官界的秩序。也就因此，靈魂乃遭逢莫之能禦的空前大災，被囚禁在肉體內，不但失去了自由，並且從此頭腦不清。

所以，柏拉圖的人性論，事實上乃「靈魂論」（Ψυχολογια, Psychologia），在「靈魂論」（中文譯成「心理學」）中，人的本質乃靈魂，肉體只是附屬，而且是無可奈何的附屬，最好能擺脫掉的附屬。

在這裡，靈魂擺脫肉體，乃人生當務之急；宗教的修行，可說是「人間有德」的實踐方案。

不過，就「靈魂論」（心理學）作為「人性論」來探討，還是有其學術的意義。柏氏的靈魂乃分成三級：最低的掌管「生命」，是「生魂」（Επιθυμητικον, Epithymetikon）；上一級掌管「感覺」，是「覺魂」（Θυμοειδες, Thymoeides）；最高級掌管「思想」，是真正的「靈魂」（Λογιστικον, Logistikon）。其實，柏氏的靈魂論中，靈魂只有一個，針對各種不同的官能，有不同的功能而已。在以神話為背景的哲學思想中，柏拉圖亦不能免俗，接受掌管思想的靈魂乃在人的頭部，感覺魂在胸部，生命魂則在下體。也就是說，一個靈魂在肉體內的各部發揮其個別的功能。

「靈魂論」的核心課題乃為「靈魂不朽」、「肉體會死」的討論。「靈魂不朽」與「來生來世」，乃相互證成的；肉體死亡之後，靈魂離開肉體，進入來生來世，離開此世，進入彼岸。在柏拉圖的觀念論來看，靈魂乃回歸觀念界。但是，由於「人間有德」，以及「人間有法」的理論，靈魂在離開此世，回歸觀念界之前，尚有善惡報應的審判：善有善報，惡有惡報。畢達哥拉斯的輪迴報應學說，影響柏拉圖很是深遠。

「靈魂不朽」是在肯定靈魂的生命和存在，不會終止。另一方面，靈魂的先天性，與觀念界其他觀念一般，沒有開始。換句話說，靈魂乃無始無終。靈魂的「無終」與「靈魂不朽」亦互相證成。靈魂的「無始」和「先天性」卻直接影響到人的「知識」問題。由於真理只在觀念界，而靈魂在降凡之前，常住觀念界，常與真理同在，因而也就擁有完善的知識，只因降凡塵

世，而受制於肉體，頭腦開始糊塗，只能憑「記憶」想起在觀念界的部分真理。在柏拉圖的「知識論」中，「知識即記憶」，一方面說明知識的來源，另方面指出「太陽之下無新事」，因為，人的所有知識，都是「記憶」那些往事；知識所知，皆為舊事，沒有新事可言。也就因此，柏氏「知識論」，對觀念界的認知，才算是真知識，是Επιστημη (Episteme)，對感官界的認知，只是「意見」(Δοξα, Doxa)。

柏氏人性論，由於重靈輕肉，對靈肉的和諧合一，不敢也不願有所奢望，因而對人的「個別性」完美，只寄望於靈魂的解脫和自由，至於人性的群體性完美，則在其代表作《理想國》中寄以厚望。

不過，在進入《理想國》的探討之前，對「靈魂不朽」的來世輪迴報應的課題，尚要做一交待。柏拉圖在對轉生問題的見解，事實上也是他對人間世人們地位的高低的意見。在柏氏心目中，人間世智愚的順序排列是：最有智慧的乃哲學家，因為他們愛智；其次為君王，因為他們替天行道；再次為官員、家長、商人；第四級為醫生；第五級為教士；第六級為詩人；第七級為農民、工人；第八級為詭辯家；第九級為暴君。

四、理想國

柏拉圖的「理想國」，事實上乃「小國寡民」的理想城邦；城邦中的大事鎖定在「人」和「事」的制度上。在對「人」方面，乃「人人有事做」；在對「事」方面，乃「事事有人做」。「人人有事做」也即沒有人失業，城民每人都有生計；完全符合「民以食為天」的基本訴求。「事事有人做」也即是不用外勞；城邦成為一獨立自足的社會。

當然，為了「各安其位」，以及「各守其分」，「選賢舉能」還是需要的。柏氏的「選賢舉能」的方案，乃透過「教育」及「考試」制度，來選拔人才。「教育」的希臘文 Παιδεια (Paideia) 本亦有「人性」的意義，表示「人」會教會學，會發展會進步。

「理想國」建立的哲學基礎在於：雖然吾人所居住的感官界乃虛幻不實，但由於「人」的臨在，乃分受了觀念界的美善，尤其是分受了觀念界的「正義」。在柏拉圖積極的人生觀看來，「人」的降凡，靈魂之所以從觀念界降凡到感官界，其目的不可能在懲罰人，倒是反過來付於人莫大的使命：要人把觀念界的美善落實到人間世。在柏拉圖哲學深處，吾人可以洞察出

「觀念論」與「理想國」彼此之間的緊密關係：「觀念論」乃「理想國」的原型，而「理想國」乃「觀念論」的落實。觀念界金字塔型的頂端，定位著「善自體」，而理想國的最高領導人則是「哲學王子」。在金字塔型的觀念界，「善自體」定位於峰頂；在人間世的理想國中，「哲學王子」也位居首席。「善自體」與「哲學王子」遙遙相對，善與哲學也遙遙相對。

《理想國》一書，柏氏用了近十六年的時間才寫成，這十六年恰好是他的盛年期，是在第一次周遊西西里島（390 B.C.）之後，一直到374 B.C.已五十七歲，到耳順之年，再著述《詭辯家》、《政治家》、《法律》三篇對話錄，以補《理想國》之不足。

《理想國》開始闡明人性群體性和社會性的緣起，亦即證成城邦政治的起源：單獨的個人無法自滿自足，人性的相互依存，乃為社會群體生活成立的思想基礎。群體生活的制度，必須像感官界一般有秩序，「人間有序」乃原始的法治概念，一切都按規矩，乃社會秩序井然的必需條件。

吾人想要把握住柏氏《理想國》複雜的內容，最好從「理念」、「制度」、「器物」三個層次進入。首先，就「理念」層次上看，人性在柏氏心目中，本質上乃靈魂，而靈魂在觀念界的先天性，展現出彼此之間相互「平等」的基本關係。這也就是說，「人人平等」乃柏氏哲學最基本的理念；但不幸的是，當時的奴隸制度，以及殖民政策，城邦的成員中，有貴族、平民、奴隸三大階級之分；而且貴族少，奴隸多，形成少數人的幸福建立在多數人的痛苦之上。此乃違反公平、違反正義的社會制度。柏拉圖乃為了伸張正義（《理想國》的副標題就是「論正義」），消極上反奴隸、反殖民，積極上乃以「有教無類」的教育政策與措施，厚植「人人平等」的理念。

就「制度」層次上看，柏氏原先的如意算盤，是幾次的周遊列國，勸說各城邦邦主，推行「哲學王子」的城邦制度，以希臘各城邦的共同努力，實踐「人人平等」的理念，締造「人人有事做」，以及「事事有人做」的社會景象，更能以「各安其位」、「各守其分」的心靈和實踐，互助合作，使城邦中每個個別的人，都能安身立命，群體都能安和樂利。無奈周遊數次，皆無功而返。因此，柏氏回到雅典，興辦學院，以教育厚植理念。「教育」就是柏拉圖用以實踐理念的「制度」；在柏氏的教育制度內，因為要灌輸「人人平等」的理念，不得不主張所有兒童皆為城邦資產，而不受階級遺傳的習俗，換句話說，即城邦所有兒童，無論出自貴族世家，或是來自平民百姓，

甚至父母皆為奴隸，在柏氏學院中，皆一律平等，接受相同的教學內容，度相同的學院生活，參加同樣的考試，用同一的標準獲得成績，也用同一的標準參加公職。當然，如果這種教育制度可普及城邦全民，「人人平等」的理念，自然水到渠成。可惜的是，柏氏的教育制度，也一直停留在理想的階段，並未能落實在全希臘各城邦。也因此，「人人平等」的崇高理念，一直停留在其崇高的地位，而未能降凡到人間世。

最後，就「器物」層次上看，柏氏既無法把理念落實到制度上，為制度而需要的器物，像普及教育的各地興建學院，學院中的各種設施，都成為海市蜃樓，沒有存在的意義，也沒有討論的意義。

第五節 影 響

柏拉圖哲學，無論其理想的鋪陳，或是落實制度的努力，都可圈可點；難怪當代大哲懷德海 (A. N. Whitehead, 1864-1947) 認為：西洋兩千多年來的哲學，都是在詮釋柏拉圖。

事實上，柏拉圖「人人平等」的理念，雖然在希臘時期，未能落實，甚至到了羅馬，法治昌明時期，也無法實施；可是，由於此理念有人性為基礎，又有教育的厚植，終於在六個世紀之後，基督宗教以其嚴格的「星期制」，實習和實踐了「人人平等」的理念。原來，星期制借時空定點，教導全民在時間上遵守：六天工作，休息一天的作息時間分配；在空間定點上，則在人煙稠密的地方，廣設教堂。時空定點的交集，也就是群眾在星期天進教堂；在教堂內，無論帝王將相，或是販夫走卒，都平起平坐，念同樣的經，唱同樣的詩，聽同樣的道，分同樣的餅，在上帝面前，人人平等。

不過，柏拉圖的思想承傳，主要的還是其所創設的「學院」，雖然柏氏親自物色的學院接班人，被同學謀殺，學院還是一代接一代的發展下去，一直延續了九百多年（從西元前 387 年到西元 529 年）。

在西洋哲學史家的觀點下，繼柏拉圖而來，且對哲學思想貢獻與影響皆最大的，非柏氏弟子亞里士多德莫屬。有的史家認為柏氏與亞氏師徒二人，意見相左，但也有史家認為二人相輔相成，甚至亦有思想家宣稱：真正的柏拉圖主義者，不是柏拉圖，而是亞里士多德。見仁見智！

在西洋文化首次大綜合（希臘哲學，希伯來宗教，羅馬文明）時期，首

度的綜合成果，就是「新柏拉圖主義」（Neo-Platonism）。其中，最主要的代表乃柏羅丁（Πλωτινος, Plotinos, 204-269）。其學說的核心，就是在「定位宇宙」的學說時，融通了柏拉圖與基督宗教的核心思想，把柏拉圖的「善」與希伯來的「上帝」，濃縮成「太一」（Το Εν），將柏拉圖的「分受」與希伯來的「創造」，轉化成「流出」（Εκλαμψαις, Eklampasis）；宇宙萬物皆由太一所流出。太一如太陽，陽光普照一切，越接近光源者，就越明亮，這即是觀念界；離光源較遠的，就較黑暗，就如感官界；直至分受不到光亮的地區，就是黑暗，就是虛無。

人生在世，乃遠離觀念界，而降凡感官界；人生目的就是要設法回歸太一，這就必須有宗教的修練，需要「淨身」（Καθαρσις, Katharsis），消除內心對名利權位的所有欲望，甚至到達「忘我」（Εκ-στασις, Ekstasis）的境界。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈柏拉圖〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第85-145頁。
2. 鄒昆如，〈柏拉圖〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1978年4月，第424-439頁。
3. 李秋零主編，〈柏拉圖〉，《世界聖哲全傳》，中國人事出版社，1998年4月，第198-231頁。
4. Edith Hamilton and Huntington Cairns ed., *The Collected Dialogues of Plato*, 1961.
5. A.E. Taylor, *Plato. the Man and his Work*, London, 1926.
6. A. E. Taylor, *Platonism and its Influence*, New York, 1924.
7. W. Windelband, *Platon*, 1900.
8. W. Jaeger, *Paideia II + III*, 1944, 1947.
9. Frederick Copleston, *Greece and Rome. A History of Philosophy*, Vol. I, The Newman Press, 1946, p. 127-265.
10. Johannes Hirschberger, *Geschichte de Philosophy*, I, Altertum und Mittelalter, Herder, 1949, p. 72-152.
11. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1902.
12. P. Shorey, *The Unitz of Platos Thought*, Chicago, 1903.
13. H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, 1905.
14. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, 1913.
15. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 1917.
16. J. Moreau, *La construction de l'idealisme platonicien*, Paris, 1939.
17. A.D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, New York, 1940.

第三章

亞里士多德 (Aristotle, 384-322 B.C.)

“Παντες ανθρωποι του ειδειναι ορεγονται φυσει” (All men by nature desire to know.)

「人人天生求知。」

在傳統哲學上，有一句名言：「吾愛吾師，但更愛真理」，拉丁文卻是：「Amicus Plato, sed magis veritas」；而希臘原文是：「φιλος Πλατων, αλλα μαλλον αληθεια」。這句話是亞里士多德說的。他的意思應該是：他與乃師柏拉圖的關係，不只是友情，而更因為柏氏擁有真理。中文譯法可能引人誤會柏拉圖與真理對立，而亞里士多德只好二選一，而放棄與乃師的友情，選擇真理。

柏拉圖雖然認定觀念為真，感官為虛，但仍然決定要建立理想國，把觀念界的真善美，落實到人間世來。亞里士多德則持不同的看法，確認觀念與感官不同，但二者皆真。再則，柏氏以學問最高的哲學王子，為觀念落實人間的執行者，有意用「法治」來建立理想國，而亞氏卻認為，治國必須用「德治」。

柏氏三十六篇對話錄，許多內容都涉及神話，以神話的內容來補思辯的不足；而亞氏徹頭徹尾都用理性的思辯，毫不借助神話的幫忙。純理論思辯的成果，締造了往後二千多年的哲學進路：從「知識論」入門，經「形上學」的體，到「倫理學」的用。

亞氏哲學思想深深地影響了中世紀大哲聖多瑪斯，後者建構了士林哲學的大體系。



亞里士多德 (Aristotle, 384-322 B.C.)

第一節 生平

亞里士多德原名Αριστοτελης (Aristotle)，出生在史他支拉 (Σταγίρα, Stagira) 地方。時為第九十八屆奧林匹克的第四年，即西元前384年。亞氏卒於卡而奇士 (Χαλκίς, Chalkis) 地方，享壽六十又三，時為第一一四屆奧林匹克的第二年，即西元前322年。

亞氏出生地史他支拉，乃希臘北部馬其頓城邦範圍。亞氏父親為馬其頓國王斐里波斯 (Φίλιππος, Philippos) 之父阿敏他士 (Αμύντας, Amyntas) 二世的御醫，這種背景讓亞氏後來成為太子傅，對亞氏一生，有莫大的影響。

亞氏生平，可分四期：幼年期，青年期，壯年期，老年期。

一、幼年期

有關此期，亞里士多德的幼年生活，吾人所知不多。只能猜測：由於乃父與王族的特殊關係，除了衣食無慮外，有機會接受好的教育；加上亞氏本身的「天才加工」，以及對學問的廣泛興趣，成就了其日後集大成的功力。

二、青年期

亞里士多德十八歲（西元前366年）就進入柏拉圖的學院，拜柏氏為師，由於欣賞乃師一來有學問，二來有道德，三來生活幸福，在學院一逗留就是二十年（西元前346年）。二十年中，大半時間在學習，後期亦在學院授課。乃師柏氏逝世後，因前此柏氏囑意的接班人迪安被謀殺，學院事務由柏氏之侄史培西波斯 (Σπρευσιππος, Speusippos) 執掌；亞氏遂離開學院，並離開雅典。事實上，亞氏在柏拉圖學院後期，已逐漸擺脫乃師柏氏的觀念論，而有所謂「吾愛吾師，但更愛真理」(Φίλος Πλάτο, αλλά μάλλον αληθεια, Amicus Plato, sed magis veritas) 一說 (Ethica Nikomacheia, 1096 a 16)。

亞氏離開雅典後，到阿索斯 (Assos, 今土耳其) 地方，研究自然科學（植物學，動物學），三年後（西元前342年）奉馬其頓國王斐里波斯之命，進宮教導當時年僅十三歲的亞歷山大。又七年，西元前335年，亞歷山大二十歲登基，亞氏隨之入雅典。大帝為乃師創設呂克安 (Λυκείον, Lycheion) 學院。是為公立學院，由宮廷支付費用；不同於柏拉圖的私人興學的私立學院。

三、壯年期

亞氏主持學院後，完全可以擺脫乃師柏拉圖以「數學」為基礎的教學方式，亦即對觀念論存而不論，一心研究自然科學，尤其醉心植物學和動物學。亞歷山大大帝非常支持乃師的研究，在地中海沿岸東征西討，總有兩支部隊不參加作戰，而為亞氏收集當地動植物，供亞氏在學院作標本之用。

由於亞氏在宮廷教導亞歷山大，除了做學問之外，主要的還是做人；做人的倫理道德一向是亞里士多德哲學的重心。亞氏在宮廷中，除了教導亞歷山大之外，也教導其弟。在大帝東征西討期間，雖然併吞了地中海沿岸各城邦，卻都沒有血流成河的大屠殺；同樣，大帝之弟攻陷埃及，不但沒有大屠殺，而是率領大軍祭祀神廟，以及朝拜金字塔，讓埃及人從心順服。這些措施，不能不說受自亞里士多德的教導。

四、老年期

呂克安學院開創時，亞里士多德已經是知命之年，思想亦漸趨成熟，而在學院中的教學內容，除了實驗的動植物之外，重要的有哲學、歷史、醫學、政治等。一邊教學，一邊著述，作品量和質上都大有可觀。由於學院空間堆滿了各種動植物標本，致使亞氏在上課時，得在迴廊上邊走邊談，後人因此稱亞氏學派為「迴廊學派」，或「逍遙學派」(Περπαθητικός, Peripathetikos)。

西元前323年，亞歷山大大帝國破人亡，公立學院呂克安亦關門大吉，亞里士多德只好逃亡到卡而奇士，翌年(西元前322年)並於該地逝世。

文藝復興時代的畫家拉斐爾(Raphael, Raffaello Sanzio, 1483-1520)曾經以「雅典學派」為題，畫了希臘早期的大部分哲學家群像；其最中間站著的，就是柏拉圖和亞里士多德。柏氏右手指上天，左臂夾著其大著《第一原理》(宇宙論)；而亞氏右手向前平伸，左手拿著其大著《倫理學》。拉斐爾果然非常了解柏氏和亞氏二大聖哲的思想精華。柏拉圖嚮往觀念界，以觀念為真，以感官為虛，故而右手指向天；而亞里士多德較平實，認定感官界亦為真，故而右手向前平伸。事實上，柏氏在人性論中，相信自己乃上天派遣下來的救世者，而另一半並未降凡，仍逗留在觀念界，故柏氏終生獨身，不追求女性。但是，亞氏卻度平實的生活，不但結婚，生兒育女，而且依照服務年限，解放家中奴隸，讓他們成為自由公民。

第二節 著 作

亞里士多德的著作，大部分遺失了；遺失的理由是：亞氏所主持的呂克安學院，乃亞歷山大大帝所興辦，是為公立學院；亞歷山大大帝國滅亡之後，學院隨即關閉，亞里士多德與弟子們亦多逃亡（有的回到柏拉圖學院，有的出家到畢達哥拉斯的宗教團體修道，更有的流亡到地中海東岸的猶太地區，甚至更遠的阿拉伯地方）。

後來，有關亞氏著作，固然有「已出版」（Εχωτερικοί Λογοί, Exoterikoi Logoi）和「未出版」（Ακροματικοί Λογοί, Akromatikoi Logoi）的二種之分，但「未出版」的或許皆已散失，而「已出版」的亦收集不全。縱使所收集的許多著作，秩序亦很混亂；還有，「未出版」的，多為亞氏青年時期的作品，內容所涉，一部分是文學，另一部分則是對話錄；後者多為闡述乃師柏拉圖的思想。至於「已出版」的作品，亦多為速記式的大綱，乃為在呂克安學院的講義。

這些著作很大部分被學生帶往地中海東岸、猶太地區，或是阿拉伯地區；一直要等到十字軍東征（1096-1270）前後，才回流到西方世界。

在西方，由於學術的主流，一直以私人興學的柏拉圖學院，馬首是瞻，亞氏著作並無發揮的餘地。在西元前60~50年間，始有學者安德羅尼可士、羅多斯（Ανδρονίκος Ρόδος, Andronikos Rhodos）第一次整理出版，但秩序和內容都不太清晰。甚至，到了中世士林哲學極盛時期（十三世紀），雖然把亞氏哲學看成主流，卻也並沒有好好地整理亞氏的全集。

亞氏全集的體系，以及著作先後的問題，一直要等到1923年，德國哲學家耶格爾（Werner Jaeger, 1888-1961），在所著《亞里士多德學說歷史發展探微》（Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung）中，才有定論。

亞氏著作可分為三期：早期，過渡期，成熟期。

（一）早期：多為詮釋和延續乃師柏拉圖的思想，有：

《歐德謨斯》（Ευδεμος, Eudemos），乃延續柏氏《費東》篇，有關死亡的著作，回答「死往何處」的問題。其中主張靈魂的先天性，以及不死性。

《普羅特例弟可士》（Προτρεπτικός, Protreptikos），探討哲學家的生活，

如何以觀念界的美善為模範，乃詮釋乃師柏氏的《理想國》。

(二)過渡期：開始逐漸擺脫乃師柏氏的思想，而有了自己的想法，有：

《論哲學》(Περὶ Φιλοσοφίας, *Peri philosophias*)，三卷，第二卷就提出與乃師對觀念論的不同意見，指出觀念界與感官界同為真實的看法。第三卷更進一層，提出自己的宇宙論，並提出透過「運動」和「變動」的觀察，可以把握住宇宙萬物的真象。其中亦已出現「不動原動者」的概念，為後來神明的存在論證鋪路。

《雅典國策》(Αθηναίων πολιτεία, *Athenaion Politeia*)，內含政策158種；並附有羅馬及迦太基的政策。

(三)成熟期：乃在呂克安學院的講義。此期著作非常博雜，約可分為五大類：

1. 邏輯著作（統稱為「工具書」*Organon*, *Organon*），有：

《範疇》(Κατηγορίαι, *Kategoriai*)，以「實體」為核心，規劃存在的完整結構；提出十大範疇，以窮盡各種存在「屬性」。

《論詮釋》(Περὶ ἑρμηνείας, *Peri hermeneias*)，以「真」和「符應」，作為語句的文法和意義的判準。

《分析前論》(Αναλυτικά προτερα, *Analytika Protera*)，討論推論和結論。

《分析後論》(Αναλυτικά ὕστερα, *Analytika Hystera*)，討論定義，分析，證明。

《論題》(Τοπικά, *Topika*)，討論合理的、可能的結論。

《論詭辯的反駁》(Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν, *Peri sophistikōn elenkon*)，討論辯證的規則，同時指出詭辯學者的錯誤。

2. 形上學著作：有：

《物理講集》(Φυσικὴ ἀκροασις, *Physike akroasis*)，八卷，討論自然哲學，亦稱《物理學》(Φυσικά, *Physika*)。

《形上學》(Μετὰ τὰ φυσικά, *Meta ta physika*, 物理學之後)，十四卷，討論存在、變化、因果等哲學基本課題。

3. 自然科學著作：有

《論天》(Περὶ οὐρανοῦ, *Peri ouranou*)，四卷。

《論生滅》(Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς, *Peri geneseos kai phthoras*)，二卷。

- 《論天象》（Περι μετεωρον, Peri meteoron），四卷。
- 《動物史》（Περι τα ζωα ιστορια, Peri ta zoa historia），十卷。
- 《論動物各部分》（Περι ζων μοριον, Peri zoon morion）
- 《論動物步態》（Περι ζων πορειας, Peri zoon poreias）
- 《論動物運動》（Περι ζων κινησεος, Peri zoon kineseos）
- 《論動物繁殖》（Περι ζων γενεσεος, Peri zoon geneseos）
- 《論魂》（Περι ψυχης, Peri psyches），三卷。

此外，尚有一些短篇（Parra Naturalia）：如論感覺、論記憶、論夢、論生命短暫、論生死等。

4. 倫理及政治著作：

- 《尼可邁倫理學》（Εθικα Νικομαχεια, Ethika Nicomacheia），十卷。
- 《歐德米倫理學》（Εθικα Ευδεμικα, Ethika Eudemika），七卷。
- 《大倫理學》（Εθικα μεγαλα, Ethika meggla），二卷。
- 《政治學》（Πολιτικα, Politika），八卷。

5. 語言學著作：

- 《演講術》（Τεχνη ρετορικη, Techne rhetorike），三卷。
- 《論詩歌》（Περι ποιητικης, Peri poietikes）。

著作出版：

- 《全集》（Aristotelis Opera），五冊，希臘文拉丁文對照。
- 《全集》（Aristotle, Works with a English Translation, London），1947。
- 《全集》（The Complete Works of Aristotle, ed. by Jonathan Barnes, II Vol. Princeton University Press），1984。
- 《亞里士多德全集》，十冊，苗力田主編，中國人民大學出版社，1990-1997。

第三節 著作導讀

亞里士多德不只是哲學家，也是哲學老師；其著作亦大部分為講義；而講義的內容皆有體系，而且是由淺入深，極適宜初學哲學者順序閱讀。

亞氏著作順序：從哲學入門的「知識論」開始，經哲學之體的「形上學」，到哲學之用的「倫理學」，這條思想進路一直都是學哲學的順序進路；也是所有哲學系最主要的三門功課。

目前，哲學系所編排的課程：一年級的「理則學」（邏輯）和「哲學概論」，可以說一方面給初學者，一種學習哲學的方法，這就是「理則學」。另方面則是給初學者，哲學思想的內容，那就是「哲學概論」。「理則學」作為哲學的方法，因為其在探討思想的法則，因為其在探討思想內容的真假對錯，並告訴吾人如何存真去假，如何就對避錯。亞里士多德的「工具書」就是扮演著這種角色。其中《論詮釋》、《分析前論》、《分析後論》、《論題》都是在探討思想在「語言」上所展示的文法、辯論，以及其合理的推論和結論。「工具書」乃思想方法的書，當然，在思想方法的探討中，還是離不開思想的對象，以及思想的內容；這就是亞氏在工具書中的《範疇》。

屬於哲學內容的「哲學概論」，基本上乃全方位的哲學思想進路，從「知識論」開始，經「形上學」，到「倫理學」。傳統上亦有把哲學分成「理論哲學」和「實踐哲學」。理論哲學涵蓋了「知識論」和「形上學」，而實踐哲學則是「倫理學」。事實上，「哲學概論」乃全方位的哲學思想進路，把哲學的全部內容，提綱挈領地闡述一遍。

「工具書」探討思想的法則，不過，《範疇》那篇所探討的，卻除了思想的方法之外，也涉及到思想對象與思想內容。亞氏在思想內容的內涵中，首先就「實體」與「屬性」的二分，來轉化乃師柏拉圖的二元論；然後，就據此對感官界的細微探討。亞氏的自然科學著作，本身當屬自然科學，像對動物、植物的分種、分類、分科、分目，都是在回答「如何」的科學問題；但是亞氏一旦觸及到「魂」的課題，指出物質世界的「宇宙魂」，植物界的「生魂」，動物界的「覺魂」，一直到人的「靈魂」，則涉及到原理原則的課題，而進入到「為何」的哲學問題。物理世界，乃至生命世界的因果關係，導引亞氏從形而下的現象界，走向形而上的本體界。畢竟，亞里士多德的「物理學」，不只是自然科學的物理學，而是「物理哲學」，探討物的現象背後的真象的學問。

在探討了思想的法則，也研究了思想的內容的「質」之後，就進入思想內容的「理」；這理也即是柏拉圖的「理念界」，亦即亞里士多德的「形上界」。有關《形上學》的探討，亞氏著了名為「第一哲學」、「神學」、「智慧」一書，共十四卷，討論「知識的等級」、「因果關係」，從歷史的演變，闡述前人的一些看法。同時探討哲學的一些原理原則、事物的本質、運動變化、神明等等。原來，亞氏有鑑於學問的繁多博雜，有意統一學問的整體，

故而設計出一門「全方位的學問」，這也就是其《形上學》一書。這本書實在太深太難懂，故亞氏在其呂克安學院中，只講過一次；不但學生聽不太懂，就是亞氏本人，也不像有十足的把握（這在十三世紀士林哲學大師聖多瑪斯，在注解此書時，只注了前面的十二卷，之所以不注最後兩卷，乃因其為不必要的重覆）。

吾人對《形上學》一書，應當非常專心地細讀，因為它的確乃哲學的「體」，是哲學思想的殿堂；透過對「形上學」的理解，才能算在哲學思想上，登堂入室。

《形上學》的思想進路，乃是透過對感官界運動變化的觀察，而結論出因果關係的原理原則，因而歸結到理念界的存在基礎。從形而下到形而上，乃是亞氏形上學的思想進路。

《形上學》所揭示的內涵，固然最基本的乃「本體論」（存有學），但是，除了對存有「本尊」的探討之外，亦討論了存有的「分身」：亦即宇宙和人性。原來，形上學內涵就包含了「天」、「地」、「人」三才。而且亦對此三才，皆有基本的了解；即是：「上天有道」、「下地有序」、「人間有德」。

「上天有道」的探討，由本體論擔任；「下地有序」乃宇宙論的課題；「人間有德」則是倫理學的內涵。前二者是理論哲學，後者則是實踐哲學。

形上學所展現出的原理原則，落實在人間世，就是「倫理學」。亞里士多德的哲學，雖以形上學為體，但卻以倫理道德的探討為主。用另一句話來說，就是亞氏哲學，還是以「做人」為主，做學問乃為了做人。這在亞氏三大部倫理學著作，就可為佐證。

讀者在念好《形上學》之後，就可以進入亞氏倫理學著作中；探討各種德目對善度人生的關係。《形上學》一書開宗明義就說「人人生來求知」，《倫理學》也提出「人人生來求福」的原則。當然，亞氏體悟出：要獲得幸福，就要修德。這「福德一致」的訴求，原就是倫理道德的原理原則。亞氏倫理學的目的論、幸福論、德行論，乃其實踐哲學的特色。在亞氏看來，人生不是盲目的，更不是荒謬的，而是有目的的；人生的目的就是「幸福」，而幸福訴求修德。還有，師祖蘇格拉底的「知即德」，在亞氏學說中，也扮演重要的角色。知、德、福的三位一體，也是亞氏倫理學的特色。

當然，吾人在「知識論」的課題上，能分辨真假對錯，而不能以假亂

真，化錯成對；吾人在知識一事上，必須遵守真理的標準，而不能濫用自由。同樣，在「倫理學」的課題上，能分辨是非善惡，而不能是非不分，亦不可顛倒善惡；吾人在思言行為的規範上，亦是沒有自由，而受道德規範的束縛。可是，哲學的任務之一，不也是教人自由？度一個自由自在的生活？所以，在「倫理學」之外，亞氏對藝術、詩歌也有興趣；因為，在藝術的境界中，雖然以「美」為追求的對象，卻並不排斥醜；甚至，在審美的行動上，其醜無比也是美。

在「知識求真」、「道德求善」、「藝術求美」、「宗教求聖」的文化發展中，藝術乃唯一引導人「自由自在」的。

西洋希臘文化所留給後世的，在「人與物」的關係上，一是自然科學，一是藝術。自然科學使人「知物」、「用物」，乃至「宰制物」；而藝術則引導人「欣賞物」，乃至與物「共存共榮」。自然科學使人與物對立，藝術使人與物和諧。

亞里士多德的著作，暴露出其銳敏的頭腦，更展示出其豐饒的心靈。

吾人只要順著其著作（全集）的順序，從知識論的「工具書」開始，作為哲學入門的「入門」，在了解到吾人思想的法則（理則學，邏輯）之後，就進入其「自然科學」的許許多多的著作，作為「知識論」的內涵，就算是進入了哲學的大門。然後，要在哲學思想上登堂入室，就要細讀其哲學之體的《形上學》。《形上學》所給與的「上天有道」，以及「下地有序」，尤其是做人處事的原理原則所形成的「人間有德」，就成為人生實踐的規範，也就是哲學之用的「倫理學」。末了，人生還需要的生命情調，以及自由自在的生活方式，就可以在亞氏對詩詞歌賦的作品中尋獲。

第四節 思想

一、知識論

亞里士多德的知識論，一方面探討知識主體的「人」的悟性能力，另一方面討論悟性思想的法則，第三方面研究悟性的認知對象。亞氏接受並承傳了師祖蘇格拉底的金字塔型的宇宙藍圖，也承認乃師柏拉圖所劃分的觀念界與感官界，以及觀念界的共相性和普遍性，與感官界的個別性和具體性。在這

兒，亞氏以「人」的悟性為核心，塑造了「主體」（υποκειμενον, Hypokeimenon, Subject）的概念；而對應於「主體」的，若為「主詞」，則一是「賓詞」或「謂詞」（Κατηγορια, Kategoria, Predicate），一是「屬詞」或「客體」（Χρημα, Chrema, Object）。亞氏「工具書」所探討的，皆為「主賓關係」或「主謂關係」（Subject-Predicate Relation）；而自然科學著作所探討的，則為「主客關係」（Subject-Object Relation）。

針對蘇格拉底金字塔型的宇宙藍圖來看，最底層的感官界的個別事物，相互之間，只能是「主客關係」，如張三認識李四，王五帶著那隻狗，那隻蜜蜂在採蜜等等。而不能是「主謂關係」，如張三是李四，這隻狗是那株樹等等。這是由於感官界的所有事物，都是單獨的、個別的，相互間皆不從屬。

另一方面，金字塔型的宇宙藍圖，縱向的關係可就有嚴格的從屬關係，因而可以形成「主客關係」。像張三是人，這隻狗是獸，那隻麻雀是禽，那株杉樹是植物，這塊玉是礦物；甚至張三是動物，張三是生物，張三是物（是 Being）等等。

(一)判斷即主謂關係：

在「工具書」中，亞氏不厭其煩地列舉了「主謂關係」的各種形式；利用知識的內涵在希臘文文法上的種種，做了詳盡的分析。原來，西洋哲學的發展，在亞里士多德以前的哲學家，會思想，會想事物，但是，卻從未有想「思想」，亦即沒有把思想作為探討的對象。亞氏首創邏輯，首先思考思想的課題。

思想的課題可單純地分為兩類：一類是思想的內容，另一類是思想的方法。邏輯就是研究思想方法的學問。在邏輯的研究中，首先就是吾人思想表現出來的語言分析。語言分析的成果，使吾人曉得，構成語句的最小元素乃「概念」（Εἶδος, Eidos, Concept）；概念經由「主謂關係」，兩個或是兩個以上的概念，彼此間連起來，或者分開，就成「判斷」（Κριμα, Krima, Judgement）；彼此間連起來的，乃為肯定判斷，例如：張三是人。彼此間分開的，叫否定判斷，例如：蝴蝶不是植物。再則，兩個或兩個以上的判斷，彼此間連起來，或者分開，就成「推論」（Λογισμος, Logismos, Reasonning）；彼此間連起來的乃肯定推論，例如：凡人皆會死，張三是人，所以張三會死。彼此間分開的，叫否定推論，例如：有翼膀才會飛，人沒有翼膀，所以人不會飛。判

斷有真有假，推論除了有真有假之外，尚有對有錯。邏輯就是要教吾人分辨真假對錯。

(二)三段論法：

要正確地存真去假，選對避錯，亞氏提出「三段論法」(Συλλογισμος, Syllogismos)：由「大前提」(Major)，「小前提」(minor)，「結論」(conclusio)三個判斷構成。三段論法的構成規則是：三個判斷，每一判斷有兩個概念，但整個三段論法只有三個概念，分別扮演主詞 (Subject, 簡稱S)，媒詞 (Medium, 簡稱M)，謂詞 (Predicate, 簡稱P)；這三個概念在三個判斷中，輪流互為主詞或謂詞。以符號來展示如下：

M——P 例如：凡人皆會死

S——M 張三是人

S——P 張三會死

由於從三個概念所形成的三個判斷，其所扮演的主詞、媒詞、謂詞的角色互有不同，得出的結論也因此會有真有假，有對有錯。上面的例子乃標準的三段論法，因而也成為真與對的典範。

(三)各種判斷：

判斷除了肯定判斷和否定判斷之外，尚有以「主詞」的涵蓋面作為標準的分類：全稱判斷與偏稱判斷；這肯定與否定，全稱與偏稱，合起來恰好成為四種判斷，即全稱肯定與全稱否定，偏稱肯定與偏稱否定。而此四種判斷呈四角形排列起來，就成為下面的圖案解說：

例如以「男人」與「和尚」二概念作比方，則全稱肯定的命題就是：「所有的男人都是和尚」，而全稱否定的命題就是：「所有的男人都不是和尚」，偏稱肯定的命題則是：「有些男人是和尚」，偏稱否定的命題就是：「有些男人不是和尚」。亞里士多德在這些「對當」的關係上指出：在辯論時，為了反對對方提出的全稱肯定命題，只能用「矛盾對當」的偏稱否定命題去反駁，而不能直接了當地用「反對對當」的全稱否定命題去駁斥。理由就是：反對對當的兩邊：全稱肯定與全稱否定，偏稱肯定與偏稱否定，可能同時為真，亦可能同時為假。前面的比方，就清楚地暴露出這種情況；全稱肯定的

「所有男人都是和尚」與全稱否定的「所有男人都不是和尚」，同時為假。而偏稱肯定的「有些男人是和尚」與偏稱否定的「有些男人不是和尚」，同時為真。唯有「矛盾對當」的全稱肯定的命題「所有男人是和尚」，以及偏稱否定命題「有些男人不是和尚」，為一真一假，不能同時為真，亦不能同時為假。

四演繹法：

演繹法（Deductive Method）乃從亞里士多德的三段論法開始，其大前提為吾人生活體驗中的原理原則，而小前提則是當下的已知，從大前提和小前提共同推論出來的結論，即是論證的目的。上面所舉例：凡人皆會死，張三是人，所以張三會死。用圖形空間來展示就是：死亡所圈進的範圍很大，凡是有生命的東西都會死，意即都在死亡的範圍中；凡人皆會死的命題，就因人有生命。不過，人的數目也很多，張三只不過乃其中之一；既然凡人皆會死，而張三是人，是會死的人中之一，那張三也就會死無疑。在這三段論法的概念分析看來，其中的三個名詞，死亡是大名詞，因為其乃三名詞中，包含範圍最大；而張三乃小名詞，三者中它最小；人乃媒詞，乃介於死亡和張三之間；在重疊的大中小圈圈中，大名詞「死亡」，不但涵蓋了媒詞「人」，也涵蓋了「張三」。「人」會死，「張三」也會死。

(五)能知與所知：

亞里士多德哲學的知識論，根本的信念和堅持，就是吾人有天生的認識能力，而且擁有「求知」的欲望（形上學開宗明義：「人人天生求知」），這乃知識主體的「能知」部分。至於知識客體或對象的「所知」部分，則涉及到天地萬物。亞氏不像乃師柏拉圖，以觀念為真、感官為虛；而是認為觀念感官二者皆真，因而二者皆可為認知的對象。

至於認知對象的總名，蘇格拉底以「概念」（εἶδος, Eidos）稱之，柏拉圖則以「觀念」（ἰδέα, Idea）稱之，「概念」和「觀念」，在知識論上，皆為吾人歸類和抽象所得。到了亞里士多德，歸類和抽象所得，是以「實體」（οὐσία, Ousia）來表示。這「實體」亦稱「自立體」，有濃厚的感官性，因為與它成對的概念乃「屬性」，也稱「依附體」。這也就是亞氏存在的屬性總綱《範疇》篇的主要內容，也是其形上學對天地萬物的個別性的最先入門。實

體作為自立體本身不變，而變化的，則是屬性或依附體。

把實體作為真象，把依附體看成現象，知識的進路就可從此打開：從現象進入，直達真象。

從個別的、具體的事物跳躍到共相的、抽象的「概念」、「觀念」、「實體」，從現象深入到本體，就已經從形而下超升到形而上。從知識論的哲學入門，進入哲學殿堂的形上學，原就是亞里士多德哲學的思想進路。

(六) 感官與理性合作：

亞里士多德既然認定感官與觀念二者皆為真，故對感官作用與理知作用，都同樣重視；面對感官界和觀念界，亞氏把理性一分為二：主動理性 (Intellectus agens) 與可能理性 (Intellectus possibilis)。前者與感官連繫密切，接受從感官作用送來的資料，作為理性思考的素材；後者則是重組或轉化這些素材，使其成為知識。

基本上看來，亞氏的知識論是比較傾向經驗主義，因為其必須利用感官經驗作為思想的素材；當然，亞氏更是理性主義者，因為理性才是主導思想的動力。

理性的一分為二，也正是其形上形下有媒介的關鍵。

二、形上學

在西洋哲學的歷史發展中，亞里士多德是第一位寫《形上學》課本的哲學家。這本課本也許因為太深（至少在與其自然科學的著作比較上看），亞氏在其學院中，只講授了一次；而不但弟子們沒有了解（這點暴露在出版全集時所用的書名《物理學之後的一部書》(Τα Μετα τα φυσικα βιβλια, Ta Meta ta physika Biblia)，事實上，只要翻幾頁內容，就必會發現，亞氏自己稱這本書為「第一哲學」(Προτη φιλοσοφια, Prote philosophia) 或「智慧」(Σοφια, Sophia) 或「神學」(Θεολογια, Theologia)。而負責編務者，竟不用三個書名的其中之一，倒是把它編在《物理學》之後，並以之作為書名。

說這本課本太深，事實上，亞氏自己在整體思想的布局上，也有瑕疵，就如在卷十二，已經透過知識，抵達到「第一原動不動者」，卷十三和卷十四似乎就屬多餘（十三世紀大哲聖多瑪斯，在注釋亞氏這部著作，就只注了前面十二卷，亦由此可見一斑）。

(一)亞氏著這部「第一哲學」的理由就是：

學術的各學門既多且雜，應該有一門駕御所有學門的通識學門，來處理「學門」本身。這門總體的通識學門，亞氏稱之為「第一哲學」，其他所有的各別學門，則為「第二哲學」。「第一哲學」也就是這部《形上學》，「第二哲學」很多，包括了所有的物理學、生物學、植物學、動物學、心理學、天文學、地理學等等。

此書第一卷，討論知識的等級，特別重視因果原則。共分十章。此卷闡述自古以來的哲學思想家，對定位宇宙，以及在宇宙中安排人生的各種看法。

第二卷，討論原因研究的極限。

第三卷，論懷疑。

第四卷，論基本學問，哲學思想的基本原則。

第五卷，論哲學概念的多重意義。

第六卷，論存在的學問，非真、非假、非偶然。

第七卷，論本質。

第八卷，論感覺本質的原理。

第九卷，論存有的潛能與實現。

第十卷，論一。

第十一卷，論哲學、可能性、真實性、變化。

第十二卷，論神乃所有運動變化的目的。

第十三卷，論觀念。

第十四卷，論柏拉圖與畢達哥拉斯。

(二)形上學卷五所提出的「範疇」，擴大和加深了工具書中的「謂詞總綱」：

「謂詞總綱」(Κατηγοριαί, Predicamenta)，乃每一個自立體的存在模式。一旦存在有了本質，也就是「實體」，有自己獨特的獨立存在。

實體的存在，在順序上乃由「潛能」(Δυναμις, Dynamis, Potentia)到「實現」(Ενεργεια, Energeia, Actus)；在內涵上則是由「形式」(Μορφη, Morphe, Forma)和「質料」(Ηλη, Hyle, Materia)構成。

由潛能到實現也好，由形式界定質料也好，都是動態的宇宙觀瞻。亞里士多德的宇宙藍圖，原就是不停地發展和進步的整體。這整體宇宙一方面從

潛能向著實現發展，另一方面由形式界定著質料，也不斷地向上發展。潛能到實現的這條進路，從「純潛能」(Potentia pura)經幾許的「潛能——實現」，到最後止息在「純實現」(Actus purus)之中。形式界定質料的這條進路，則從「純質料」(Materia pura)經幾許的「形式——質料」，到最後止息在「純形式」(Forma pura)之中。當然，純潛能與純質料，也即是說，沒有實現降臨的純潛能，以及沒有形式界定的純質料，基本上乃虛無，不存在；反之，純實現和純形式，則是最高的存在，乃存在本身(Ipsium esse)：是純形式超度著所有的質料，將它們從虛無進入存在的殿堂；是純實現超度著所有的潛能，擺脫虛無，進入存在。

這「純形式」和「純實現」，在動態的宇宙藍圖中，就是「第一原動不動者」，就是「思想其自身」，也即是最高的神明。

（三）從形而下走向形而上：

形上學導引吾人，從形而下走向形而上，主要的是從自然科學所獲得的「因果原則」(Principium causalitatis)。有果必有因，從果可以推到因。對「果」的了解，主要的是其存在是偶有的(Contingens)，非必然的，可有可無的；但一旦可有可無的事物竟然存在，就必須要有原因，使其存在。一般說來，在吾人的經驗世界中，凡是有開始的，都是有原因的。所有「從無到有」的過程，都必須要以「因果原則」來解釋。吾人無論何時何地，遇見一個小孩，都敢肯定他由媽媽所生；雖然吾人沒見過他的媽媽，也不知道她姓甚名誰；但卻能肯定她的存在。

當然，因果原則只適用於「從果到因」的單向操作，而無法反過來，「從因到果」的推論。吾人遇見一位男孩，只能把他當果，指陳他乃媽媽所生；而無法把他當因，說他會做爸爸。

三、倫理學

亞里士多德的倫理學分由目的論、幸福論、德行論三面向切入。首先，肯定吾人行為有目的；繼則指出行為的目的乃幸福；最後強調要獲得幸福必須修德。

(一)目的論 (Teleologia)：

乃所有行動和行為的特色。自然界的所有運動變化，都有其目的；都由自然律所規範著，有條不紊；大自然萬物雜陳，但擠而不亂。人的行為 (Actus hominis)，就其為動物看來，與其他禽獸沒有兩樣，都是順著自然規律而運作，但就人為「萬物之靈」來看，其人性行為 (Actus humanus) 則是超乎自然規律的；人性行為自己選擇行為的目的。這種「自己選擇」，亦即是「自由選擇」；「行為」與「自由選擇」，在這裡有兩層意義，第一層乃指行為者「可做可不做」的自由；第二層乃指：當行為者選擇要做時，還是有自由「做這或做那」的自由。

因了對行為的自由選擇，故人就要對自己的行為負責。這種由目的導引出自由，再從自由導引出責任，也就是在根本上，探討了人的思、言、行的連貫性，以及其中所蘊含的德目。思想與所思的對象相符，亦即是「主客相符」，就是「真」；說出來的話與心中所思相符，則是「誠」；然後，說到做到，則是「信」。誠信原則就是為人處事的根本，有誠有信的人，可走遍天下；無誠無信之徒，寸步難行。亞氏的「吾愛吾師，但更愛真理」，揭示了其對「真理」的崇尚與執著；真理所彰顯的「真」，誠信所凸現的「善」，聯合成知識與道德的合一性，也在詮釋「知即德」的傳統命題。

(二)幸福論：

亞氏的「人人生來追求幸福」，與乃師柏拉圖所主張的「人人生來追求善」，有相同的意義。幸福就是善。無論是感性，或是理性，人們都在趨福避禍，趨吉避凶。先是肉體的感性，覺得舒服，感到快樂，總以為乃好事；反之，覺得不順，感到痛苦，總以為乃壞事。進一層，心靈覺得平安，感到幸福，也就心安理得；反之，心中不安，也正是做了壞事的明證。其實，心中的幸福才是真正的幸福。

幸福的另一種訴求，則是永恆的幸福，不會失落的幸福。有人把身外之物金銀財富作為幸福，終生追求；有人把名利權位當作幸福，拼命追求；但這些東西都會過去；甚至，今生今世的一切都會過去，都不可能為真正的幸福。真幸福只在來生來世。因而，靈魂的幸福比肉體的快樂，更是倫理學關懷的課題。

(三)德行論：

要幸福就要修德；這乃「福德一致」的理論。「人間有德」的肯定，原就是「上天有道」以及「下地有序」的延續。哲學的整體性，在「定位宇宙」的工程上，就是把上天的「道」，下地的「序」，貫通起來；然後在宇宙中「安排人生」，把「德」臨在人的本性上。天、地、人三才的定位與安排，到「立人之道，在仁與義」的道德取向中，畢竟完滿達成。德行細目的智仁勇節，親情、友情、愛情等等，亦都以德而菲（Delphy）神廟中的「勿過於」（中庸之道）為基準。

在具體的生活上，愛惜生命，反對自殺，也反對殺人；主張私有財產，禁止偷搶；主張人人平等，反對奴隸殖民。

最後，道德文化的陶成，非靠理論的鋪陳，而需要興辦教育，厚植倫理道德的理念；還要立法，防止違反道德之事發生。

第五節 影 響

一、哲學體系的完成

亞里士多德不但是一位哲學家，也是一位哲學老師，其思想進路和著作進路，都是按步就班地，由淺入深，由易而難；其著作皆可作課本，供師生教學之用。當今世界所有大專院校（歐美先進國家中等學校）的哲學教法，都遵循亞氏的「知識論」作為哲學入門，以其「形上學」作為哲學的體，以其「倫理學」作為哲學的用，編成有體系的「哲學概論」。其間，或許由於民族文化的差異，在每一科分量上，而有所輕重；但其基本架構，仍然走不出亞里士多德哲學進路的方式和範圍。

亞氏哲學體系中，對人類悟性的肯定，進行了「知物」、「知人」、「知天」的知性探討；進一層，對人類德性的肯定，獲得了「用物」、「愛人」、「敬天」的倫理道德規範。在抽象的範圍內，結論出「上天有道」、「下地有序」、「人間有德」的總體學問。這也就是其知識論、形上學、倫理學整體思想的把握。

二、種與類的從屬

亞里士多德在自然科學的貢獻，並不亞於其在哲學上的成就。就在對植物和動物的分種分類、分科分目的成果上看，今天全世界的植物圖和動物圖的學名，所用的拉丁文，都是從亞氏的希臘文翻譯而成。具體的種與類的分別和從屬，應用在動植物身上，成了全方位的生物學研究；抽象的種與類的概念，便成了亞氏對事物「定義」的基準。定義的「近種類差」（Genus proximum differentia specifica）在知識論上的貢獻，到今天還是首屈一指的。像「人」的定義乃「理性動物」；動物即近種（「人」是類，其近種乃動物；理性乃類差，除了人之外，其他動物皆無理性）。

有關定義，或是動物的分種分類，到今天還是無人超越亞里士多德。當然，尤其是有關自然科學之事，時空的因素亦很重要。亞氏的研究是在地中海沿岸，其地的確有「凡是哺乳動物即是胎生動物」的全稱肯定；意即：所有生孩子的動物，都給小孩子餵奶；反過來說，凡是生蛋的動物，都不給小孩子餵奶。這原則一直要到十九世紀後半期，生物學家才在澳洲發現鴨嘴獸，才打破亞氏的全稱肯定，而知道「有的哺乳動物不是胎生動物」。因為鴨嘴獸媽媽生蛋，把蛋孵出來之後，卻又給小鴨嘴獸餵奶。

三、新思維的衝擊

近代經驗主義的興起和發展，導致了一些反傳統的思想。在這方面，最先提及過的法蘭西培根（Francis Bacon, 1561-1626），不但在「倫理學」上，提出了「知識乃權力」，來衝擊蘇格拉底的「知即德」的學說，無視於人性中的敦厚、仁愛、奉獻犧牲等德性。而且更在根本的哲學入門的工夫上，著有《新工具》（Novum Organum）一書，挑戰亞里士多德的「工具書」。亞氏工具書所提出來的「演繹法」，從原理原則出發，推論出具體的結論；培根在新工具書中提出「歸納法」（Inductive Method），認為所有知識都來自經驗；因而認定亞氏三段論法的「大前提」：凡人皆會死的命題有問題，理由就是：吾人並沒有經驗到「所有人」；培根所修改成的三段論法乃是：「大前提」——張三死了，李四死了，王五死了，趙六死了；「小前提」——張三、李四、王五、趙六都是人；「結論」——所以人大概都會死。

顯然的，歸納法的運用，目的在反對「絕對的」、「普遍的」知識，而

認定所有的知識都是「相對的」、「個別的」；這也就等於否定了形上學。

其實，如果說「凡人皆會死」，違反了經驗的法則，那句「所有知識來自經驗」，難道不一樣也是違反了經驗的法則？吾人當然沒有經驗到所有的人的死亡，難道吾人就能經驗到所有的知識？如果一切知識來自經驗，而吾人所能經驗到的只是部分知識，那句「所有知識來自經驗」，就必然不是來自經驗。

四、因果問題

近代經驗主義要標新立異，設法以哲學的思辯，來責難從亞里士多德就證成的「因果原則」。其中以休謨 (David Hume, 1711-1776) 對「因果關係」的學說，最具代表性。休謨是英國經驗主義的第三位大師級的人物；經驗主義的第一位代表乃洛克 (John Locke, 1632-1704)，承認知識論中主體和客體的存在；第二位代表柏克萊 (George Berkeley, 1685-1753)，只承認認知主體的存在，而認為認知客體只不過是主體的附屬，並沒有獨立的存在。到了第三代休謨，主體和客體都不存在，所存在的，只是游離的「印象」(Impressions)。這種以印象為真，以主體客體皆虛的學說，在解決「因果原則」時，首先認定在「因」中，吾人無法找到「果」，故結論出「因中有果」或者「由果到因」皆非哲學性思考。再來就是用心理的「期待」，作為因果原則的唯一有效論證。

五、人生目的

從亞里士多德哲學的目的論開始，就把人生目的鎖定在「追求幸福」一事上，再加上基督宗教在中世紀悠久的歷史中，亦都以永恆的幸福為人生終向。但是，不幸的是：人生的不幸卻多於幸福；上個世紀流行的存在主義，就提出了「荒謬人生」的看法：認為人人生來追求幸福，但是，幸福根本就不存在，所以人生荒謬。

當然，反方的意見也不少，提出：幸福不是一切，人還有責任。這責任也就是在苦難中，給人們創造幸福。

只要人們不絕望，只要人們不斷地努力，幸福的人生絕非不可能。

► 參考資料

1. 鄭昆如，〈亞里士多德〉，《西洋哲學史》，臺北：正中書局，1971年12月，第145-181頁。
2. 鄭昆如，〈亞里士多德〉，《西洋百位哲學家》，臺北：東大圖書公司，1984年1月，第439-454頁。
3. 汪子嵩等著，〈亞里士多德〉，《希臘哲學史》，第三卷，上下冊，北京：人民出版社，2003年5月。
4. 苗力田編著，〈亞里士多德〉，《古希臘哲學》，臺北：七略出版社，1995年9月，第418-625頁。
5. 苗力田主編，《亞里士多德全集》，十冊，中國人民大學出版社，1997年1月。
6. Richard Mckeon ed., *The Basic Works of Aristotle*, University of Chicago.
7. Jonathan Barnes ed., *The Complete Works of Aristotle*, 2 Vols, Princeton University Press, 1984.
8. John P. Rowan transl., St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle. Library of Living Catholic Thought*, 2 Vol.
9. Rose, *Aristotelis Fragmenta*, Berlin, 1870.
10. Fr. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911.
11. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, 1912.
12. O. Hamelin, *Le systeme d'Aristote*, Paris, 1920.
13. E. Rolfes, *Die Philosophie des Aristoteles*, 1923.
14. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923.
15. W. D. Ross, *Aristotle*, London, 1923.
16. H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Wien, 1924.
17. H. v. Arnim, *Eudemische Ethik und Metaphysik*, Wien, 1928.
18. H. v. Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*, Wien, 1931.
19. G. R. G. Mure, *Aristotle*, London, 1932.
20. W. Bröcker, *Aristoteles*, 1935.
21. F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Nijmegen, 1939.
22. J. Schächer, *Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum*, 1940.
23. A.E. Taylor, *Aristotle*, London, 1943.
24. L. Robin, *Aristote*, Paris, 1944.
25. H.F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
26. P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, 1949.
27. J. van der Meulen, *Aristoteles*, 1951.

28. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
29. J. Zürcher, *Aristoteles, Werk und Geist*, 1952.
30. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952.
31. M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, 1953.
32. P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*, 1954.
33. A. Mansion, *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955.
34. W. Theiler, *Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles. Mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik*, Museum Helveticum 15, 1958.

第二篇

中世三聖



第四章

聖奧斯定 (Augustinus, 354-430)

“Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.” (And our heart is restless, until it repose in Thee.) 「除非安息於禰，吾心永無寧日。」

聖奧斯定，這位能從罪惡深淵中，幡然悔悟的聖人，對基督宗教的興起與發展，舉足輕重的教父，在基督教會發展史中，領導了前期十次的大公會議；教會中主要的教義，莫不由奧氏的主導而定案。其中，對神哲學不分家的思想潮流，更是貢獻卓著。早期教父們所祈盼的「信仰訴求理解」(Fides quaerens intellectum)，終由「信以求知」(Crede, ut intelligas)，以及「知以求信」(Intellige, ut credas)二者相互激盪而到達可觀的成果。

奧氏由於個人魅力，在拉丁文學和修辭學上的成就，在護教的工作上，甚至在教會地位上，都達到極峰時（被祝聖為主教，相當於親王的地位）。毅然出版《懺悔錄》，公開自己的罪惡生活，真切實踐了基督宗教的謙卑精神，和認錯改過的宗教情操。



聖奧斯定 (Augustinus, 354-430)

第一節 生平

聖奧斯定名 Aurelius Augustinus，生平可分為六期：

一、少年期

奧氏生於西元 354 年 11 月 13 日，於北非奴末尼亞 (Numinia) 省，他賈斯

達（Tagasta）小城，離當時首府希波（Hippo）不遠。父名帕特里秋士（Patricius），異教徒，頗具社會地位，性暴戾縱慾，家道小康，擁有封地及奴婢數人。母氏莫尼加（Monica），虔誠基督徒，性善良。奧氏乃承傳了乃父縱慾、乃母善良的雙重性格。

奧氏一至六歲在家。

七至十歲啟蒙讀書，在本城多拿地（Donatists）教派所辦學校就讀，修習希臘文、拉丁文、數學等，凡四年。印象中老師只會鞭撻學生。

十一至十五歲離家，到馬刀拉（Madaura）城求學，專攻拉丁文學，亦為四年之久。

十六歲賦閒在家；本欲前往迦太基（Carthage）讀修辭學，因乃父一時無法籌足所需費用，只好賦閒在家。後由同鄉羅馬尼亞奴士（Romanianus）資助，始成行。翌年，西元371年，十七歲，父帕特里秋士逝世，臨終時受洗歸主。

迦太基風氣淫亂，奧氏時值青年，行為開始墮落，並與一風塵女子同居，凡十三年。

二、青年期

奧氏帶著墮落的少年期進入青年期。西元372年，年十八，生一子，戲稱「神賜」（Adeodatus）。西元371~373年，三年間極力追求功名與淫樂，另一方面亦深究拉丁文修辭學。年十九，讀西塞祿（Cicero）的《Hortensius》，始對真理、智慧有愛慕之心；但同時又難以割捨名利與淫慾，因而投靠主張善惡共存的摩尼教（Manichaeism），沉溺其中，凡十年之久。

西元374年，二十歲，高等教育畢業，在家鄉他賈斯達小城教拉丁文學，凡十二年（374-386），繼在迦太基教修辭學，凡八年（375-383）。教學期間，參加詩歌比賽，屢次獲獎。

三、成年期

西元380年，二十六歲，出版第一部著作《論美與相稱》（De pulchro et apto），乃屬美學著作，但後來自認為是幼稚作品（Confessiones IV, 20-27）。書中對摩尼教的學說開始有疑問。

西元382年，二十八歲，會見名聲很大的摩尼教主教浮士德（Faustus），

發現此人徒有虛名，不但無學問，亦無德行，更加深了對摩尼教的懷疑。

西元383年，二十九歲，赴羅馬謀求富貴；目睹摩尼教領袖們生活庸俗，遂萌退意。期間患病，後創辦修辭學校，自執教鞭，被騙。

西元384年，三十歲，移居米蘭，謀求教職；開始領悟修辭固雅，但未必達意，始知真理比修辭重要。在米蘭難以功成名就，理由有二：一是與一迦太基風塵女同居，二是帶有非洲口音。期間最重大事件，乃往訪米蘭盎博羅削 (Ambrosius) 主教，心儀後者有學問、有德行，生活幸福，言談充滿智慧。尤其是分別前的那句：「縱使你獲得了全世界，但若迷失了自己，又有何益？」更堅定了奧氏悔改的決心。

四、悔改期

西元385年，三十一歲，母氏莫尼加偕幼子那威周士 (Navigius) 來米蘭與奧氏同住；開始研究基督宗教教義，研讀《新約聖經》，特別欣賞保羅書信。

西元386年，三十二歲，會晤盎博羅削的繼承人沁布利池亞奴士 (Simplicianus)，後者授以新柏拉圖主義者維多利奴士 (Victorinus) 懺悔回頭之事，使奧氏深受感動。沁氏亦邀其參加新柏拉圖主義者的讀書會，研讀柏羅丁 (Plotinos) 以及薄非里阿斯 (Porphyrios) 之作品。同年9月，同鄉潘弟棲亞奴士 (Pontitianus) 來訪，告知少年同伴安多尼 (Anthonius) 自創修會，度獨身生活；此事更使奧氏自嘆不如。9月底，離開同居女人，準備度獨身生活，並辭去教職。偕同母親、弟弟、兒子、數位好友，隱居米蘭郊外友人卡西西亞孔 (Cassisiacum) 別墅，靜觀自己生命的意義，以及今是而昨非的種種。

從386年10月到387年3月，半年期間，過著寧靜的生活。其間最重要的發現是：基督宗教的權威和柏拉圖的理性，二者乃通往真理的平行路線。

西元387年，三十三歲，封齋期回米蘭，是年復活節偕子神賜，及弟子亞里彼武士 (Aripius)，從盎博羅削主教手中受洗。

是年秋，奧氏攜母子返北非，準備供養寡母；但母氏自覺兒子已經悔改回頭，無意逗留人間，行至弟伯里 (Tiber) 河口，搭渡船之前，與世長辭。使得奧氏空留「子欲養而親不待」的遺憾。遂改變行程，回羅馬，著書反對摩尼教。

西元388年，三十四歲，8月啟程回非，途經迦太基，稍作停留，後回故鄉，變賣家產，周濟貧困，建立修道院，與弟子亞里彼武士及友人，度禁慾

隱居之生活。此時，聰慧之兒子神賜夭折，年僅十七，使奧氏白髮送黑髮人，喪子之痛，緊隨喪母之痛而來。

五、神職期

西元391年，三十七歲，由主教華勒留士（Valerius）祝聖為司鐸；其間在希波已建立第二座修道院。

西元393年，三十九歲，參加主教會議，在會中發表演講。同年，羅馬帝國明定基督宗教為國教。

西元395年，四十一歲，升任副主教。

西元396年，四十二歲，華勒留士主教逝世，奧氏繼任主教一職。任內繼續反摩尼教，又反多拿提（Donatism）派，及伯拉糾主義（Pelagianism）。

西元397年，四十三歲，參加迦太基大公會議（其後西元401、418、419等三年也參加）。

西元400年，四十六歲，反多拿提派。

西元402年，四十八歲，再反多拿提派。

西元405年，五十一歲，反摩尼教。

西元410年，五十六歲，三反多拿提派。

西元411年，五十七歲，皇帝何諾留士（Honorius）於6月1、3、8日，召集二派人士在迦太基開會，公開辯論，結果多拿提派大敗，終被判為異端。

西元411~418年，五十七至六十五歲，一反伯拉糾主義。

西元419~430年，六十六至七十七歲，二反伯拉糾主義。

西元426年，七十二歲，物色繼任人選赫拉克留士（Heraclius）。

西元430年，七十六歲，8月28日逝世。逝世之時也正是蠻族萬達爾（Vandal）攻陷希波城之日。

西元486年，死後五十六年，由福而展斯（fulgence）移葬沙而德島（Sardeique）；七世紀時由龍巴王路易普勞（Luitproud）提議遷回帕維亞（Pavia）；目前葬於聖伯多祿大殿中。

第二節 著作

奧斯定著作期間，長達五十年，從西元380年二十六歲出版第一部著作

《論美與相稱》(De pulchro et apto) 開始，一直到西元 429 年七十五歲的《論恆心恩賜》(De dono perseverantiae) 止，共有作品 93 種，232 部（奧氏自己在著作「訂正」[Retractationes] [426-427] 中親自編目），在第一四三封書信中亦曾述及「在進步中寫作，在寫作中進步」。

除了以著作的時間先後，來直述奧氏的作品之外，一般以其內容的歸屬來歸類其著作：

(一) 哲學類：共分三組，每組三本著作

第一組：

寫於 386 年 11 月 9~21 日，討論智性生活的根本問題：

《駁學苑派》(Contra academicos)：分三卷

第一卷 真理即幸福

第二卷 學苑派對真理的看法

第三卷 全心全意追求真理

《論幸福生活》(De vita beata)：分三十五節

幸福乃恩惠，由天主所賜

幸福乃精神，非物質

幸福乃心中有天主

《論秩序》(De ordine)：分二卷

卷一 秩序由天主而來

卷二 秩序有二途：權威和理性

第二組：

討論天主和靈魂：

《獨語》(Soliloquium)：分二卷

卷一 認識天主三條件，與三德行

卷二 天主、靈魂、真理三合一

《論靈魂不朽》(De immortalitate animae)：原係《獨語》卷三

真理不朽，其主體靈魂亦不朽

「若我錯誤，我即存在」(Si fallor, sum.)

《論靈魂之量》(De quantitate animae)

靈魂不奠基在肉體

靈魂無三度空間

靈魂乃道德生活的主體

第三組：

討論靈魂歸向天主：分三層次：認知、道德、藝術：

《論師道》（De magistro）=認知層次，分二部分

第一部分 語言的意義

第二部分 認知的哲學

《論自由意志》（De libero arbitrio）=道德，分三卷

卷一 自由意志=罪惡負責者

卷二 自由意志會犯錯，天主光照

卷三 自由意志與宇宙秩序

《論韻律》（De musica）=藝術層次，分六卷

前五卷 論修辭與韻律

第六卷 韻律之根源為天主

(二)護教類：

有《論真宗教》（De vera religione）

《論信仰之益》（De utilitate credendi）

《論天主教倫理與摩尼教倫理》（De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum）

《論善之性質》（De natura boni）

《駁摩尼教徒浮士德》（Contra Faustum Manichaeum）

(三)《聖經》註：

有《論創世記駁摩尼》（De Genesi contra Manichaeos）

《創世記字義初解》（De Genesi ad litteram liber imperfectus）

《創世記字義》（De Genesi ad litteram）

《山中聖訓》（De sermone Domini in monte）

《聖詠講述》（Enarrationes in Psalmos）

(四)自傳類：《懺悔錄》(Confessiones)

(五)社會類：《天主之城》(De civitate Dei)

(六)其他雜文百餘篇

(七)書信 250 封

著作出版：

《Migne 全集》，Patrologia Latina vols 32-47.

吳應楓譯，《懺悔錄》，光啟出版社，1963年1月臺再版，1988年11月臺九版。

周士良譯，《懺悔錄》，北京：商務印書館，1994年。

吳宗文譯，《天主之城》上、下冊，臺灣商務，1971年11月。

第三節 著作導讀

奧斯定乃西洋中世紀最偉大的教父，其思想與著作的核心，都環繞著「天人之際」。其中《懺悔錄》乃描繪天主如何在奧氏心靈中，作著光照、導引、施恩、救贖等工程；而《天主之城》則闡明天主進入人間世，領導整個社會，建立地上天國。

中世紀教父時代，因為是西洋文化的第一次相互交往、對話、融通，因而各方面的問題，都蜂擁而至；其間，神學的問題居首，其次是宗教制度的問題，再來才是哲學的問題。蓋因這初次的文化融通問題，事實上乃希伯來的宗教信仰作主導，設法在羅馬的政治制度中落實；而宗教落實政治，所依賴的思想基礎就是哲學。

哲學在奧斯定看來，其內涵主要的就是「天人之際」，天主與人，以及人與天主相互之間的關係。「人」又可以以個別性呈現，或是以群體性呈現。前者乃人的獨立性，後者則是人的社會性。《懺悔錄》探討人的個別性，《天主之城》探討人的社會性。

吾人在奧氏浩瀚的著作中，宜先讀其《懺悔錄》。此書乃奧氏自傳，自

述自己前半生荒腔走板的生活，全心全意追求功名利祿，度一個紅燈綠酒的生活，直至三十三歲，才痛改前非，悔罪自新。奧氏在此，深深地感受到天主的恩寵在自己內心運作。

《懺悔錄》寫於397~401年，時係四十三至四十七歲。Confessiones 帶有「表白」、「懺悔」、「讚美」等意義。其書寫形式是「獨白」，而是向著天主「自言自語」，乃柏拉圖「對話」形式的改良和轉化。是與自己的理性，與內心的天主對談。書中「辯論」的對象乃摩尼教，書中「評擊」的對象則是各種對《聖經》的誤解。對分裂教會的伯拉糾派亦扮演著重要的角色。

《懺悔錄》全書共13卷277章。全書內容分二大段：第一段卷一至卷九，乃自傳體，從有記憶開始，一直敘述到乃母莫尼加逝世為止。在乃母葬禮中達到高潮。奧氏坦承自己的罪惡，以彰顯天主的慈悲。

這第一段，奧氏視自己的故事為宇宙整體的縮影：先是在「混沌」的黑暗深淵中，後經自身的罪惡體驗，以及天主在內心的光照，漸趨明朗。其中描述了「浪子回頭」的痛苦經歷，以及內心的神祕經驗。

第二段卷十至卷十三，重新檢討內心「不安」的理由，雖然接受了信仰也受了洗，但理性中的「不安」，仍然揮之不去。此四卷對「造物」、「時間」、「記憶」，都有極細微的分析，歸結到對創世記的注解。

在細讀奧氏《懺悔錄》之後，獲釋奧氏內心世界的種種，尤其是了解到天主如何在奧氏內心轉化的工程。奧氏對自己罪惡椎心刺骨之痛，以及喪母失子之苦，更展現出天主的慈悲和恩寵。《懺悔錄》要展示天主如何轉化一個罪人，《天主之城》則是展示天主如何拯救整個人類社會。

吾人這就進入《天主之城》。

《天主之城》一書分二大部分：第一部分為護教性的討論，第二部分乃歷史神學。《天主之城》乃西洋第一部「歷史哲學」之書，闡明「聖」與「俗」的歷史流變。同時指出天主在此流變中的運作。

在護教性的討論中，分前後二部：前半部卷一至卷五，奧氏提出社會觀點，否定當時的災難來自基督宗教。後半部卷六至卷十，討論神明、自然、人事。卷八特別討論希臘哲學，卷九討論善神與惡神，卷十探討柏羅丁的哲學思想。

第二部分乃「歷史神學」，分由天上之城與地上之城二者進入：此部分分獻前四卷、中四卷、後四卷。前四卷乃從卷十一至卷十四，討論天上之城

與地上之城的「形成」：二城實由善天使與惡天使開始，早在人類之前就存在。前四卷的內容包含了創造、原罪、由罪帶來的惡和苦難。

中四卷乃從卷十五至卷十八，探討二城的「發展」：創世記中亞伯爾代表善，而加音代表惡；從諾亞方舟開始，從亞伯拉罕開始，一直到世界末日，善惡相互間的平行發展，以及先知聖王之預言。

後四卷乃從卷十九到卷二十二，探討二城之「結局」。卷十九討論倫理問題，目的、善、和平、秩序。卷二十探討最後審判、善惡報應，卷二十一指出魔鬼之城的結局與永殃，卷二十二提出天主之城的歸宿、復活的光榮，以及永生。

奧斯定最終以「愛」作為天主之城與地上之城的分野，一個人心中有愛，就是天上之城的城民；一個人心中無愛，就是地上之城的城民。

真要了解奧斯定哲學思想的精華部分，除了兩部大著《懺悔錄》和《天主之城》之外，還要細讀他的一本小書《論自由意志》。這部小書分三部分166章，第一部35章，專論邪惡問題，指出惡的來源，以及惡與自由意志的關係。第二部54章，設法回答天主為何賜給人類自由意志，其中天主的至善如何肯容忍惡的存在。第三部共77章，說明自由意志可以行善，亦可以作惡，這與天主的預知無關。各種苦難皆源自罪惡、公理、正義、智慧皆為行善避惡的良方。

由於奧斯定不但是哲學家，而更是神學家；其神學著作亦汗牛充棟。因而要完整地了解奧氏，還是要讀他的神學作品，他的《聖經》注釋，他的證道集，甚至他的書信。在「上天有道」、「下地有序」、「人間有德」的思想架構內，神學作品主要的就是指陳「上天有道」的真理。

第四節 思想

一、奧斯定的思想進路

一是「向上有道」(Via ascensus)，一是「向下有道」(Via descensus)。前者由人出發，走向天主；後者由天主出發，走向人類。

「向上之道」乃吾人精神的飛躍、超越自己、飛向絕對。這是人性求知與求幸福的天生欲望。奧氏用「追求」(Quaerere)概念來展示。

「追求」(Quaerere)的名詞乃「詢問」、「問題」(Quaestio)。奧斯定在《懺悔錄》中，一開始就問自己許多問題。尤其是問及問題本身的「追求」問題。人性要向外追求，正暴露出人性的缺陷、人性的不完美；「追求」因而乃是人性追求完美的動態氛圍。「問題」本身乃附在人性中的特性，問題所訴求的是「真理」、是「真象」；和「追求」的對象約合符節。

人為何要問？為何要追求？這就非回到柏拉圖的「先天說」和「記憶說」不可。因為「真理」和「真象」早在人心，才使人性有追求和詢問的傾向和欲望。

不過，奧斯定的罪惡沉痛經驗，也迫使其不得不承認，自身意志的自由，固然可以隨良知的指導，去行善、去避惡；但亦可以違反良知的呼聲，去作惡。個人面對善惡的選擇，如何能把握擇善避惡，就非完全在於人性，而是需要外來的幫忙，那即是天主聖寵的「光照」(Illuminatio)。聖寵不但光照人的良知，增強人的意志，更光照人內在的「記憶」(Memoria)；人的靈魂降凡之前，早就在理念界住過，所謂知識，在柏拉圖看來，不過是靈魂記憶起以前在觀念界的事情，這原就是「太陽之下無新事」的說法。

靠著追求、光照、記憶，人性就進入「向上之道」(Via ascensus)，從有缺陷的人性一步步向上攀升，日趨完美。

「追求」乃「向上之道」的動力，而「光照」則是「向下之道」的始點。向上之道從人開始，終結在天主，達到「天人合一」的氛圍；向下之道從天主開始，終結在人身上，也在促成「天人合一」的境界。

奧斯定的「天人之際」也就鎖定在「向上之道」與「向下之道」相遇的「天人合一」之中。

二、超升 (Ascensus)

「追求」乃吾人天生來的衝動，是人性向善、向幸福的傾向。但這向善、向幸福的傾向，卻可能偏離正道，反而向惡、向痛苦的深淵邁進；這就是自由意志的困境。因而，要使「追求」轉化成「超升」，就要靠天主的「光照」和「恩寵」。人之能夠超升，並非靠人的理性，而是靠人的意志與良知。天主的光照和恩寵，是給與人的意志與良知，而不是光照人的理性。人靠恩寵，加強了意志的功能，能行善避惡，而不浪費精力在追求名利權位的情事上。人性超升逐漸擺脫罪惡，而增強德行，終至擺脫獸性，增加人

性，甚至超越人性，進入神性的氛圍。當人性進入到神性的氛圍中，人神合一，也就完成了「天人合一」的目標。

「追求」可以是人天生的能力，「超升」可就是天主的所為。

在《懺悔錄》中，奧斯定除了這靈性生命的「超升」之外，就是知識等級的超升。奧氏用古希臘哲學家的方法，從看得見的感官界，逐步上升，直達理念界，而設法在每個階層，都詢問它們之所以存在的原因和理由。最後都能結論出：天地萬物雖既善且美，但終究皆非自己的原因。天地萬物的存在都是靠外在原因而存在。而最終的原因，就是天主。

知識進路的向上之道，就是「超升」，就是把知識的對象分級陳列，而吾人之悟性則能按步就班地，一級級提升自己，透過感官界、理念界，一直進入神的氛圍，才止息。

「超升」分三階段進行：首先是「不安」(Inquietum)，繼則是「超升」(Ascensus)，最後是「默觀」(Meditatio)。「不安」乃心靈的徬徨無主，沒有安全感，害怕自己存在的基礎不穩。正如詩人但丁後來在功成名就之後，某天深夜，去敲修道院大門，看門的修道士問他何所求時，但丁答以「平安！」實在，身外的名利權位都無法給人平安。內心的平安才是人首先要追求的對象，內心不安正暴露出人所追求的對象有偏差。

「超升」乃棄絕下層，嚮往上層；棄絕肉體，嚮往靈魂；棄絕向外，嚮往向內。走向自己內心深處，在心靈深處尋獲自身的存在基礎，化不安為平安。耶穌基督說的「天國就在你們心中」(路十七，21)。

「默觀」：柏羅丁教人默觀，以解脫個人，奧斯定教人默觀，進入內心去觀察自己；一方面了解並坦承自己的「無能」(Inertia)，另方面嚮往上天的恩寵。在默觀中，恩寵提拔無能，完成追求與超升的行動。「默觀」成為後來哲學非常重要的概念和方法；近代哲學之父笛卡兒，現代哲學之父胡塞爾，都以之為哲學的起點和主要的進路。

「追求」與「超升」都是人性「向上之道」的描繪。而「光照」和「恩寵」卻是「向下之道」的途徑。

三、光照和恩寵

奧斯定所主張的光照和恩寵，最後濃縮到「道成肉身」的天主降凡的教義中。原來，基督宗教的救恩理論，不但天主給與光照，施予恩寵，而且是

親自降凡，成為人類的一份子。除了罪惡，人間天主耶穌基督擁有人性的一切；他有歡笑，也有眼淚，他有福分，亦有苦難。他雖身為天主，但落戶在人間，成為木匠之子；他受苦受難，死在十字架上。

「道成肉身」字義和實義都在指出：天主說了話。天主的話便是啟示，透過光照和恩寵，吾人才知曉和接受啟示。光照和恩寵乃是天主在人心中運作，而啟示則用語言文字的形式，給全人類的恩寵。《舊約聖經》和《新約聖經》，就是啟示的集大成；尤其是《新約聖經》，記載了降凡的人間天主在世的所言所行，成了啟示的核心。《舊約聖經》算是人類流徙到塵世，接受到的第一封家書，書中不但揭露了人類的來源，天主乃造物主，祂造了天地萬物，也創造了人類。不但揭示人類老祖宗犯罪的事實，更重要的乃是天主許諾要來救贖人類。《新約聖經》可就是人類流徙中的第二封家書，書中告知降凡的人間天主，耶穌基督就是救世主，就是彌賽亞。《新約聖經》還啟示了人與天主的關係，可以「父子相認」，與人間天主耶穌基督，可以「稱兄道弟」。

有了《聖經》作為經典，人性從「天主肖像」轉化成天主的子女。

奧斯定最能體會的恩寵，就是有罪的人，不但蒙恩獲得寬恕，而是以罪惡換來了天主降凡。「啊！罪惡真有福！」（*O! Felix culpa!*）的詩句，道不盡罪人感之心。罪人獲得赦免，原就是新約所賜予的福音。

光照和恩寵在天主說了話的意義下，就成了天主對人的邀請，邀請人去接納和參與天主救贖的工作：首先在自己內心發揮拯救個人，接著參與拯救人類。這種雙重的拯救，恰好是在《懺悔錄》，以及《天主之城》二部大著中分別論述。

回應天主的邀請，一方面有禱告的願景表白，即是天主經的那句「願爾旨得成，在地若天」（瑪 VI, 10）。這種願景的最終成果，就是以「天國就在你們心中」（路 XVII, 21）落實；這人心中的天國，事實上是由降凡的天主所臨在。

也就因此，天人關係也就在神人的交往中完成；而這也正是「光照」和「記憶」二概念的相遇：

天主→向下之道（光照）→耶穌基督←（記憶）向上之道←人

「光照」的類型有二：一是天主在人心中工作；另一是吸引人的追

求，叫人自由自主運作。前者人是被動的，後者卻使人化被動為主動。前者乃上天的邀請，後者乃人的回應。「光照」吸引人去追求，去追求幸福；「光照」乃天主在人心的運作，使人欣然接受創造和救恩。二者事實上都完成於內心。

「心靈」哲學原是奧斯定哲學的核心。

在這兒，「追求」與「記憶」二概念，都在「光照」概念之下，顯得清晰：它一方面可用哲學的理論來理解，另方面則要用信仰來接受。但這一切，都在人心中完成；其間的媒介便是人對幸福的追求本能，以及天主本身便是幸福所致：

天主→光照，下降→幸福 ←上升，追求←人

天主的降凡與人的超升，所走的路乃同一條，那即是「向上之道」與「向下之道」會通之道。

人心的記憶把握住「幸福」的模型，人心在天主的光照中認清「幸福」的真面目；一方面感知自己過去所追求的「偽善」或「次善」，而喜樂於當前的「真福」；因此，對「真福」的追求也就成了人對「永生」(Vita aeterna)以及「幸福生活」(Vita beata)的保證。

人心之追求幸福，並非因為人的追求，幸福才成為幸福；而是因為其為幸福，才吸引人去追求。

「光照」在這種幸福的理解下，因而可分三級：類比、視、永恆之光。

「類比」乃指出光照的理論基礎。柏拉圖洞穴譬喻中的「光」，無論是洞穴中的燭光，或是洞穴外的陽光，都是燭照事物存在的媒介。「光」乃使事物成為可視可見，「光照」人心，即是使人認識真象。天主乃人心的明師(Magister interior)，祂在人心中引人向善、教人愛人、完成人生目的。

「視」(Visio)：從亞里士多德開始，就認為人的求知欲，在追求知識的過程中，心靈對於光照，就如視覺之於事物。天主光照人的內心，開啟人心靈的眼睛，使其看清真理、認清幸福。

「永恆之光」(Lux aeterna)：真知的最終淵源乃永恆之光；它光照人的主體，使其看清；它光照所有客體，使其能見度提升；進一層，在洞察各種事物之後，尤其是展示了「全知」而成為事物之判官(lux = judex)，判斷事物之真偽（一千多年之後，近代哲學之父笛卡兒，亦以這種方法來分辨知識

的真偽，即其「清晰明瞭之觀念」〔*Idea clara et distincta*〕）。

當代新士林哲學家吉而遜（E. Gilson）發現拉丁文「思想」（*Cogitare*）一字，乃由「一同」（*Co*）和「工作」（*Agere*）二字合成；「一同工作」乃指「追求」與「光照」通力合作；人與天主一同工作，才会有「真知」出現，才會形成「思想」，才能擁有「真理」。

四、自由（*Libertas*）概念

奧斯定一談到自由，就有椎心刺骨之痛，原因就是其自身曾有三十多年之久，濫用了自由；甚至一直不是用理性去領導意志，而是反過來，用追求「偽善」和「次善」的意志，來欺騙理性。早年沉溺於淫慾的善惡二元，誤信摩尼教派，即是最好的例證。

可是，「自由」果真乃使人向惡的罪魁禍首？「自由」本身不是天大的恩惠？人不是因為擁有它而才是真正的人？因了自由，人終究是自己的主人，因了自由，人才要為自己的所思、所言、所行負責，因了自由，人的尊嚴和價值才得以凸顯。吾人看自由，首先應視為恩惠，繼則設法善用自由，去行善避惡。

悲觀主義者認為幸福可求但不可得，不但主張人生荒謬，只是因為人人都生來追求幸福，但是，幸福根本不存在，所以人生荒謬。

另外，命定論者卻認為，吾人感覺上以為自己在行為上，有選擇的自由，實際上不但行善立功，或是作惡犯罪，都早已命定，而且將來升天堂或下地獄，也早已命定，無人能夠改變。人的命運，就如注定貧窮、注定失敗、注定富貴、注定成功，無人能夠改運一般。或者，認為算命、看風水、畫符、練丹，就能把命運扭轉。命定論、迷信，其實都否定自由意志的功能。

可是，只要吾人認真反省思、言、行為，必也會發現，吾人的確有自由選擇的能力；因為那些思言行為，的確能以別的方式出現，只要吾人做了不同的抉擇或選擇。吾人生活體驗中，很重要的一句話：「我原想做的事，卻沒有去做」，以及「我原無意做的事，卻去做了」，這些都在證明自由意志的存在。

因此，基本上，自由不但是：「我要做什麼，就做什麼」（這句話的含義也可能暴露「我乃我行為的奴隸」），而更是：「我要做什麼，就偏不做什麼」。自由所展示的，我是我行為的主人。

前一句「我要做什麼，就做什麼」，展現意志接受良知的呼喚：「行善避惡」；後一句「我要做什麼，就偏不做什麼」，所要表達的，乃是私欲偏情向惡的引誘，而意志力抗拒的成果。這裡的順從或抗拒，都需要天主的光照和恩寵的介入。

這樣，「自由是愛」、「自由的法則就是愛的法則」，人因為犯了罪而自私，「愛」恰好是破除自私的利器。因而，「愛」在這兒所扮演的角色是：克制自己，成全他人。

奧氏在這兒，寫下了「行為」的三大公式：

自由 = 愛 = 善

奴役 = 恨 = 惡

「自由」在這兒，是一個人在思言行為上，自覺到擁有「可以做」，亦「可以不做」的自由；而如果選擇「做」，亦可以「做這」或「做那」的自由。這樣，人的思言行為都需要理性和意志的合作：

理性：認知和分辨是非善惡

意志：擇善避惡

因此，沒有理性的參與，便無法分辨善惡，缺乏理性也就無所謂善惡之分；但是，理性的認知卻不構成善惡，構成善惡的是意志在擇善避惡的良知呼聲中，是否正面回應了良知。

奧斯定的倫理學，是建立在「理性的認識」與「意志的抉擇」二者之上，亦即「明知」和「故意」同步發展時，才產生善惡：明知是善，故意行之，就是善；明知是惡，故意去做，便是惡。

不過，在奧氏看來，理性與意志不是平起平坐的，而是意志重於理性。因為，理性的認知行為，亦受意志的支配；反之則不然，理性無法支配意志。理性在認知行為中是命定的，它面對真假對錯、是非善惡時，就必須據實以告。但是，意志可就不同，它是自由的，它可以順從良知「行善避惡」的勸喻，它也可以違反良知，而做出作惡的勾當。

在另一方面，理性和意志亦非完全分開，因為人的整體性，這整體性是理性的主體，同時也是意志的主體。追求與超升原是整個主體的行為，是理性與意志同步發展的行為；同樣，墮落和犯罪也是整個主體的行為，同樣是

理性和意志同步發展的行為。

「自由意志」可以從兩個向度去考察：積極的與消極的。積極的自由意志乃「我能夠選擇自由」，消極的自由意志則是「我不能不選擇自由」，也就是說，對自由的選擇我是不自由的，吾人乃「命定為自由」。「自由」與「存在」休戚相關，奧氏那句「若我犯錯，我即存在」（*Si fallor, sum*）；意即以妄用自由，更能證明一個人的存在。

「自由意志」在宗教信仰上的難題是：人的自由與天主的全能、全知和全善如何並存？因為人的自由意志很可能使人犯罪墮落，終至死後下地獄受永苦。天主如果全善，為何容許罪惡發生？甚至為何讓人下地獄受苦？如果天主全知，祂必預知某人將要犯罪作惡，全能的祂為何不加以阻止？在這些難題下，自由與天主就無法兩全，不別人沒有自由，不然就天主不存在。

奧斯定的解釋是：在人間世固有現在、過去、未來之分，但天主乃永恆，在其時間概念中，一切都是現在。人間世的現在、過去、未來，好比平原上行軍，軍隊中當然有前有後，但在山丘上的指揮官，能看見整個部隊，軍隊的前後在他眼底下，都一目了然。天主的全能、全知、全善，與人的自由也有這種類比。

奧斯定開啟了「全知」和「自由」的衝突與調和的課題，同時指出了「自由」與「命定」的爭端。其所給予的解答是：人可以記憶過去的事，但是，過去的事的發生，卻不是靠記憶；同樣，天主知道未來的事，而未來的事的發生，也不是因為天主知道。

五、罪惡

《懺悔錄》所揭示的，乃奧氏自承自己的罪過，而且是有體系的揭示：首先是在「罪惡」中享樂，然後能分辨真樂和假樂，最後找到幸福之源天主。

「在罪惡中享樂」乃從幼童的耍脾氣，至童年的偷鄰家梨子，到青少年的追求功名利祿，一直到燈紅酒綠的慾海生活。可是，享受之時也只有短暫的快樂，事後卻長時間的懊惱和心亂；顯示所享受到的並不是「真樂」。因而開始研究，什麼是真樂？而自己向來所追求的假樂又是什麼？接著來的，就是漫長的和艱辛的探討過程。

第二階段的「分辨真樂和假樂」，是以善惡作為標準：真樂為善，假樂為惡。這種分辨使奧氏內心傷痛，由於前半生追求逸樂、淫樂，而放棄了真

樂。對「惡」的來源、惡的本質，從此有了新的體認。不過，摩尼教的善惡二元的學說，又迷惑了奧氏經年，以為「善惡並存」原是常態，並以之減輕內心的不安。其所認定的理由就是：

精神 = 光明 = 善

肉體 = 黑暗 = 惡

二者永無休止的對立，沒有消解的可能。奧氏因而遊走於善惡的邊沿，不思去惡揚善，同時，在向善的努力中，亦安於「永無止境的失敗」。

第三階段的「尋獲幸福之源天主」，乃經過長期間的對付伯拉糾、半伯拉糾派的論辯所得。其中乃母莫尼加的禱告，盎博羅削主教的引導，都是上天光照和恩寵的臨在。《懺悔錄》中，一方面頌揚謝恩，另一方面自慚形穢，等待天主的慈悲。

「惡」的哲學探討，是在《論自由意志》(De libero arbitrio)小書中為骨幹，而在《天主之城》(De civitate Dei)卷五第九、十兩章中再引伸討論。消極上，由於天主所造的萬物皆「善」(創世記天主在創造完每一階段，都自我評鑑說「好」)，因而必須先肯定「惡」並不存在，「惡」不是事物。因而「惡」乃缺乏存在，缺乏「善」(Carentia boni, privatio boni)。「惡乃缺乏善」的想法，源自柏羅丁的《九組篇》(Enneaden I, 8)，而奧氏在《論自由意志》(ML 32, 1270)以及《論真宗教》(De vera religione, ML34, 133)中發揮。因而，「惡」沒有獨立的存在，它是依附在主體身上，與「善」對立。

積極上，受造物整體而言，是善，沒有惡。(Confessiones VII, 13)「善」因而總是完美的，而「惡」則永遠不會完滿。無積極的惡，一如「看黑暗」、「聽無聲」一般。所有事物皆善，唯有在事物敗壞時，才出現惡。

事物敗壞，寓意天使和人類的墮落；天使墮落成魔鬼，人類墮落成原罪。「惡」的來源因而由意志敗壞，背向至善，選擇次善，甚至選擇假善、妄用自由，沒有做該做的事。

天地萬物，就整體來看，其美善是有等級之分的，不過，各該等級皆善；唯有從上往下看時，才會發現惡。為了善，以及彰顯善，才讓惡存在；就如為了光，以及彰顯光，才讓黑暗存在一般。

奧氏哲學中，「惡」有兩種：罪與罰。

「罪」乃自由地不行正義之事，自由地做不義之事。

「罪」的三部曲：誘惑、快感、同意。這三部曲的順序，先是在思想上，然後在言語上，最後在行為上。所思為惡，繼則口出惡言，最後做出惡行。思言行為皆惡時，就成惡人了。

犯罪的原因很多很複雜，不過不外乎無知（追求次善，代替至善）、驕傲（違反秩序）、軟弱（友朋引誘，環境惡劣）。

「罰」的層次非常明顯，罪惡帶來的，就是苦難和死亡。而苦難中最常見的，乃良心不安。不過，最重的「罰」要算「繼續犯罪」。「良知」在「罪上加罪」所受的苦，猶如死亡。

奧斯定解釋苦難的來源，就是罪惡。死亡乃最大的苦難，因了罪惡，死亡才來臨人間世。

六、拯救（Salvation, Redemption）

罪人獲得拯救，世界獲得救贖，中世紀的哲學基礎就在於：觀念超度感官，天主臨在人世。

從柏拉圖開始，其觀念感官二元的分與合，就預設了「拯救」的路子。造化神從觀念界，遙見物質世界的凌亂、黑暗、混沌，而設法化混沌為秩序（From chaos to cosmos）開始，經商借靈魂降凡，讓人性美化物質世界，到「人性」的頂天立地（人的頂天，乃因其靈魂源自觀念界；人的立地，因為其肉體來自感官界），「人」於是成了二元世界的中保，二元世界觀念感官的分，由「人」去統合。觀念界救援感官界，「人」成了救世者。同時，「人」也成了小宇宙。

希伯來的《舊約聖經》，也有相同的記述：天主創造了世界，然後又照自己的肖像，按自己的模樣造了人。同樣，人性也是頂天立地的（人的頂天，乃因其靈魂為天主肖像；人的立地，因為其肉體來自世界），「人」於是成了天地中保；天主與世界的二元劃分，由「人」去統合。在拯救世界的大事上，「人」成了救世者。

不過，由於原祖亞當犯了罪，頓使人與天主成了對立的二元。基督宗教在這裡所展現的功力，就是「道成肉身」的教義。天主子耶穌基督降生成人。這位是神又是人的人間天主，便成了天人中保，填滿了天人鴻溝。天主拯救世人，是透過耶穌基督。

研究比較宗教的學者，很喜歡把拯救分成「自救」和「他救」兩類，而

且認為東方宗教，如佛道，乃屬於「自救」(Selbst-Erlösung)，亦即「自力」宗教；而西方基督宗教，則屬「他救」(Fremd-Erlösung)，亦即「他力」宗教。有關東方宗教，以「自救」為主，大概不成問題，但是，是否就把「他救」排外，則有待研究。至於基督宗教，當以「他救」為主，而輔以「自救」；絕不會是排斥「自救」以完成「他救」。

奧斯定的哲學，在《懺悔錄》中，指出天主如何在個別的人心中運作，拯救個別的靈魂；而在《天主之城》中，指出天主如何在群體制度中，拯救全人類。然而，無論是個人，或是群體，獲得救恩，都是以「他救」為主，以「自救」為輔。一個人如果不從內心接受救恩，「他救」也就無用武之地。

「自救」乃要自己認罪，願意接受救恩，同意內心接獲的光照和恩寵；這乃是信仰之路，唯有靠自己去力行，無法假借他人。教會在這方面，赦罪的方式有三：聖洗、祈禱、補贖。犯了罪，獲得赦免，是恩寵；不犯罪，免除犯罪，更是恩寵，更大的恩寵。

七、「愛」

奧斯定哲學乃心靈哲學，心靈的最大本質是「愛」。氏那句：「我的分量乃我的愛」(Pondus meum, amor meus)。「愛」概念發展到基督宗教時，已有三階層之分：最底層乃「性愛」(Ερως, Eros)，上一層乃「智慧之愛」(Φιλία, Philia)，最高層乃「無私的愛」(Αγάπη, Agape)。奧氏在這兒要發揮的，是無私的愛，是天主愛人類的愛。

由於奧氏主導了基督宗教早期的十個大公會議，對教義的奠定有舉足輕重的影響。因而也奠定了基督宗教的本質就是「愛」的命題。

奧氏自己的生命歷程也好，其哲學思想的進路也好，從「追求」的欲望開始，不小心掉入到肉「慾」之中，迷糊地活到三十三歲，從「性愛」的「慾」，到對真理、對智慧的「愛」，其間所經歷的，乃哲學思想的長久過程，更長久的，是靈性生命層次的無私的「愛」。這最後的、無私的「愛」，領導著奧斯定在功成名就時，敢於公開自己的生平醜事，出版《懺悔錄》。原來，在奧氏心目中，「愛」與「懺悔」是分不開的。

「追求」與「愛」的同步發展，到最後也就是對「至善」的境域，止息在天主的無私的「愛」中。原來，天主的大愛乃是賜予人類獨子，這「道成肉身」的降凡，一方面完成了宇宙論終極目標的「下地有序」，另方面完成

了人生哲學的「天人合一」的目的。

「愛」的哲學思想，使基督宗教不費一兵一卒，取代了國富兵強的羅馬帝國。人際關係的「愛」，也取代了人與人之間的你虞我詐、強權就是公理的迷思。

八、時間與永恆

奧斯定在西洋哲學的歷史發展之中，不但最先探討了「惡」的課題，也最早研究「時間」的課題。奧氏指出：如果沒有人問我，什麼是時間，我會自以為知道時間；但是，如果有人向我問及時間，我就知道自己不懂時間是什麼了。

在大著《懺悔錄》中，奧氏首先指出，時間既親切又疏離：親切，因為吾人就活在時間中；疏離，因為時間一去不回。不過，天主卻在時間中創造了天地萬物和人類，同時也把所造的一切，都放在時間中，使時間的過去、現在、將來，控制著整個的人間世。

時間的反面，或是突破時間，面對著的就是永恆。吾人所追求的人生，是永恆的生命（*Vita aeterna*），是永福的生命（*Vita beata*），生命不斷地延續不會死亡，或是，「死亡不是生命的結束，它是另一生命的開始。」、「為信徒而言，死亡乃等待復活的前站」。

人活在時間中，但其所求都是突破時間，邁入永恆的。肉體在時間中開始，也在時間中終了。但是靈魂卻不死不滅，從今生一直延至來世。

第五節 影 響

一、奧斯定的哲學思想影響了中世教父時代的整個思想，同時也是教父哲學（尤其是拉丁教父）的集大成。其哲學思想與宗教信仰的合一與融通的工作，可圈可點。其次，奧氏融通柏拉圖哲學思想與基督宗教教義，亦是手屈一指；其中，在文化交流方面，使「信」和「知」同步發展，而形成「因知而信」（*Crede, ut intelligas!*）以及「因信而知」（*Intellige, ut credas!*）。奧氏本身，乃知識份子成為信徒的楷模；其何致力的，是教導並引領教徒成為知識份子。

神聖的信仰與俗世的知識，是可以同步發展，相輔相成的。

二、天主的全能、全知、全善如何會讓罪惡發生，如何讓人有自由去墮落，違反「善」的完滿意義？這是「自由與命定」的衝突與調和的課題。奧氏提出這些課題，同時亦提出某種程度的答案，促成了哲學上和神學上的不斷討論。固然，新教如賈爾文派 (Calvinism)，深陷命定論桎梏中，但大多數的思想家都保留廣大的討論空間。其實，善與惡不是平起平坐的二元，「惡乃缺乏善」的理解，在今天 DNA 的學說中，的確有類比的關係。人的 DNA 在那一部位有缺陷時，此人也會在某時身體某處會生病，似乎說明「疾病乃康健的缺如」。

三、奧斯定能把希臘哲學的終極因，以及造化神，賦予「位格」(Persona) 的意義，以與希伯來信仰的雅威 (天主)，有等同的內涵。俾便使天人之際轉化成人際關係。再加上「內在之人」(Homo interior) 的理解，引領此天人之際的關係，在人之內心完成。心靈哲學主張回歸內心的行動，不但啟發了後來的神祕主義 (Mysticism) 哲學，更引導哲學的內心的直觀方法。內心的「愛」不但是人性自我評鑑的標準，也是開展人際關係的出發點。

四、心對心的哲學方法，提升哲學至精神的最高境界，甚至超越理性，而進入自由意志的領域，在自由的氛圍中，靈魂作著自己的主人。而且完全把握住知與信二大功能，一方面向上攀升，直到無限，另方面回歸內心，與天主相遇。這種內外的二元，取代並超越了傳統的上下二元。在西洋各大哲學家家中，奧斯定的哲學，在中西哲學比較中，擁有最多的類比因素。尤其是，在宗教哲學的對談中，奧斯定的「心靈進路」，亦最適宜東方宗教的思維模式。

五、以內心的感受，作為哲學思想的起點，開啟了西洋十九世紀以來的存在主義 (Existentialism) 哲學，轉化了許多只有空泛的理論，而無法落實具體人生的哲學思想。把哲學界外施的習性，重新拉回到向內回歸的正途。其中，尤其是心中的憂懼、害怕、罪惡感、空無感，使一向以「有」為核心的本體論，終究接觸到「無」的理論，擴大了形上學的內容和視野。

六、西洋當代的新士林哲學 (Neo-Scholastics) 一方面承傳亞里士多德、多瑪斯的學說，另方面則承傳柏拉圖、奧斯定的學說；前者重理性，後者重心靈。前者重理知，後者重意志。二者相輔相成，共同為「定位宇宙」，並在宇宙中「安排人生」而做出貢獻。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈奧古斯丁〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年，第492-506頁。
2. 鄒昆如，〈奧古斯丁〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年，第227-270頁。
3. 鄒昆如，〈奧古斯丁〉，《西洋哲學十二講》，東大圖書公司，1987年，第101-118頁。
4. 李秋零主編，〈奧古斯丁〉，《世界聖哲全傳》，中國人事出版社，1998年4月，第352-391頁。
5. Frederick Coplest, St. Augustine, Mediaeval Philosophy. *A History of Philosophy*, Vol II, The New-Man Press, p.40-90.
6. Johannes Hirschberger, Augustinus: Der Lehrer des Abendlandes. *Geschichte der Philosophie*, Band I Altertum und Mittelalter, Herder, 1965, S.345-375.
7. Hertling, Gg. Von, *Augustin*, 1902.
8. Jolivet, R., *Saint Augustin et le neoplatonisme chretien*, Paris, 1932.
9. Theiler, W. *Porphyrios und Augustin*, 1933.
10. Henry, P., *Plotin et l'occident*, Paris, 1934.
11. Przywara, E., *Augustinus*, 1934.
12. Barion, J., *Plotin und Augustin*, 1935.
13. Marrou, H.-I., *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 2 Vol., Paris, 1938-1949.
14. Masnovo, A., *S. Agostino e S. Tommaso*, Milano, 1942.
15. Cayre, F., *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947.
16. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris, 1950.
17. Sciacca, M. F., *Saint Augustin et le neoplatonisme. La possibilite d'une philosophie chre-tienne*, Louvain, 1956.
18. Huber, G., *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte des ontologischen Problematik der spätantiken Philosophie*, Basel, 1956.
19. Testard, M., *Saint Augustin et Ciceron*, 2 Bd, Paris, 1958.
20. Henry, P., *St. Augustine on Personality*, New York, 1960.
21. Andresen, Carl, ed., *Bibliographia Augustiana*, 1973.
22. Warren T. Smith, *Augustine: His Life and Thought*, 1980.
23. Alfari, Prosper, *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, 1918.
24. Marrou, Henri I., *St. Augustine and His Influence Through the Ages*, 1956.
25. Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, 1943.

第五章

聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1224/5-1274)

“Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet.”

(It is for man natural, that he comes through the sensibles to the supersensibles, because all our knowledge have their beginning from senses.) 「吾人天生就會從感官界超升至超感官界，緣因吾人所有知識皆始自感官。」

聖多瑪斯乃中世紀基督宗教哲學最偉大的思想家，他圓融了希伯來信仰、猶太教、伊斯蘭教，以及希臘哲學；並用亞里士多德的哲學形式和內容，開創了士林哲學的全盛期。他更在教父們的神學哲學不分家的潮流中，清楚地劃清了哲學和神學的區分：前者屬自然理性，後者屬超然啟示；前者乃知識的範圍，後者由信仰處理。

聖多瑪斯之所以崇拜亞里士多德，就是因為亞氏在沒有《聖經》、沒有教會的啟示下，竟然用自然理性論證出上帝的存在，以及祂的部分特性。聖多瑪斯對哲學，尤其是亞里士多德的哲學有堅定的信心，也為此貢獻了其畢生的精力。

今天的新多瑪斯主義的復興，有其時代意義，其與士林哲學的「永恆哲學」(Philosophia perennis)，有不可分的緊密關係。



聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1224/5-1274)

第一節 生平

多瑪斯生平可分八階段來敘述：

一、幸福童年

多瑪斯生於1224年冬，或是1225年春，出生地為洛卡塞卡（Roccasecca），靠近卡西諾山（Monte Cassino）。父名蘭多福（Landolfo de Aquino），遠祖隆巴族（Lombard）；母氏德奧多拉（Teodora de Chieti），祖籍諾曼族（Norman）。家中五姊三兄，氏排行第九，為家中老么。父兄多人從軍，服役於斐特烈大帝二世（Frederick II），退役後亦轉任公職。

阿奎拿家世顯赫，可以說乃與當時教會（教宗）、政治（斐特烈大帝），成為三足鼎立的局面。

1224/5～1231年，一至五歲，因時局不穩，隨母氏與保姆居住在家族城堡洛卡塞卡，安靜地度過幼年。

二、少年歲月

1231～1245年，五至十二歲，被送進卡西諾山的本篤會院修練，乃母對家中么兒望子成龍，希望其日後可升任「院長」（Abbas，在教會中的地位幾等同主教，在教會形同諸侯，一人之下，萬人之上）。當時，多瑪斯大哥已是斐特烈大帝旗下大將軍，乃母現在培育幼子在教會中位極人臣，可以說政治意圖相當明顯。

1239年，十四歲，政教衝突，卡西諾山的本篤會院被迫關閉，師生被遣送至拿布勒斯（Naples）會院居住，修士們則在拿布勒斯大學繼續未完成的學業。期間從師馬爾定（Martin），學習文法與邏輯；從師依例蘭（Petrus Ireland），學習自然科學。在大學生涯中，首次接觸到由阿偉羅埃（Averroes）所註釋的亞里士多德的學說。從師希伯尼亞（Petrus Hibernia），學習希臘哲學，並從之學得波其武（Boethius）的「四科」（Quadrivium）：算術、幾何、天文、音樂。

1243年，十八歲，違母命，不想教會尊位，倒是選擇出家出世的修會生活，申請入道明會。此事被乃母獲悉，激烈反對。幾經周折，最後由長兄大

將軍押解回家，為乃母軟禁。母氏甚至拿家族權勢，迫使道明會拒收多瑪斯為初學。經數月斡旋，終以多瑪斯意見為意見，而成全多氏絕色、絕財、絕意之三願。多氏得進修會修道。

1244年，十九歲，初學完成，準備發三願。

1245年，二十歲，7月17日教會封斐特烈大帝為神聖羅馬帝國皇帝，而阿奎拿家族被控謀反，多氏長兄被處死；家族逃亡到教宗轄區。

三、修會進修

1245~1252年，二十至二十七歲，受命先北上巴黎，後轉往科隆。此期在大雅博 (Albertus Magnus, 1193-1280) 旗下受教。大雅博融神學、哲學、醫學於一爐，同時引進猶太哲學、阿拉伯哲學、以與新柏拉圖主義交談和融通。此種氣勢龐大的哲學思想體系，孕育了多瑪斯哲學的進路和內容。

1248~1252年，二十三至二十七歲，多瑪斯追隨大雅博，身兼學生與助教，並為乃師撰寫講義〈倫理學一書問題討論〉 (Quaestiones super librum ethicorum)，以及〈迪奧尼索斯論神明之名一書問題討論〉 (Quaestiones in librum de divinis nominibus Dionysii)。此外亦可能自著〈耶肋米亞先知注〉 (Expositio in Jeremiam)，以及部分〈依賽亞先知注〉 (Expositio in Isaiam) 作為畢業論文。

多瑪斯在科隆晉鐸，乃屬年少任職 (Estate adhuc juvenis)。

四、就讀巴黎大學

1252~1256年，二十七至三十一歲。1252年，氏二十七歲，道明會總會長諭令大雅博推薦一名博士候選人，在巴黎大學攻讀學位。大雅博推薦了多瑪斯。同年夏，氏抵巴黎，隨即進入大學，準備接大雅博講座位。並在貝格拉 (Elias Brunet de Bergerac) 講座下開設「隆巴底注釋」 (Lombardi Sentenses) 課程。其時，適逢會士與俗人在大學講座席次之爭，多瑪斯的資格也受到質疑，不過，問題終獲解決，多瑪斯留校講學。

1252~1254年，二十七至二十九歲，多瑪斯開始出版著作。

1255年，三十歲，通過聖經學考試。

五、首度任教巴黎大學（1256-1259）

1256年，三十一歲，與同班同學方濟會士文德（Bonaventura, 1221-1274）同時畢業於巴黎大學，同獲教師資格（Licentia docendi）。隨即在母校任教，凡三年。講課時間為上午九時至十二時，氏雖年輕，但具大師風範；所授課題既新，方法亦新，論證內容亦新；這乃大學初階（一、二年級學生）的課程，以講授為主；為進階（三、四年級學生）的課程，則以討論為主，而且在下午開課。有時亦抽空對大學中神職人員演講。

此期多瑪斯最大的成就，除了講授初階的共同必修科之外，就是其在進階的討論課「論真理」（De veritate），課程內容貫通了柏拉圖與奧斯定，而將之注入亞里士多德的學說中，以詮釋基督宗教的真理。尚有不少其他專題討論的課和講義，都是這一時期的成果。

在首度任教巴黎大學期間，多瑪斯有助教塞維理（Raymond Severi），氏亦為道明會士，一方面做祕書的工作，另方面亦為輔祭。1259年多瑪斯有了助教群，助其抄寫講義，並記下上課內容。此期多瑪斯亦指導兩位研究生，撰寫神學論文。

1258年開始構思，同時亦動筆寫一套講義，立有神論哲學，破無神論思想。這也就其大著《駁異大全》（Summa contra gentiles）。此書歷經六年，至1264年才完成。

六、故鄉活動：（1259-1268）

1259年，三十四歲，在巴黎完成教學任務之後，轉往科隆，完成入道明會手續。後回義大利。先在阿拿義（Anagni）教書，後轉往奧維多（Orvieto）任教，再在總會院沙畢拿（Santa Sabina）教學，最後服務於教宗行宮維德波（Viterbo）。

七、二度巴黎講學（1269-1272）

1269年，四十四歲，再次赴巴黎講學；很可能在1268年冬天已抵達巴黎，因1269年復活節已在母校開課。此次回母校，並非佔道明會講座之缺，而是應當時大學中天主教、猶太教、伊斯蘭教眾教授共同推薦，專門為初階學生，開設一共同課程，以一神論的學說為主軸，駁斥無神思想。多瑪斯即以

其大著《駁異大全》為講義，在母校講授此課程。

此時，多瑪斯名氣如日中天，由於其能融通教父與希臘哲學，更能把亞里士多德的思想體系，融入基督宗教的思想內。其思想進路的從「知識論」作為哲學入門，進入「形上學」成為哲學的體，再落實到「倫理學」作為哲學的用。

當時，巴黎大學百家爭鳴，而多瑪斯則似一夫當關，萬夫莫敵的氣勢，替亞里士多德學說辯護。在此次的「巴黎大論戰」中，一方面有承傳柏拉圖主義的奧斯定派的「心靈哲學」，另方面有方濟會支持的「意志主義」，尚有從牛津主導的「唯名論」，而多瑪斯皆能力拼群雄，而替亞里士多德的哲學，爭得盟主寶座。

不過，有關亞里士多德學說的注釋問題，又引起另一波的論戰；原來，地中海東岸的猶太學者，以及阿拉伯學者，研究亞里士多德的哲學都有一千多年的經驗，比起西方哲學家有過之而無不及。不過，他們的理解有許多未必符合基督宗教的思想，也因此引起了學者間的詬難和辯論。由於多瑪斯採用了阿偉羅埃 (Averroes) 的注釋，曾在1270年12月10日被巴黎教會當局明令禁止。不過，此次禁令直接針對的，乃阿偉羅埃的學說；1272年的第二道禁令，則明顯地針對多瑪斯的見解。

八、回鄉與辭世 (1272-1274)

1272年4月24日復活節剛過，多瑪斯離開巴黎，返回義大利。1272年6月12日，聖神降臨節，抵達佛羅倫斯城，隨即回鄉拿布勒斯。逗留家鄉至1274年2月12日。

在故鄉多瑪斯繼續在修會修道院中教學，並未在大學授課；而且授課時數亦大為減少，而空出時間參與牧靈工作。

多瑪斯繼續撰寫其代表作《神學大全》(Summa Theologica) 未完成的部分，進度非常慢；在〈聖事總論〉之後，寫完〈聖洗聖事〉與〈聖體聖事〉，然後停留在〈告解聖事〉的撰寫中，時為1273年12月6日。

其後，教宗額我略十世 (Gregorius X) 邀請氏到法國里昂 (Lyon) 開大公會議，氏雖身體違和，卻仍勉強上路，途經德拉希拿 (Terracina) 病發，住進福莎諾娃 (Fossanova) 修道院中，於1274年3月7日逝世，享年未滿五十。

死後被封為「天使博士」(Doctor Angelicus)。1323年7月18日宣聖。1880

年由教宗良十三（Leo XIII）尊為「學校主保」。

多瑪斯的一生，皆度一個標準的靈修生活，尤其是進入道明會為會士，更在絕色、絕財、絕意三願中，聖化自己，同時，把整個生命都獻給了教會和學術。

多瑪斯在哲學思想上之所以特別欣賞亞里士多德，理由就在於：亞氏並未接觸過《聖經》，不知啟示，但卻用天生的自然悟性，找到了造物主天主，並且窺探出天主的某些特性和一些活動。因此，多瑪斯就用亞里士多德的哲學思想，作為從本性走向超性的典範。完成教父以來的「信以求知」，以及「知以求信」的雙向功能。時至今日，特別在「新士林哲學」（Neoscholasticism）以及「新多瑪斯主義」（Neo-thomism）的興起和發展中，「亞里士多德——多瑪斯」（Aristotle-Thomas）哲學，已逐漸變成顯學的關鍵時刻，其進路從「知識論」的哲學入門開始，經「形上學」的哲學的體，到「倫理學」哲學的用，早已成為世界哲學的共識。這種從「理論哲學」到「實踐哲學」的進路，從知到行的順序，顯然可以塑造出有學問、有德行、生活幸福的哲學家。使個人能安身立命，群體能安和樂利。

至於從「巴黎大辯論」所遺留的許多不愉快的情事，幸得多瑪斯的恩師，已八十三高齡的大雅博，風塵僕僕遠從北邊科隆趕往義國南端，替門生處理善後，終使道明、方濟二會前嫌盡棄，同歸於好。

回顧多瑪斯的師從，有三位思想家對其影響至深：希伯尼亞，大雅博，摩柏凱（Wilhelm Maerbeke, 1215-1286）。氏最先從師希伯尼亞，學得七藝中的四科：天文、算術、幾何、音樂；尤其是希氏所注亞里士多德的著作，引導進入希臘哲學殿堂。其後終生亦師亦友的大雅博，後者集醫學、神學、哲學於一身，氏無論在巴黎，或在科隆，都追隨乃師左右。至於摩柏凱，亦為氏之亦師亦友，氏譯了亞里士多德的許多著作為拉丁文，使多瑪斯對希臘哲學有較深的認識。

第二節 著 作

依著作年代的先後，多瑪斯著述時間，就其歲數來看，可謂不太長；從1252年，二十七歲開始著述，一直到逝世，雖只二十餘年，但著作之多，可謂汗牛充棟。

粗略地分成下列幾期：

一、早期 (1252-1254，二十七至二十九歲)

完成了十種《聖經》注釋：

- 《約伯傳注釋》(Expositio in Job ad literam)
- 《達味聖詠注釋》(In Psalmos Davidis expositio)
- 《雅歌注釋》(Expositio in Canticum Canticorum)
- 《依撒意亞先知注釋》(Expositio in Isaiaam prophetam)
- 《耶肋米亞先知注釋》(Expositio in Jeremiam prophetam)
- 《耶肋米亞先知哀歌注釋》(Expositio in Threnos Jeremiae prophetae)
- 《四部福音集注》(Glossa continua in Mathaeum, Marcum, Lucam, Joannem)
- 《馬竇福音注釋》(Expositio in evangelium S. Mathaei)
- 《若望福音注釋》(Expositio in evangelium S. Joannis)
- 《聖保祿書信注釋》(Expositio in S. Pauli Epistolas)

二、首度巴黎教學期 (1256-1259)

《論自然原理》(De principiis naturae)，成書於1255年。

《論存有與本質》(De esse et essentia)，成書於1256年。

《論真理》(De veritate)，成書於1256~1259年。

《問題討論》(Quaestiones quodlibetales 7, 8, 9, 10, 11)，成書於1259年之前。同期尚有：

《波其武論星期制》(In Boethium de Hebdomadibus)

《波其武論三位一體》(In Boethium de Trinitate)

三、回義大利之後 (1259-1268) 有

《駁異大全》(Summa contra Gentiles)

《論潛能》(De potentia)

《反希臘人錯誤》(Contra errores Graecorum)

《論買賣》(De emptione et venditione)

《論領袖統治》(De regimine principum)

同一時期，注釋了不少亞里士多德的著作：

《注釋物理學》
《注釋形上學》
《注釋尼可邁倫理學》
《注釋論靈魂》
《注釋政治學》等。

四、巴黎二度任教（1269-1272）有

《反嗟怨者論世界永恆性》（*De aeternitate mundi contra murmurantes*）
《反阿偉羅埃論悟性唯一》（*De unitate intellectus contra Averroistas*）
《論惡》（*De malo*）
《論精神受造物》（*De spiritualibus creaturis*）
《論靈魂》（*De anima*）
《論降凡聖言的唯一性》（*De unione Verbi incarnati*）
《問題討論》1~6（*Quaestiones quodlibetales 1-6*）

尚有一些注釋：

《論原因》（*De causis*）
《氣象學》（*Meteorologica*）
《論詮釋》（*Peri hermeneias*）

五、回鄉時段：（1272-1274）有

《論元素混合》（*De mixtione elementorum*）
《論心動》（*De motu cordis*）
《論德行》（*De virtutibus*）

亦有一些注釋：

《論天》（*De caelo*）
《論生滅》（*De generatione et corruptione*）

其中，最重要的，乃繼續從1265年就開始的《神學大全》（*Summa Theologica*）。

著作出版：

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, jussu Leonis XIII edita, 16 Vols, Roma, 1882-1948

(Editio Leonina) .

S. Thomae Opera Omnia, 25 vols, Parmae (Fiaccadori) 1852-1873. Photographic reproduction by Musurgia Publishers, New York, 1948/9.

D. Thomae Aquinatis Opera Omnia, (ed. S. E. Frette and P. Mare) 32 vols, Paris, L. Vives, 1871-1880.

The various editions published by the Casa Marietti, Torino-Rome (editio Taurinensis) .

S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica (ed. R. A. Verardo, R. M. Spiazzi etc.) , 2 vols, Torino-Rome, 1954.

S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia, (ed. P. Mandonnet) , 5 vols, Paris, 1927.

第三節 著作導讀

多瑪斯著作可謂汗牛充棟，但最重要的還是兩部「大全」(Summa)：《駁異大全》(Summa contra Gentiles)與《神學大全》(Summa Theologica)。前者亦被稱為《哲學大全》。

《神學大全》雖以「神學」命名，實則乃融通哲學與神學的作品。《神學大全》與《神學大全》二書的結構，都明顯地分成兩大部分：第一部分用人的理性去探討天地人的課題，第二部分超越了人的天生理性，探討宗教啟示的課題。

一、《哲學大全》即《駁異大全》(Summa contra Gentiles, contra errores infidelium)，撰寫的目的，首先是應巴黎大學猶太學者和阿拉伯學者的要求，為神學院和醫學院的初階學生（一、二年級生），講授通識課程所準備的講義。其次乃為那些準備去西班牙傳教區傳道的神職人員的基本訓練。

《哲學大全》乃一部全方位的有系統的講義，立基督宗教的教義，破無神或多神論思想；其破與立的相互運用，乃整體性、全方位的辯證所塑成。

《哲學大全》前半部是哲學理性的部分，用人的天生理性，從對萬事萬物的觀察，推論出天主的存在和某些本質和特性。事實上，多瑪斯在這裡所用的方法與內容，都承傳自亞里士多德。書的後半部站在宗教啟示的立場，論述基督宗教的教義。這部分基本上是「公教信仰論」(Tractatus de fide catholica)；不過，本書的宗旨並非「立」教會教義，而是「破」異端邪說，

故名「駁異」(contra Gentiles)及「反錯誤」(contra errores)。而書中指出的「異」，乃是無神論和多神論，書中指出的「錯誤」，乃教會中一些標新立異的派系。

二、《神學大全》(Summa Theologica)乃多瑪斯有系統性地表達自己全方位的哲學和神學思想。而且跳出教父時代的「信以求知」(Crede, ut intelligas!)，以及「知以求信」(Intellige, ut credas!)的融知和信於一體的企圖，而設法把知與信分開，並且把哲學和神學加以區分：前者用理性，後者用信仰。

《神學大全》成書年代：1265~1274年，此乃多瑪斯從巴黎第一次講學，回到故鄉就設計的整體學術著作，事實上，一直到逝世都尚未完成。因此，其成書乃階段性：第一部、第二部的第一和第二部分，在1265~1271/2年完成，此部分甚至整部大著都由當時教宗克萊孟四世(Clemens IV)所諭及批示。

第三部是在拿不勒斯(Naples)於1272/3年完成。第一部的第二部分完成在巴黎，時為1269年。第一部的第七十九題第四項，在1267年11月22日之後完成。第一部開始寫作是在義大利1265年秋天。

由於《駁異大全》的重心放在對哲學思想的錯誤、以及神學思想的異端上，這乃是比較消極的著作；《神學大全》乃在積極面，有系統性地探討哲學和神學的全方位的知識。主要的背景是：當時教會內部對教義的解釋，亦意見紛紜，多瑪斯有意寫一套完整的哲學和神學的「通識課本」。這本課本是給俗世的「始學者」(incipientes)，以及準備做神職人員，或準備入修會的「初學者」(novitii)作為通識課程的讀本。

著此書的另一動機是：當時學校中所用的通識課本，多是隆巴德(Petrus Lombardus)對亞里士多德的注釋(Sentences)。而這些注釋，在多瑪斯看來，無論寫作的形式上，或是辯證的內容上，都不夠完備，不足以引導年輕學者進入學術的殿堂。而《神學大全》足可以補足這方面的缺陷。

《神學大全》雖以「神學」命名，實則乃「哲學」和「神學」全方位的探討。而且前半部乃哲學，是吾人自然理性能把握的對象；後半部乃神學，是吾人只能用「超性」(Super-natural)的能力去把握的內容。前者可以「說理」，後者則非要「信仰」不可。在這種觀點下，哲學成了神學的前衛(Philosophia est prae-ambula Theologiae)，甚至於有人戲稱哲學乃神學的婢女(Philosophia ancilla Theologiae)。

因此，內容上，《神學大全》分二大部分：哲學和神學，哲學在前，神學在後。

就書的形式而言，全書不平均地分成三大部分，而且以「問題」(Quaestio)的方式，先清楚提出問題，繼則指出針對該問題的一些意見，正反雙方的意見，都以完備為準，最後，多瑪斯提出自己的見解，並且加以詳盡地證成。

書的第一部由119個問題集成：討論了天主，其存在及其一些特性，以及某些活動；活動中尤其是「創造」，指出天地萬物的存在乃偶有(contingent)，訴求一必然性的造物主(Creator)。天主是造物主，天地萬物乃受造物(Creature)。偶有物不但在開始存在時需要造物主，而且在開始存在之後，其繼續存在，亦得有「掌管者」(Gubernator)為之。因此，天主不但是世界的造物主，也是世界的掌管者。

書的第二部分的前半部，有114個問題。如果說第一部分探討的乃知識論和形上學的課題，即理論哲學的部分，則第二部分的前半部就是以倫理學，即實踐哲學為核心。多瑪斯的倫理學包含了人間世的風俗習慣、法律、各種德目、生活規範等等。

書的第二部分後半部，共有189個問題，繼續上面的討論，除法律之外，也直接觸及倫理道德核心的「善」的課題。甚至深入到基督宗教教義、乃至於「基督學」(Christologia)的深奧問題。

書的第三部分，共有90個問題，緊隨著第二部分的神學問題而開展。

全書哲學方面，無論方法上或內容上，皆採取亞里士多德的哲學；不過，也盡量引用《聖經》，來對照和支持亞氏的見解。這種融通希臘哲學和基督宗教信仰的努力，乃是處理「理性」和「信仰」、「哲學」和「神學」、「自然」與「啟示」的衝突與調和的嘗試。多瑪斯先釐清哲學與神學的分野，然後再把二者綜合成體系。因此，在方法論上是「分析」(Analysis)和「綜合」(Synthesis)兼顧，「批判」(Critique)與「直觀」(Intuitio)共用。

因為，知識的對象本就是天、地、人，這也正是《神學大全》的內容。於是，整全的知識必然要同時具有「三知」：知物、知人、知天。在多瑪斯的知識論看來，三知的來源有二：一是理性，一是啟示。理性乃天主創造人類時，所賜予的天生秉賦，而啟示乃人類墮落之後，天主再次的賜給人類特殊的真理。

《神學大全》的另一個目標，則是「護教」，衛護基督宗教；因此，無

論哲學性的思辯，或是神學性的討論，最終的目的還是在為「教義」辯護：至上神天主的存在、天主的某些特性、天主的造化之功、天主的救贖工程、人類的受造、人類的罪惡、恩寵、死後的生命等等。

《神學大全》和《駁異大全》在一開始著力處，就是要提出「天主存在」的證明。多瑪斯的「五路論證」（*Quinque Viae*）原就是哲學上各種論證的集大成。第一、二、三路的論證來自亞里士多德的「運動變化」和「因果原則」，第四路論證源自柏拉圖的「完美等級」，第五路論證來自羅馬人的民間信仰。

《神學大全》所要展示的宇宙藍圖，首先是天主與世界的對立二元，但這天地二元，卻由「靈魂乃天主肖像」的人類作中介而消解。在這初步的宇宙藍圖中，人的出現成為「頂天立地」的中介。這乃哲學思想的人中心成果。不過，在基督宗教神學的觀點下，人類的罪惡造成了天主與人類對立的二元；這天人二元的對立，就由天主降凡的「又是人又是天主」的耶穌基督作中介，來促成天人和諧、天人合一。

宇宙藍圖的分與合，對立與和諧，原就是所有哲學與宗教的共命慧。

《神學大全》所展示的哲學進路，可分為二條方向相反，但始點和終點都包含在內的兩端：一條是思想進路，從人的天生理性觀察萬物開始，終結在造物主身上；另一條是存在進路，從造物主身上出發，終止在萬事萬物。前者乃「類比」（*Analogica*），後者則「分受」（*Participatio*）。

第四節 思想

一、西洋文化曾經有過兩次的大融通：頭一次是初世紀地中海東岸的希伯來宗教文化西進，融通了希臘哲學文化和羅馬文明；是為基督宗教文明的開始，第二次就是十三世紀時期的大學，融通了天主教、猶太教、伊斯蘭教，站在學術「存異求同」的心態，堅定了一神論和至上神論的宇宙觀和人生觀。多瑪斯的思想，恰好就是此第二次文化融通的核心。

此第二次文化融通早在加祿大帝（*Karl der Große*, 742-814）所興起的養士之風開始，大帝以為城邦的興盛和人民的福祉，不在於富國強兵，而在於知識水準的提升，因此聯合地中海北岸三民族：德、法、英，募集知識份子（過去的知識份子：圖書館的興建、圖書的收集；當時的知識份子：念書

人；未來的知識份子：學生），聚集在宮廷學校和教堂學校，共同切磋學問。這種養士之風，吸引了地中海沿岸的各種知識份子。

西元1096~1270年的十字軍東征，更吸引了許多猶太教學者和伊斯蘭教的學者，向西方遷徙；在這些學者之中，不乏研究亞里士多德的專家，這就使西方近千年來缺乏亞氏哲學，而只用柏拉圖思想來詮釋基督宗教信仰，大為改觀，而加入了富有自然科學進路的亞里士多德的物理學、植物學、動物學等因素。

十字軍東征和亞里士多德哲學的回流，終至促成了十三世紀的大學創立，和修會的創設。大學乃全方位的知識進路，是社會改革、發展和進步的動力；修會乃教會內部的反省和覺醒，以與俗世的追求名利權位劃清界限；修道士的三願：絕色、絕財、絕意，不但展現了宗教人的精神生活，同時也讓他們在做知識工作有所精進，無形中給大學提供了優良的師資。

多瑪斯便是當時二大修會之一的「道明會」(Ordo Praedicatorum)的成員，亦是巴黎大學的名教授。

二、多瑪斯認為，俗世哲學思想乃由人的天生理性去主導，亞里士多德的哲學堪稱完善；因此，以亞氏哲學為哲學部分，與以信仰為中心的神學作對比及互相補足，應是完美的組合。再則，使多瑪斯心儀的是：亞里士多德沒有接觸過《聖經》，亦沒有參與過宗教信仰，但其純理性的思考力竟然亦找到了造物主，可見其哲學思想，實乃從哲學走向了神學，從理性走向了超理性，最適宜用來融通哲學與神學，融通知識與信仰。

亞里士多德哲學進路，乃以「知識論」為哲學的入門，以「形上學」為哲學的體，以「倫理學」為哲學的用。多瑪斯的哲學也用這種方式，設計其哲學進路。

亞氏「形上學」開宗明義就說：「人人天生而求知」；這乃說明，求知乃人的天性。不少哲學史家認為多瑪斯的哲學只為神學鋪路，更以其知識只是為了信仰；其實不然，其探討知識乃是在探討人性，其探討信仰也是從探討人性出發。蓋哲學思想的理性也好，宗教信仰的啟示也好，其主體都是人：是人在做理性思考，是人在做宗教信仰。

在「人」為主體的知識論上，就是要用上全部的認知功能：感官、理性、直觀。感官負責對物質世界的認識，理性則對理念界關懷，直觀更能進入神祕世界，去窺探深不可測的情事。這其實也就是知物、知人、知天的全

部知識的把握和擁有。

亞里士多德和多瑪斯都承認物質世界的真實存在，因此由吾人的感官所接觸到的世界所獲得的知識，也是真的知識。也就是說，「知物」也是知識的一部分。知物不但可以獲得真知，而且更能從知物為進路，走向知人和知天的範圍。

原來，知識的範圍有兩層：宇宙和人生，以及它們的次序和原理，還有就是超宇宙和超人生的一切。前者就都是哲學的範圍，後者則是神學的範圍。

多瑪斯跟隨亞里士多德，不贊同柏拉圖的知識來源的學說，以為「記憶說」無法通過理性的批判，首先就是靈魂的先天性難以證實，再則吾人亦記不起自己以前在觀念界住過。因此採取從具體的感官經驗開始：雖然感官經驗所感覺到的，是個別事物，但是感官並非認識的主體，它們只是認識的工具。主體的理性一來負責收集感官送回來的資料，二來有能力去重新組合和排列那些資料，使之成為有系統的知識。前一種理性稱為「主動理性」（*Intellectus Agens*），後一種理性稱為「被動理性」（*Intellectus possibilis*，或譯「可能理性」）。理性的這兩種功能：一是接受和收集由感官作用送回的資料，另一是自己去提升和完成知識。

理性的主導作用其實才真正是認識作用。在完成知識的過程中，理性展現出莫大的創造力：它會歸類、它會抽象，歸類和抽象轉化事物的個別性、具體性，成為普遍性及抽象性。

一旦抵達到共相的、抽象的境域，事物的個別性就會存而不論，而成為普遍的；這也就是說，從知識的層次進入到形而上的領域。形上學之所以成為一普遍的、整體性的學問，就是因為它可以直接探討「存有」，探討所有存在事物的根本。從這裡，往下去窺探萬事萬物的源頭。

這也就是從蘇格拉底就開始的金字塔型的宇宙藍圖：塔底乃具體的萬事萬物，其上就是經歸類和抽象的層層概念，直到塔頂的存有概念，成為「概念的概念」（*Concept of concepts*）。

三、「有」作為吾人研究、討論、認識的對象，表面上看，似乎有點空幻，事實上，則是最濃縮、最深入、最全面、最基礎的討論。「存有學」基本上是探討萬事萬物、最周全的通識學科。

在量上考察存有，知道其乃一非多；在質上考察存有，也窺見其為精神而非物質，也不是心物合一的存在。在能上考察存有，能窺探出活動變化的

起因和始終。

「存有」不是靜止不動的，它的充實滿盈 (Plenitudo in plenitudine) 迫使它成為活潑灑脫，一定要把自身的真、善、美放射出去。這存有的外顯本身，乃其充實滿盈本質的外瀉流出，所流出的本質高低多寡，就要看承受的對象的本身容量，容量越大，接受越多；容量越小，接受越少。

這樣，存有本尊的全面流出，亦即存有本身的全面呈現，是為「存有學」。它乃存有本尊，與存有本身完全等同；它乃萬事萬物的最終根源。

不過，存有本尊的呈現並非易事，由於人間世並沒有能承受充實滿盈的對象。於是，存有就退而求其次，只用分身的方式，把自身部分的完美分受流溢出來。這就是世界和人類的起源。吾人如果把存有本尊看成天，則世界就是地，加上人類，就成了天、地、人三才。事實上，形上學所探討的，本就是天、地、人三才的全方位的學問。

討論天的神學，討論地的宇宙論，討論人的人性論，就成了形上學的三分。神學與本體論（存有學）的等同，而形成當代的「存有神學」(Onto-Theo-logia)；事實上也就是「一般形上學」(Metaphysica generalis)的課題；另一面探討存有分身原宇宙論和人性論，則是「特殊形上學」(Metaphysica specialis)的課題。宇宙論探討物質世界；人性論探討人性的頂天立地的性格；人的頂天，因為其靈魂乃上帝肖像，人的立地，因為其肉體源自物質世界。在天、地、人三才的順序中：天在上，地在下，人居中。

神的靜態考察，乃其自有與充實滿盈，內涵真善美；從人間世文化的向度去窺探，科學求真、道德求善、藝術求美、宗教求聖。原來，真、善、美、聖原就是存有本尊的超越屬性 (Transscendentalia)。

神的動態考察，就是因為其充實滿盈，而有「創造」自己分身的衝動；神創造了天地萬物和人類。多瑪斯充分利用了亞里士多德物理學的因果原則，首先闡明了神（天主）的存在，繼則描繪了其某些特性；然後指出天地萬物的訴求造物主，也就是闡明「創造」的行動；再則，事物存在並非一次性的，而是還要有「延續」，這繼續存在同樣訴求原因；這也就是說，神不但創造萬物，而且亦掌管萬物。

在創造人方面，同樣在賦予人的存在之外，還要衛護人的繼續存在。緊接著，由於人的苦難所證成的罪惡，使人類墮落迷失，上天還是要施予援手。神的「救贖」也就成為神的動態考察第二回合的大事。

人性論中，人的受造、人的存在、人的墮落、人的救贖，都展現在「天人之際」的人神關係中。

四、存有學對「存有」的課題，由於天、地、人三才的劃分，由於存有的本尊和分身的區分，其最大的分類就是：自己存有（*Ens a se*）與自它存有（*Ens ab alio*）。前者乃存有本尊，即存有學的課題；後者乃存有分身，即宇宙論和人性論的內容。存有本尊的神，因其充實滿盈，充滿真、善、美、聖，原就是世界和人類的根源和典範。

「存有」本身的內部結構，是依亞里士多德的形質說（*Hylo-morphism*）為基準，形式界定質料，而完成內部的結構。這顯然就是以「實體」取代「存有」的作法，其理論基礎乃從物理學對存在物的分析：自立體與依附體的關係的類比。形式界定質料，乃實體內在內容的結構。不過，站在此實體的外面看，其從無到有的生，或是從有復歸於無的滅，其思想基礎乃是從「潛能」走向「實現」。事物本身原是無，一旦原因介入，促其從無變有；原來的無就不是絕對的無，而是擁有可能變有的無，這也就是潛能；它一旦存在，就成為實現。

於是，存有的結構，從裏從外一起觀察時，就形成兩條系列：一條是形式和質料的相繼重疊，最高有純形式（*Forma pura*），最低有純質料（*Materia pura*）；其間充滿著「形式——質料」的綜合體：實體。另一條是實現和潛能的相繼重疊，最高有純實現（*Actus purus*），最低有純潛能（*Potentia pura*）；其間充滿著「實現——潛能」的綜合體：實體。

顯然的，純質料與純潛能並不存在；反過來，純形式和純實現則是存在的高峰，是存有本尊。

五、存有結構的兩條系列，與宇宙藍圖可有類比關係，而且都可以在「四因說」的闡述中，得到完整的解釋。亞里士多德自己，用桌子作比方，說明偶有事物的存在歷程（從無到有的歷程）：任何一張桌子，都需要內在、外在兩種原因。內在的原因也就是：質料（*Materia*）和形式（*Forma*）；也就是木材和桌子的樣子；稱為質料因（*Causa materialis*）和形式因（*Causa formalis*）。外在的原因也就是木匠，木匠依照桌子的樣子切割組合木材，而造成一張桌子。亞氏稱木匠為形成因（*Causa efficiens*）。

有了木匠，有了木材，又有了桌子的圖樣，不就可以製作桌子了？科學的解釋到此已經完備：桌子「如何」存在的課題，足夠由三個原因：形成

因、形式因、質料因，來解答。

不過，哲學思想不滿意「如何」的問題和答案，它還要訴求「為何」的課題，要求根本的解答。

「桌子為何存在」的詢問，迫出了終極原因的追尋；這也就是目的因 (Causa finalis)。吾人思想進入目的因，即刻就會領悟出，這正是桌子的用，這用才是促成為何用這種木材，為何用這種樣子，為何請這位木匠，整個問題的最終答案。目的因乃四因當中最高的原因。

從桌子的比方，亞里士多德以類比的方法，把因果論推展到整體宇宙，並且以「內在目的性」(Entelecheia) 來形容其間深義。

形式界定質料的系列也好，實現完成潛能也好，都是萬事萬物趨向完美自身的目的邁進。整個宇宙都是目的取向的。

六、存有本尊的結構和活動概如上述，存有分身的世界，也就是宇宙論的課題，固然亦是結構和活動的問題，但還得加上起源的課題。世界是怎麼來的？是創造？是流出？是生成？是進化？是既創造又進化（創化）？

多瑪斯把舊約聖經中的「創造」概念，引進亞里士多德的哲學思想中，以解釋宇宙起源問題。宇宙的從無到有，在亞氏物理哲學中，是要訴求原因的。對宇宙四因的訴求，和對桌子四因的訴求，有類比的關係。桌子的從無到有，需要四因。同樣，宇宙的從無到有，亦需要四因。其中，尤其是形成因和目的因，都同時指向「第一原動不動者」(Primus motor immobilis) 的存在。

在進一層論及宇宙的質料因時，多瑪斯哲學承傳自教父哲學，而以「從無創造」(Creatio ex nihilo)，來解釋原始物質的來源。這樣，也就定調「創造」概念的定義：「創造乃事物從無的製造」(Creatio est productio rei ex nihilo sui et subjecti)；定義中的「無」有兩個層次，一是該事物本身的從無到有，一是構成該事物的材料；在兩者皆無的狀況下，造物主發揮了「從無創造」的大能。

由於造物主既為形成因，又是目的因，宇宙論的第二大問題：宇宙的變化究竟是目的的？抑是機械的？

在「內在目的性」的因果問題討論中，機械的、盲目的說法，不足以解釋宇宙現象多而雜、多而擠，但擠而不亂的情況。「從混沌到秩序」(From chaos to cosmos) 原是宇宙起源論的描繪。次序的目的性，是要高於其機械性的。

七、再來是人性論的探討：人的起源問題、人的結構問題、人的意義問

題、人的存在和存有的關係問題等等。

人性論的形上基礎乃定位在「天人之際」，即神與人，以及人與神的關係上。人的起源也就緊隨著宇宙的起源一般，乃是「從無創造」而來。《舊約》〈創世記〉記載了人的三重祝福：首先，靈魂乃天主肖像（Imago Dei），這就定調了人性的尊嚴和價值。繼則，亞當獲賜伴侶夏娃，從此人生不孤獨，這是人的群體性和社會性，人與人之間的共存共榮、互愛互助。最後，人受命照顧萬事萬物，成為世界的主人。這三重祝福界定了人與自己、人與人、人與物三者間的關係。人性向內面對自己，向外面對他人、面對世界，既展現靜態的人性，又引發動態的行為。

從人性的三重祝福，吾人在人性的個別性上，獲悉人的基本結構乃靈魂與肉體。這靈肉二元的人性論，乃基督宗教基本的堅持之一。而在此靈肉二元的學說中，靈魂不死不滅，而肉體有朽有壞。重靈輕肉的人生觀亦由之奠定。宗教哲學中的各種修持，亦都在抑制肉慾，而提升靈性生命。

再來是人的群體性、社會性的結構，就是男女兩性。男女兩性的本質關係乃伴侶，似柏拉圖式的一半一半，而不若創世記神話式的：夏娃乃亞當的一根肋骨。

人性完整的結構，因而乃內外的靈肉，以及平行的男女。靈肉的和諧合一，安頓著人的個別性和獨立性；男女兩性的結合，有「生」的功能，會傳宗接代。這兩性問題的發展，也就是成家的人生途徑。男女兩性的「兩情相悅」，以及生兒育女的「傳宗接代」，就成為典型的「家」文化。從家到族，再到國，再到世界人類，完成整體人性所訴求的安和樂利的社會。

由於人的內在結構乃靈與肉，靈肉的和諧完成人的個別性和獨立性，這和諧也使個人安頓自己的生命，而有安身立命的成果。人的外在結構乃男女兩性開始，其互愛互助的結合，開創著群體性和社會性的安和樂利。從人的結構是可以窺探出人生的意義。

人性的自我提升，在思言行為上可以一探究竟：思想與所想的内容相符，便是「真」的思想；所言與所思的内容相符，便是「誠」心；說到做到，即是言行一致，便是「信」用。誠信的人可以走遍天下，無誠無信的人，則寸步難行。

人性最值得自豪的地方有二：一為上有銳敏的頭腦，一為下有豐饒的心靈。頭腦求真、心靈求善；真和善裝飾著人的靈性生命，進而更提升自己，

邁向藝術的美，和宗教的神聖。

人類文明中的科學求真、道德求善、藝術求美、宗教求聖；而真、善、美、聖恰好就是存有的超越屬性。人間世與本體界，原是互通有無的。

八、形上學討論了天、地、人三才，多瑪斯此外另闢了「辯神學」(Theodicaea)，專門探討「天主」的問題。

「天主」的問題，首先就是存在的課題，接著是本質的課題，再來是行動的課題，最後是天人之際的課題。

多瑪斯有名的「五路證明」(Quinque viae)，乃濃縮了當時文化大融通的內涵：前三路是從亞里士多德以來的因果論論證，第四路由柏拉圖的完美等級所證成，第五路則是綜合了民間的通俗信仰，所心儀的造物主。五路證明設法從各個面向闡明天主的存在。

也就在各該論證中，所獲致的結論，多少亦指陳了天主的本質。像第一路證明，所結論出來的「第一原動不動者」(Primus motor immobilis)，就展示出天主為宇宙的終極動力因；像第二路證明，所結論出來的「第一非果之因」(Prima causa incausata)，就指陳出天主為宇宙的形成因；像第三路證明，所推論出來的「必然存有」(Ens necessarium)，就指陳出天主乃所有偶有事物的必然原因。其他如第四路證明，所獲得的「最完美存有」(Ens perfectissimum)，或是第五路證明，所結論出來的「萬物掌管者」(Gubernator omnium)，都能從「存在」窺探出某些本質。天主既然是最完美存有，則其屬於全能、全知、全善，亦無疑義。

同樣，各路證明也可以從靜態的考察，轉變成動態的窺探，那即是天主在「創造」天地萬物，在「掌管」天地萬物。進一層還要賞善罰惡。

「天人之際」的課題中，哲學思想能使上力的，也就在因果論的考察上，天主乃造物主，而人為受造物。不過，在神學的觀點上，由於《新約聖經》的啟示，天人關係倒是因為耶穌基督的中介角色，而躍升為父子關係。

九、從形上學落實下來，就是倫理學。倫理學討論人的思言行為，以人天生的良知，會分辨是非善惡，意志更能督促人去行善避惡。這種思維源自亞里士多德，加上基督宗教教義和教規；基本上包含了三個層次：首先是目的論，堅持人生有目的，而不是盲目的，不是命定的，亦不是機械的。從這目的論就發展出幸福論，意即人生的目的就是幸福；人人生來求福，求福乃人的天性。再來就是德行論。人人生來求福，但是幸福的獲得是有條件的，

那就是：要幸福就必須修德。福德一致的說法，古今中外皆然。

幸福的生活是人人嚮往的，人們亦都同意，要修德才會幸福。人生的目的也就鎖定在求福修德的情事上。

修德，做功德，於是成了人生的核心大事。德行有多少，德目有那些，也就成了倫理學的具體課題。對天的信、望、愛三超德，對己的智、仁、勇三達德，對人的溫良謙恭，對事的真、誠、信等等。當然，多瑪斯的基督宗教情操，皆能認同「愛」乃濃縮所有戒律的本質：全心全靈全意全力，上愛天主，下愛眾人。

不過，人因為有自由，可以行善避惡，但也可以為非作惡。如何引導惡人改過遷善，也就成為倫理學的課題之一。罪惡感、認錯、懺悔亦都成為另類的德目。

由於人有兩個面向：個別性與群體性；倫理道德的課題因而在完成個別性時，主張獨善其身的君子，主張個人安身立命；在完成群體性時，主張兼善天下的聖人，主張社會安和樂利。在群體性的課題上，也注重管理眾人之事的政治，多瑪斯在這方面，主張為政者其目的在給予國民今生和此世的福祉，政治的責任也就在於發展並衛護百姓的幸福條件；其中私有財產制度應受到保護。

由於人乃靈肉所構成，政治管理肉體之事，而宗教則提供靈性生命的所需，政教的關係既分且合，相輔相成。

第五節 影 響

多瑪斯乃中世紀士林哲學最偉大的哲學家、神學家，其神哲學的既分且合，對神學院和哲學系課程的分野，以及對知識來源的理知和啟示，都有明確的交待。其哲學思想進路的從「知識論」入門，經哲學內容的體的「形上學」，落實到哲學思想的用的「倫理學」，一直是西洋哲學教學的順序楷模。其自然理性的運用在哲學上，以及超自然信仰的接納在神學上，也成為吾人一方面可自豪為「萬物之靈」，但另一方面也使吾人意識到自身的極限，不但在認知的途徑上，無法滿全銳敏的頭腦，而更在德行的修持上，更難滿全豐饒的心靈。宗教情操上，人性的自覺，終究要回歸其存有根源處，與存有本身的合一圓融，來保證自身存在基礎的穩固不墜，這也正是「天人合一」、

「神人合一」的境域。

多瑪斯的哲學方法和內容，在新士林哲學的重新出發中，都成為典範。在定位宇宙和安排人生的大小事情上，都以其兩部大全（《駁異大全》與《神學大全》）馬首是瞻。再與當代的一些新思潮交往、交談、共融，重新設法保持和發展「永恆哲學」（*Philosophia perennis*）的傳統美譽。

多瑪斯哲學與神學的分與合，主要的也就是開闢一條經哲學走向神學，經理性走向啟示的康莊大道。其兩部大全都在這方面，有全方位的探討，也有相當耀眼的成果；哲學理性走到頂端，再走下去就是神學啟示的領域。不過，無論是哲學，或者是神學，亦都是吾人研究的對象，亦是吾人認知把握的對象。人性的動態性格，一方面欣賞自己理性所及的知識，另方面卻也對自身理性的極限，無法知曉的事物感到好奇，而設法透過各種可能性，去窺探其究竟，縱使明明知道，它畢竟是吾人無法了解的奧秘。

多瑪斯能從哲學思想開始，從已知走向未知，從理性走向神祕；一方面指出了哲學的功能，另方面又意識到哲學的極限，而用神學來加以補強，在思想的把握和運用上，可謂達到了極峰。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈多瑪斯〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1978年4月，第544-557頁。
2. 鄒昆如，〈多瑪斯〉，《西洋哲學十二講》，東大圖書公司，1987年9月，第119-136頁。
3. 鄒昆如，〈聖多瑪〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第309-327頁。
4. 鄒昆如，〈聖多瑪斯〉，《西洋哲學史話》，三民書局，1977年11月，第368-396頁。
5. 李秋零主編，〈托馬斯阿奎那〉，《世界聖哲全傳》，中國人事出版社，1998年4月，第433-469頁。
6. Sertillanges, A. D., *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2 Vol., Paris, 1910.
7. Grabmann, M., *Thomas von Aquin Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1912.
8. Manser G. Und Wyser P., *Das Wesen des Thomismus*, 1932.
9. Marcovics, R., *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomas-deutung*, Roma, 1956.
10. Metz, J. B., *Christliche Anthropozentrik, Über die Denkform des Thomas von Aquin*, 1962.
11. Mayer, H., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 1964.
12. Johannes Hirschberger, *Thomas von Aquin. Geschichte der Philosophie*, Band 1, Altertum und Mittelalter, Herder, 1965, S. 464-529.
13. Frederick Copleston, *St. Thomas Aquinas, Mediaeval Philosophy. A History of Philosophy*, Vol.II,

Westminster: The Newman Press, 1960, p. 302-434.

14. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York: Random House, 1956.

15. John Inglis, *On Aquinas*, 張世英、趙敦華主編，《阿奎那》，北京：中華書局，2002年7月。

第六章

聖波拿文都辣 (St. Bonaventura, 1221/2-1274)

“Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.”

(Heavens narrate the glory of God, and the firmament announce the works by His hands.) 「乾坤揭主榮，碧穹佈化工。」

聖波拿文都辣總以為物質世界乃上帝的「影子」(Umbra Dei)，而理念界乃上帝的「足印」(Vestigia Dei)，人的靈魂則是上帝的「肖像」(Imago Dei)。也因此，在其定位宇宙時，有關宇宙起源問題的「創造」(Creatio)，盡量不用「製造」(Productio)的字眼去定義，而是設法用「流出」(Emanatio)的概念去解釋。這種設法消除造物主上帝與受造物二者間的鴻溝的嘗試，就不容易見容於當時亞里士多德哲學的主流；也因此其哲學思想常遭誤會，甚至遭受批判或否定。

對應於當時同班同學多瑪斯在巴黎大學的名氣，波拿文都辣是比較收斂的，他雖不贊成主知主義理性至上的迷思，可就從不在課堂上或在著作中，出面反對主知主義，只是在宣講自己的主意主義觀點。主意主義的特色在於用心靈和直觀做哲學的工作。在波拿文都辣看來，最深沉的哲學思想，必然與神祕相通；人的理性是不足以進入神祕的。

心靈哲學可追溯到教父聖奧斯定，其後成為方濟會的主流思想；這都歸功於聖波拿文都辣。

第一節 生平

波拿文都辣 (Bonaventura) 原名費單查的若望 (Giovanni di Fidanza)，生於義大利教皇國的柏諾萊芝奧 (Bagnoregio) 小城，在威特波 (Viterbo) 市近郊。時為 1221 或 1222 年（一說 1217 年）。費單查的若望被稱為波拿文都辣，乃音譯；若用意譯，則為「後福」。緣因氏幼年曾犯重病，乃母向方濟會會祖聖



聖波拿文都辣 (Bonaventura, 1221/2-1274)

St Bonaventura Receiving the Banner of St Sepulchre from the Madonna Cathedral, Aversa (Caserta)

方濟 (St. Franciscus Assisi, 1182-1226) 懇求而獲痊癒，人稱「大難不死，必有後福」，此「後福」亦即「要來之福」，義大利文為 *O buona ventura!* 即拉丁文的 *Bonaventura*。父子同名，皆為 Giovanni di Fidanza，系出名門費單查。父業醫生，懸壺濟世；母氏瑪利亞，原姓黎德拉 (Maria Ritella)。

波氏自小受母氏庭訓，虔敬聖方濟，而對後者所創設的「小兄弟會」（方濟會原名小兄弟會，拉丁文為 *Ordo Fratrum Minorum*，簡稱 *O. F. M.*），心存嚮往，其後乃一心一意設法入會成為會士。

1225~1235 年（以 1217 年出生），八歲至十八歲，就讀柏諾萊芝奧小學和中學。

1226 年，九歲大病，乃母向聖方濟求助而獲痊癒。

1235~1243 年，十八至二十六歲，就讀巴黎大學文學院。

入會的確切時間至今仍未有定論，一般猜測是在 1243 年前後，即波氏二十歲之後。入會之後乃赴巴黎就學。

1243~1248 年，二十六至三十一歲，就讀於巴黎大學神學院，在亞歷山大哈勒士 (Alexander Hales, 1170-1245) 門下。哈氏乃方濟會前輩，開創了方濟會哲學的走向，承傳從聖奧斯定遺下的心靈哲學與意志自由學說，中間也融通著亞里士多德和阿拉伯哲學的部分內容；在哲學界當時最熱門的共相之爭中，採取柏拉圖的唯實論主張，但已避開了激進派的唯實 (*Exaggerate Realism*)，而是以緩性唯實論 (*Relative Realism*) 的面貌出現，亦即在知識論中，接受亞里士多德的「抽象」和「歸類」的方法。師輩群中，除亞歷山大哈勒士之外，尚有羅謝萊 (Jean de la Rochelle)、李高 (d'Eudes Rigaud)、美利多拿 (Guillaume de Militona) 等人。

1248~1250 年，三十一至三十三歲，波拿文都辣在巴黎大學，和道明會的多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1224/5-1274) 同班同學，1248 年 (二十七歲) 二人一起畢業，一起考得《聖經》學學位 (學士)。

1250~1252 年，三十三至三十五歲，考得注釋學學士學位。

1253 年 (三十六歲)，年底與多瑪斯二人再一起考得碩士 (*Licentiate*) 學位，後即一起在大學教書；不過，二者的學說，南轅北轍。多瑪斯的主知主義，一切以亞里士多德所開創的「理性」為思想的核心，以「合理性」為哲學思想的真假對錯標準；而波拿文都辣則以聖奧斯定所開展的自由意志為思想的核心，以「光照」 (*Illuminatio*) 學說來說明真知的來源，是主意主義的

代表人物。

1254年，三十七歲，通過基督學（De scientia Christi）碩士學位。

1254~1257年，三十七至四十歲，修會導師。

在宗教哲學方面，多氏和波氏都同樣面臨了「出世」和「入世」的對立和衝突的難題。當然，由於二人都選擇了「出家」與「出世」的生活方式，多氏進了道明會，波氏進了方濟會，二者所度的生活，都是絕色、絕財、絕意的三願生活；但是，這種個人的選擇，只能在證成個人私下的價值排列順序，卻不能成為普遍的、客觀的價值判準。

1257年，四十歲，2月2日，被選為方濟會總會長。

同年4月23日，為修會首席總監。

同年，10月23日，又與多瑪斯一起考得博士學位。氏雖前此被巴黎大學逐出校門，誤認其不適教職，誤會冰釋後，終又回母校任教。但卻因會務繁忙，無法二者兼顧；波氏最後還是選擇了修會，放棄在大學的教授職位。由於方濟會在草創時期，學者群集，對靈修走向以及會規修訂，都眾說紛紜，莫衷一是；波氏自覺責無旁貸，於是盡心盡力大刀闊斧地整頓會務；尤其作為協調主角，領導修會穩步向前邁進。

1261年，四十四歲，從巴黎回義大利。

1265年，四十八歲，11月24日，雖因會務繁忙，蒙教宗批准，辭去約克（York）主教職，但同年又受派為阿巴諾（Albano）主教。波氏一面處理繁忙會務，一面仍不忘著述，其間出版不少著作。有的在巴黎出版，有的在義大利羅馬，或亞西西（Assisi）出版。

1273年，五十六歲時，5月28日，受封為樞機，並在同年7月15日，受命籌備里昂（Lyon）大公會議，會議中主導羅馬天主教與東方正教的重新合一工作。大公會議召開前，大哲多瑪斯逝世於趕赴大會途中，（1274年3月7日）；而波拿文都辣則逝世於大會閉幕之後，茲因主導會議過分勞累，或是由於達成東西雙方教會的合一，而在極隆重的慶典中過度興奮所致，終至一病不起；時為1274年7月15日星期日清晨，乃希臘東方正教與羅馬天主教，歷史性的合一運動展開的第八天，享年五十又七；在當時教宗額我略十世（Gregorius X）親自主禮，並與聖部全體聖職人員陪伴下，公葬於里昂墓地；喪禮的隆重，空前絕後。

1482年受宣聖，成為聖人；1588年被奉為教會聖師，並譽為塞拉芬天使

(歌唱天使) 博士 (Doctor Seraphicus)。

第二節 著作

波拿文都辣的著作極豐，可分為五大類：

一、哲學神學作品

1. 《注釋龍巴地四意見》 (Commentarii in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi, I-IV)，1249-1255。
2. 《基督知識問題討論》 (Quaestiones disputatae de scientia Christi)，1254。
3. 《三位一體奧蹟問題討論》 (Quaestiones disputatae de mysterio SS. Trinitatis)，1254。
4. 《福音完備問題討論》 (Quaestiones disputatae de perfectione evangelica)，1254。
5. 《短談》 (Breviloquium)，1257。
6. 《向主心路》 (Itinerarium mentis in Deum)，Oct. 1259。
7. 《轉學術歸神學小冊》 (Opusculum de reductione artium ad Theologiam)
8. 《十誡總論》 (Collationes de decem praeceptis)，1267，3月6日至4月17日。
9. 《聖神七恩總論》 (Collationes de septem donis Spiritus Sancti)，1268，2月25日至4月7日。
10. 《六日創造總論》 (Collationes in Hexaemeron)，1273，4月9日至5月28日，共二十一論題，均係創世記第一章註。
11. 《神學證道選集》 (Sermones selecti de rebus theologicis)

二、注釋類 (Commentaria)

1. 《傳道記注釋》 (Commentarium in librum Ecclesiastes)
2. 《智慧書注釋》 (Commentarium in librum Sapientiae)
3. 《若望福音注釋》 (Commentarium in Evangelium Joannis)
4. 《若望福音總論》 (Collationes in Evangelium Joannis)，共九十一課題。
5. 《路加福音注釋》 (Commentarius in Evangelium Lucae)

三、神祕類著作 (Opusculi Mystici)

1. 《愛德三途》 (De triplici via, 也稱《愛的熱情》Incendium amoris)。
2. 《獨語》 (Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis), 收集許多教父的靈修見解。
3. 《生命之木》 (Lignum vitae), 1266, 5月16日, 四十八篇有關耶穌基督的生平默想。
4. 《耶穌孩童五慶節》 (De quinque festivitibus pueri Jesu)
5. 《準備行祭論》 (Tractatus de praeparatione ad Missam)
6. 《論修女完善生活》 (De perfectione vitae ad sorores)
7. 《論統御心靈》 (De regimine animae)
8. 《論塞拉芬六翼膀》 (De sex alis Seraphim)
9. 《主受難典禮》 (Officium de passione Domini)
10. 《神祕葡萄樹》 (Vitis mystica)

四、會內文告

1. 《貧窮辯護》 (Apologia pauperum), 1269, 秋季, 巴黎。
2. 《致三問題書》 (Epistola de tribus quaestionibus)
3. 《問題定論》 (Determinaciones quaestionum)
4. 《聖方濟大卷》 (Legenda major S. Francisci)
5. 《聖方濟小卷》 (Legenda minor S. Francisci)

五、證道集

1. 《小品》 (共七集) (Opusculi)
2. 《證道術導論與實習》 (Introductio cum operando de arte praedicandi)
3. 《論時間》 (Sermones de tempore)
4. 《論聖者》 (Sermones de sanctis)
5. 《論童貞瑪利亞》 (Sermones de B. Virgine Maria)
6. 《論其他》 (Sermones de diversis)

第三節 著作導讀

波拿文都辣的著作既高尚又細緻，文字（拉丁文）既深沉又秀麗，內容包括了哲學和神學，字裡行間，展現出其內心的宗教虔誠，散發著教導後進的心願熱情。波氏天生聰慧，二十七歲時就已寫成《上級訓誨》（*Superiorum praecepto*），全文七千頁，內容包含了整部士林哲學；其中所討論的課題，有天主、三位一體、創造、犯命、降凡、救贖、恩寵、聖事、末日審判等等。

波氏哲學著作，主要有四部：

代表作為《注釋龍巴地四意見》、《短談》、《向主心路》、《轉學術歸神學小冊》。四部著作所討論的，全是哲學問題，其次是分清哲學與神學二者的不同。

《注釋》一書分四部，第一、二、四部仔細分析龍巴地的見解，第三部則為總論，內容涵蓋了其他三部。《注釋》所展示的思想，雖不斷地引向聖奧斯定的哲學，但亦從不停止設法融通亞里士多德的哲學。原來，波氏的哲學路線，一直沉浸在其靈修生命中，這生命來源於乃師亞歷山大哈勒士，後者的聖奧斯定路線，奠定了方濟會哲學未來的哲學取向。「人性」在聖奧斯定哲學中，是無法割斷與天主的關係的；這「天人之際」的深入探討，一方面讓聖奧斯定在心靈哲學中，自覺到罪惡感；罪惡的沉淪造成了聖奧斯定刻骨銘心之痛，信仰之光卻在另一方面，使其體認出恩寵和寬恕，進而了解到救贖的恩賜。在這裡，聖奧斯定清楚地意識到「自然人」（*Homo naturalis*）與「超然人」（*Homo supernaturalis*）的區別，進而也了解到哲學和神學的區別。亞歷山大哈勒士承傳了這思想精華，波拿文都辣也繼承了這遺產。

《短談》雖然短，但亦短小精幹，繼續《注釋》尚未完成的工作；即是把一切都從天主開始，天主乃終極因，哲學到了天主處，就走到了盡頭，接著來的學問，就是神學。《短談》可以說是一部小型的「神學總論」。

《向主心路》則從物、從人開始，回歸到天主處；因為要從物、從人開始，因而討論了有限與無限、自然與超然。

《轉學術歸神學小冊》特別探討哲學與神學的關係。

在波氏的心目中，哲學是真知識、真學問，是在學神學之前必須修習的學問。在《轉學術歸神學小冊》中，把自然哲學區分成物理學、數學、形上

學三科；而在「六日創造總論」中，波氏把哲學分成物理學、邏輯、倫理學三門。

物理學的功能，顯然是要走「從物到神」的向上之道；這也是「向主心路」的主題；在波氏看來，吾人在哲學思想上所能發揮的，也就是從這條「向上之道」，從對物理的認識，超越到天主處。這也就是波氏的哲學進路。另一條是方向相反，但卻是同一軌道的「向下之道」，從天主到世界的通路；「短談」的主題就在此。波氏稱這條路為神學進路。因此，在同一軌道的通路上，波氏鋪陳了他的哲學和神學，吾人在哲學上，走向上之道，從物質世界走向天主；而走這條路的方式，可以是從知識論走向形上學，這是理論的進路；也可以是走實踐的倫理道德之路，藉修德行善而完成與天主合一，達到天人合一的境界。而在神學上，走向下之道，從天主走向人和世界；即透過對啟示的體驗，透過聖經和教會，以信、望、愛三超德，來接受上天所啟示的教義、教規、教儀。在波氏學說中，哲學和神學乃相輔相成的。「向上之道」靠自然人的理性，「向下之道」靠天主的啟示，以及超然人的信仰。波拿文都辣的哲學，把天、地、人三才的全部功能都用上。

第四節 思 想

一、兼通神學和哲學

寫哲學思想史的人，很容易誤認波拿文都辣為神學家，而不把他歸類到哲學家之列；其實這種想法和做法，都是受到正和反的辯證法所影響，認為神學家與哲學家二者不可兼得，而必須擇一而為。然而，西洋中世紀文化歷經一千多年，其間多為神學哲學不分家，而大思想家亦大多數既是神學家，亦同時是哲學家，少有通神學而昧哲學的思想家，亦少有通哲學而昧神學的人物。聖奧斯定和聖多瑪斯，都是兼通神學和哲學的大思想家，便是最好的例證。

在著作導讀中，吾人已經清楚波氏，如何在所著言論中，一方面展示出其對哲學和對神學的理解，另方面劃清二者的界限。如果不是兼通哲學和神學的人，就不可能有這種能耐。

當然，比起同班同學多瑪斯，波拿文都辣因為肩負方濟會總會長的重

任，後來又榮升樞機主教，負責里昂大公會議業務，一身兼數職，不像多瑪斯一生陽春教授，沒有兼任行政職務，除教書上課外，唯有著述寫作。二者因而無論在學術的質或量上，或是在大學的講堂上，都無法比擬；波氏不如多氏之處太多。不過，若站在靈性生命，以及智慧上看，則二者難分軒輊，各有千秋。在教會的總評中，二者皆為「天使博士」（多瑪斯直稱天使博士 Doctor Angelicus；波拿文都辣為塞拉芬天使博士 Doctor Seraphicus），二者皆為教會聖師。

二、思想背景

西洋十三世紀，乃西方文化第二度大融通的收成時代，相對於西方文化第一度大融通的初世紀，希伯來、希臘、羅馬三大文明的相互激盪，而形成的基督宗教為主流的中世紀，十三世紀所集結的，則是羅馬天主教、猶太教、伊斯蘭教，三大宗教在大學學術下的合作和融通。而大學學術在哲學思想的合一融通上，則是宗教哲學的內容，接受了亞里士多德哲學思想的方法和部分內容。

從十一世紀就開始的十字軍東征，打打停停歷經兩個世紀，其間有辦法的知識份子，都設法離開戰地逃難西方。這些敘利亞、猶太、阿拉伯的知識份子，把早年從希臘流落到東方的亞里士多德哲學思想，再次攜回西方，恰好遇上查理曼大帝的養士風氣，以及後來的大學創設。在新興的大學學術下，亞里士多德的思想忽而成為主流，大有取代從教父以來，一直主導學術界的新柏拉圖主義，甚至於蓋過了以新柏拉圖主義馬首是瞻的聖奧斯定的哲學思想。

現在，方濟會的思想動向，設法回歸聖奧斯定，而多少不把當時為顯學的亞里士多德，所遭遇的困難和阻礙可以想像。而波拿文都辣所遭逢的，卻是同班同學，除了念書教書之外，沒有任何行政事務干擾的大哲聖多瑪斯，後者可是亞里士多德迷，其哲學方法和內容，都是亞里士多德的翻版。多瑪斯追隨亞里士多德哲學，一來以理性為主，設法從知識論入門，以類比的方法走「向上之道」，直達形上本體；而在形上本體中與天主相遇。然後，再從形上的原理原則，以分受的方式走「向下之道」，落實到倫理學。

顯然的，波拿文都辣所繼承的從亞歷山大哈勒士傳下來的，聖奧斯定和新柏拉圖主義的知識論，雖不能說與亞里士多德的知識論大相徑庭，但總是

差別很大。這點在證明天主存在的論證上，就可看出波氏與多氏的思考模式有多大的差異。吾人從中也可以了解到，在這種情況之下，波拿文都辣、甚至其方濟會，在當時的處境。尤其是多瑪斯乃道明會法文境外的巴黎大學講座教授，而波拿文都辣則是方濟會法文境外的巴黎大學講座教授，二位地位相當，而在哲學入門的意見卻不協調。

三、價值批判

二者不協調的地方，也就是對亞里士多德哲學的價值批判；多瑪斯極力讚美亞里士多德，認為他並沒有接觸過《聖經》，沒有接觸過教會，在沒有啟示的希臘哲學文化下，只憑自然的理性，竟能找到天主；而波拿文都辣則是站在另一個立場，覺得亞里士多德的哲學思想，雖然可以找到天主，但可無法與天主結合。在波氏哲學思想中，唯有知識而無實踐的學說不是真知，真知乃是知行合一的。既然亞里士多德的哲學，只能教人認識天主，但卻無法引人與天主結合，那就不算是好哲學，不要引進到基督宗教的哲學中。

畢竟，與天主結合才是人生的終極目的。這是波拿文都辣堅定不移的信念。而在神學方面的考量，以及宗教信仰的觀點上看，唯有透過耶穌基督，才能與天主結合；因此，波氏的哲學進路，要回歸教父聖奧斯定的哲學思想。

四、哲學思想

奧斯定的哲學思想，可分為「向上之道」和「向下之道」兩個層次：向上之道是由人開始，向上攀爬至天主處；向下之道是由天主開始，向下給人們啟示。由人開始的進路，是由心靈對至善的追求（*Quaerere*），是一方面含有知性的成分，另方面則有濃厚的德性，是從有限的靈性自覺，對無限的天主的嚮往。這嚮往的熱情會發展成信、望、愛三超德，是人性本身的超升。由天主開始的進路，乃天主對人的「光照」（*Illuminatio*）；這光照賦予啟示及恩寵，同時更加強了人對天主的追求。

無論是「追求」的哲學，或者是「光照」的哲學，都在說明人性的極限，說明人性的不足需要外來的援助；人性需要神性的提拔，是波氏哲學的堅持之一。因此，天人合一的事工，還是以天主所主導的「向下之道」為主。當然，在這方面人的配合也是先決的條件；人必須要回歸內心，在自己心內與天主相遇。

如此，在吾人「向上之道」的知識進路中，經驗的知識並非最優先的；吾人最優先的知識，卻是先天的智慧；這先天的智慧，也就是以天主早在吾人進入自己內心之前，就已定居吾人心中，給吾人光照、給吾人啟示。因此，吾人「向上之道」的開始，吾人知識的開始，絕非理性的功能，更非感官經驗的提供，而是心靈對天主光照的接受，對天主啟示的信服。聖奧斯定的心靈哲學，乃是波拿文都辣「向上之道」的首選。

五、哲學與神學

心靈哲學超越了理性的「知」，而把整個的心智集中在「愛」。在波氏哲學中，知道天主的存在，或知道天主的某些特性，遠不如去愛天主；因為，天主不是吾人認知的對象，乃吾人崇拜和愛的對象。正如當代存在主義哲學的始祖祁克果 (S. Kierkegaard, 1813-1855) 所主張的，吾人不可以蹣跚兩條腿討論天主的存在，而是要屈膝下跪頌謝祂的恩惠。原來，祁克果也是承傳了奧斯定的思想，來開展自己的心靈哲學。

波拿文都辣所堅持的方濟會傳統，一步一趨地緊隨著聖奧斯定的思想，內容環繞著天主和人的心靈，以及深刻的天人關係。人性在天主面前，妄用了天主的無上恩惠：靈魂乃天主肖像，而犯罪墮落；然後又從墮落中，再蒙受更大的恩惠，換來了天主聖子的降凡；人間天主耶穌基督的救贖，成為人類歷史中，最偉大的天人之際的事蹟。

「自然人」的墮落，竟換得「超然人」的地位。起初，天人關係乃為造物主與受造物，如今，在基督的恩寵中，人與天主可以父子相認，人與降凡的人間天主耶穌基督可以稱兄道弟。人性的這種「向上之道」，乃是人性的神性化，是人與天主合一的明證。

由於「自然人」的墮落，從人走「向上之道」的哲學進路，也就成了疑問。事實上，哲學之所以為哲學，不但是「神學的前衛」(Præambula Fidei)，也是所有學問的前衛；一旦哲學失去了功能，則所有學問都成為不可能。在這點上，波拿文都辣的確掉進了困境。波氏固然為了確保神學和信仰的優位，但卻犧牲了哲學；難怪有人只承認波氏為神學家，而否認其為哲學家。當然，波氏大可以為自己申辯，因為在人類的救恩史中，「自然人」的墮落早已被救贖而成了「超然人」；而「超然人」乃綜合著「向上之道」與「向下之道」二途，有能力完成天人合一的理想。原來，在波氏心目中，「學術

都可以歸結到神學」，神學乃最高的學問。

六、天主的存在

天主的存在，在神學上乃絕對的預設，是無須證明也不必證明的信仰的對象。但在哲學上，則是要加以證明的。波拿文都辣既在十三世紀亞里士多德哲學復興時代，參與了學術的行列（就連純宗教取向的方濟會，其會士也與道明會的會士一般，在當時各大學擔負著重要的教職），對哲學課題中「天主存在」論證，總也得有所表態。

波氏哲學進路，既排除了理性的唯我獨尊，而獨鍾心靈的超越功能，故對當時盛行的亞里士多德式的「因果論證明」興趣不大，反而對純思考的安瑟倫（Anselmus Canterbury, 1033-1109）的存有論證（Argumentum Ontologicum）寄以厚望。存有論證的理論基礎，在於認定：不完美的觀念預設了完美的觀念，此其一；其二是：吾人悟性能從任何比較級中，躍升到最高級。

安瑟倫的存有論證，也就是依循吾人悟性的這種功能，發展出來的思想成果。「無法想得比它更大的，它就存在」（Id, quo majus cogitari non potest, existit）的語句，一來指出吾人悟性功能躍升到最高級的能力，二來預設有客體的存在，而吾人悟性功能達不到的境域。這個最高級的境域，自然是非天主莫屬。

這種純理論、純思考的論證，無須透過任何的經驗，但卻在先驗之前已經自證自明。也就因此，主張從經驗開始的「因果論證」，就無法認同「存有論證」，多瑪斯也就在其提出「五路證明」之前，就否定了安瑟倫的「存有論證」。

在波拿文都辣看來，這種先驗的存有論證，要比從經驗開始的因果論證，更能符合心靈哲學的運作；一來它不必要透過重重的概念理解，和複雜的邏輯推論，透過心靈的直觀，直接就可以窺探出天主的存在，甚至面對面地欣賞到天主的至善至美。後者這些都不是用理性透過因果原則，所能達到的境域。

波拿文都辣並不否認理性的因果進路，可以證明天主的存在；但是卻不認為這種論證，除了證明天主的存在之外，能有多少能耐去把握天主本身的本質。當然，若從多瑪斯的「五路證明」的內涵，是可以抽離出天主的若干特性：如第一原動不動者、第一因、必然存有、最完美存有、世界掌管者等

等。但這些特性，全都是哲學的成果，全都是吾人認知的對象；那作為吾人崇拜的對象又是什麼呢？天人關係最具體切身的犯罪墮落、受苦受難、降凡、救贖、恩寵，這些天主在人身上所做的一切，都表現在什麼地方？在波氏看來，真實的天主並不在吾人悟性之中，祂是在吾人心中。波拿文都辣的「心靈哲學」不走理性之路，而走直觀之路，是有其深層理由的。

原來，波氏所追隨的聖奧斯定，喜歡用「真理」來比擬天主的存在；真理是自明的不需要證明，但也不能否認；因為，如果誰敢說「沒有真理」，那麼，「沒有真理」便應該是真理；因此，否定真理的人也就等於肯定真理。在波拿文都辣的哲學中，天主的光照在人心中，就是展示真理，而真理本身則是天主自己；在波氏看來，否定天主的存在的行為本身，就自相矛盾，就好像否定真理一般；因為，否定天主也就等於否定自己心中的靈明。

因此，波拿文都辣所理解和選擇的，證明天主存在的論證，嚴格說來並非論證，尤其是並非理性思辯的論證；因為它既不用概念的思辯，也不用邏輯的推論；他的論證事實上是他的體驗。他回歸內心，在自己的靈魂內注視天主的肖像，面對著天主。本來所謂的證明，原是要用比較清楚的事物，去指證比較不清楚的事物。可是在波氏的宗教信仰生命之中，根本不可能有任何事物比天主在他心靈中更清楚。這樣，天主的存在的確不需要證明，其實也無法證明；只要每個人回歸內心，在自己的靈魂內去體驗和天主在一起就已足夠。

七、天主的本質

心靈哲學的直觀之路，因為不像理性之路的依賴經驗，而是有天生及內存的特性，故能在心靈深處就體會出，追求幸福的天性；而幸福的基礎，則是在擁有至善和至美。心靈的直觀還可以領悟出：至善至美的天主，便是幸福的最終保證。希伯來的經典《舊約聖經》，再加上基督宗教的經典《新約聖經》，都是天主在給人類的啟示；這啟示的內容顯然超越了理性哲學所能達到的境域，但是，超越理性哲學，並不意謂超越所有哲學，至少沒有超越心靈哲學；心靈哲學是可以窺探及接受啟示。在聖經的啟示中，唯一天主、三位一體、降凡、救贖、教會、復活、審判等教義，都清晰展現。這些展現才真正把握住天人之際的種種，比起理性之路所認知的「因果論」關係，所導引出來的造物主與受造物的關係，要深入得多，也真實得多。

用「際性」和「關係」來說明天主的本質，不但更能使人對天主產生知性上的把握，同時也超越了抽象的本質定義，使人對天主產生感情上的連繫。西洋的這種「天人之際」所展現的深度，以彰顯天主的本質，極似中國哲學孟子對「人」的定義，不以本質表出，而以「人際關係」來說明人獸之辨：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」；德性進路的哲學，以德目來代替定義；知性進路的哲學，以知識的成果、第一原動不動者、必然存在、至善、萬物掌管者等等，來描繪天主的本質；而信仰進路的哲學，則以恩寵、慈悲來定義天主。

波拿文都辣所展示的「際性」，首先是受造物與天主的關係。波氏在這個課題上，避開了「創造」（Creatio）的概念，因為當時對創造的定義，界定為「製造」（Productio），而製造的行動中，製造者與製造物之間，多為異質的，即二者本質不相同的。在這種意義之下談受造物與造物主的關係，即預設了天主與世界乃兩回事，進一層，天主與人亦是本質不相同的兩回事。波氏認為，如此一來，天主與世界決裂，人與天主決裂；不但破壞了宇宙整體的圓融，同時也斬斷了天人的正常關係。

波拿文都辣用新柏拉圖主義的「流出」（Emanatio）概念取代長久以來的「創造」概念；認定受造物的本質與天主的本質相同，傳統所謂的「創造」，事實上即天主由於自身的美善充實滿盈，不斷向外「溢出」、「流出」。這種溢出、流出，就像光源四射，最接近光源的，就越明亮，離光源較遠的，就較暗淡；離光源遠到光照不到的地方，那就是黑暗。波氏用這種「光照」的比方，來描繪「流出」的成果：光源即天主，天主本質的充實滿盈就似光要四射，天使們最接近天主，所以除天主外最為明亮；其次是人的靈魂，也非常接近天主，所以除天主和天使外，亦最為明亮，是為萬物之靈；人類之下就是無靈的萬物；萬物由於離光源較遠，因而也較為暗淡。至於完全得不到光的照射處，便是黑暗，也就是虛無。

波氏的這種宇宙整體觀，以天主為核心，宇宙的一切，天使也好，人類也好，萬物也好，都形成一圈一圈地圍繞著天主，依著存在的等級，接受祂的光照。這「光照」乃波氏用來對天人之際，全方位的理解：最先的光照，便是天主的本質「流出」，是為天地萬物從無到有的開始存在；這最先的光照，事實上亦已經奠定了存在的等級：分受最多天主本質的乃為天使，而依次為人類、萬物。在這裡，「光照」與「流出」在波氏的用法中，乃同義異

字的。

事實上，從「流出說」和「光照」概念，一起來理解天主的本質時，其思想進程亦已涵蓋了知性進路的「類比」概念。波氏能從物質世界的「影子」，也能從理性世界的「足印」，以及自己靈魂的「肖像」，窺探出天主的本質，算是「類比」方法的運用。這類比方法加上理性的向上攀升的功能，也就可以從受造物的部分完美，推想出天主的至善至美。

八、完成向上之道

波拿文都辣的這種「流出」說，由於涉及到天主與物質世界同質的課題，確有「泛神論」(Panthéism)之嫌，可是，波氏在這種「流出」和「光照」的學說中，雖放棄了傳統長久以來的「創造」概念，沒有與主知主義的理論，同步發展出在天主造物主與受造物之間，挖掘出一道難以跨越的鴻溝，可也並沒有把受造物看成為天主。波氏的「同質性」是有等級的：天主的神性乃十全十美的，而受造物則只是「分受」了天主部分的美善。這事不但在「光照」的學說中很清楚，而在波氏完成向上之道的思路中更為清晰。

在代表作《注釋龍巴地四意見》中，波氏依照萬物「分受」天主的等級，說明了萬物在天主內的地位，從中也指出吾人在「向上之道」的先後順序。波氏以天主的「影子」(Umbra)、「足印」(Vestigia)、「肖像」(Imago)來比擬物質世界、理性、心靈。在波氏直觀的心目中，觀察物質世界（連吾人肉體在內），就像是窺見了天主的「影子」(Umbra Dei)；審視吾人的理性，就進一層像瞧見天主的「足印」(Vestigia Dei)；吾人回歸內心接觸到自己的靈魂，就像看見了天主的「肖像」(Imago Dei)。波拿文都辣的靈性生命，無論遇上了什麼，都能領悟到天主的臨在；波氏的生命，是活在天主之中，天主也活在他的生命之中，他與天主是合一的。

觀察物質世界，反省自身存在，波氏終於完成了從人走向天主的「向上之道」；他不像亞里士多德和多瑪斯，在觀察物質世界時，用理性透過對因果律的運用，把世界當作果，而以「有果必有因」的原則，推論出天主的存在。波氏在觀察物質世界時，根本就把物質世界看成為天主的影子；波氏看見世界，就是看見天主的影子。從對「影子」的觀察，經對「足印」的窺探，再到對「肖像」的認定，而最終抵達天主處；這原是「類比」的進路，是「向上之道」的進程。

再進一層，在亞里士多德和多瑪斯的哲學思想中，在證明天主存在的論證中，都沒有的論證，亦即波拿文都辣所提出的，事實上比從物質世界的「宇宙論證」，更為重要的，就是「人性論證」；後者叫人反省自己，在自己的悟性之中，尋找天主曾經到過的蹤跡；甚至更叫人回歸內心，在自己的心靈深處與天主相遇。這也就是波拿文都辣所說的天主的「足印」和天主的「肖像」。波氏在反省自己的悟性時，體悟出天主的足印；波氏在回歸內心，在靈魂深處發現了天主的肖像。

世界和人類，都分受了天主的本質，天、地、人三才的本質乃一致的，但是，天、地、人三才，可不是一體的（否則就成了泛神論了）。這「一致卻非一體」的理論，在波氏哲學思想中有非常詳盡的討論；其重點在於詮釋「分受」（Participatio）概念的多義，以及分受的層次和等級。

就如前面在「光照」的學說中，所比擬的光源的照射：天主是光源，其光明四射，越靠近光源的就越光亮，分受了更多的光明，依序為天使、人類、世界。而在「人類」方面，依序則為靈魂、理性、肉體。靈魂乃天主「肖像」，理性乃天主「足印」，肉體乃天主「影子」。在整體宇宙看來，整個物質世界都只是天主的「影子」，而人類卻既是天主的「足印」，又是天主的「肖像」。吾人前面說過，波氏的這種學說並不是泛神論（Pan-theism），而應稱之為「萬物在神論」，或是「神在萬物論」（Pan-entheism）。一切都在天主之中，天主也在一切之中。

至此，向上之道從人開始，經「影子」，再經「足印」，三經「肖像」，而抵達天主，是一條「類比」的進路；向下之道從天主開始，經「肖像」，再經「足印」，三經「影子」，抵達吾人的知性，是一條「分受」的進路。在這裡，類比的進路和分受的進路，雖方向相反，但卻是同一條進路；正如古希臘哲學家帕米尼德斯（Parmenides）所說的：向上之道與向下之道，原是同一條路。

九、人性論

從前面的影子、足印、肖像的學說發展下來看，波拿文都辣的人性論，似乎就不完全是依循柏拉圖的二元論模式，認定人的結構乃靈魂與肉體，也不完全是依循當時教會一般的說法：靈肉二元。而是回溯至聖奧斯定，以及原始聖經的教誨：身（Corpus，肉體）、心（Anima，靈魂）、靈（Spiritus，精

神)三元。

當然，這三元的學說，在波氏哲學中，並沒有詳細地發揮，而是隱含在其重靈輕肉的二元學說中。不過，在他論靈魂的功能時，特別分清理知和意志二者看來，靈魂二分的情況還是有跡可尋的。

有關靈魂的課題，在波氏哲學中，其來龍去脈還是依照傳統，順著次序來探討。首先，靈魂的來源來自天主，靈魂的歸宿也回歸天主。這種來自天主，去向天主的天主中心思想，一直是波氏哲學的核心，以及絕不動搖的思想傾向。「靈魂乃天主肖像」的說法，無論其對「六日創造」，或是天主與世界的關係，或是天人之際，都在說明天主乃靈魂的根源；無論這「根源」是經過創造，或者是透過流出，靈魂源自天主的命題不變。當然，創世記第一章所描繪的，乃天主聖三彼此間商談「創造」人的計畫。在計畫中，三位一體的天主說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人！」這計畫在創世記第二章中付諸實現：「天主用泥土做成人形，然後在他鼻子上吹口氣，人形就成了活人。」。

這麼一來，靈魂乃天主肖像一說，是天主在造人的計畫中出現的；可是，靈魂乃天主的那口氣，則是天主真實地造人時的內涵。那口「氣」也就是「靈」或「精神」(Spirit)，在三位一體的教義中，乃第三位「聖神」(Holy Spirit)。

天主向人形「吹口氣」，就要用「流出」比「創造」恰當，何況天主的那口氣亦即天主的靈，當然為同質的。

因為神人同質，首先就必須排除「泛神論」的疑慮。波拿文都辣的光照說和流出說，其實已經說明這「同質」是有等級的，天主的本質十全十美，充實滿盈，其本質的特性就是要滿溢流出，而所流出的當然也就不是和天主一樣十全十美，而只是分受了部分的完美。至於分受的多少，則要看分受者的容量和離天主的遠近：離天主近的，像全屬精神體的天使，就分受著最多的神性；像緊隨著的人類，有靈魂亦有肉體，分受得比天使少，但卻比那些沒有靈魂的無靈之物，分受得比較多。這和離光源的遠近成正比。在這方面，人是頂天立地的，人是萬物之靈。

人間世的一切，天地萬物都機械式地向著真、善、美發展，唯有人類，因為有理知也有意志；有理知能分辨真假對錯；有意志能擇善避惡；而人的理知和意志，能共同選擇向上之道、向著天主，作為人生終極目標。靈魂不

死的學說，也使人最終仍然需要回歸天主，作為靈魂安息之所。

靈魂之所以不死不滅，完全是因為它分受了比萬物更多的天主性，何況它根本就是天主那口氣；靈魂乃天主臨在於人的肖像，一個人只要回歸內心，就可以與天主相遇；原來，天主就居住在人心中。

因為天主就居住在人心中，天人合一的願景事實上無時或息地，在人身上呈現；人的頂天立地的性格，事實上是把天主帶到世界上來，人是天地之間的中保。這樣，人生在世的任務也就非常明顯，他是帶著天主遊走於人間世，他是在向物質世界布施天主的真、善、美。

因此，人性的完成有兩個面向：一個是人的個別性的完成，即是在自己心內與天主交往合一；另一個則是群體性的完成，即是把天主的真、善、美布施到人間世，分受給天地萬物。天人合一、萬物一體的學說，果真與神祕主義的境界相符，都是在天主的存在和完美本質中落實和完成。

人性論總也離不開靈魂論，波拿文都辣的靈魂論，除了靈魂乃天主的肖像和天主的那口氣之外，還涉及到靈魂的結構，以及靈魂與肉體的關係問題。關於靈魂的結構問題，因為早已認定靈魂乃精神體，因而沒有部分，也就沒有結構的問題可以討論。不過，站在靈魂的外面來審視它的功能，可就有許多話可以說。首先，靈魂的機能可分四種：植物性的，感覺性的，思想性的，意志性的。植物性的功能，也就是指導著肉體生長的新陳代謝作用；感覺性的功能，也就是指動物性的喜怒哀樂表現；思想性的功能，就是人類的理性活動、邏輯思考等成果；意志性的功能，乃人類的行為表現在倫理道德上的活動。可是，在波氏哲學中，還有最高一層的「直觀」，是「靈光一閃」，或如後來德國神祕主義的「心靈火星」（*Scintilla animae*）。在這最高層的心靈體驗中，靈魂接受天主的特別啟示，使人有所「頓悟」。這最高層的特別啟示，是可遇不可求的。

在波拿文都辣的哲學思想體系內，「流出說」雖然為核心的思想，因為波氏要完成其對物質世界的「影子」，知性世界的「足印」，靈魂的「肖像」的哲學，而以天主本質的「分受」，來貫穿天地萬物；但是，在「流出說」的同時，他並沒有排斥「創造」。不過，在創造旁邊加上了其承傳聖奧斯定的「光照」學說，來拉近造物主與受造物之間的關係。當然，創造只是指物質世界而言；因為物質世界對波氏來說，是離光源的天主較遠的存在，是光照不太明亮的地區，較適宜用「從無創造（*Creatio a nihilo*）」來表出。

再來是靈肉關係的課題：由於靈肉的合一，使人性比較低層的部分，都由靈肉合一的整體來負責；肉體的所有物質性的事，像生長、感覺、運動、疾病等等，都同時由靈魂和肉體一起承擔。

十、靈修生活

波拿文都辣不像同班同學聖多瑪斯，後者以銳敏頭腦稱著；多瑪斯運用自己的聰明天賦，在發揮天才衛護真理時，得理不饒人；且在生命後期，攻擊老同學、老同事波拿文都辣的學說，可以說不遺餘力（以至於開罪了波氏所屬的方濟會，造成當時教會中二大修會：道明會與方濟會相互間的諸多誤會以及失和，致使多瑪斯的老師大雅博〔Albertus Magnus, 1200-1280〕，在弟子逝世時已七十四高齡，仍然風塵僕僕，從德國北部科隆，乘馬車南下義大利，為弟子處理善後，促成二大修會盡棄前嫌，和好如初）。波拿文都辣宅心仁厚，靈性生命豐饒，受人攻擊也從不還手；甚至受到教會誤解，亦從不辯白；可以說，皆以平常心看待一切；乃因其常與內心的天主同在，天主也與波氏常相左右。波氏的靈性生命，乃是以心靈的眼光去體驗一切。在以心靈為主導的生命中，理性頓成次要的地位；也因此，對理性管轄的真假對錯的分辨和爭執，波氏都不感興趣，更不會將之放在心上。心靈生命的培育，乃波氏念茲在茲的大事；尤其是當他被修會擢拔為總會長，肩負整頓修會的重任時，便一心一意要在靈性生命中提升會士們的修道生活：在絕色、絕財、絕意的三願實踐中，邁向成德之路。

心靈哲學的靈修生活，自然以心靈的修養為主，而心靈在波拿文都辣的學說之中，乃天主的宮殿、天主的居所，因而神聖無比；吾人在回歸內心，與天主相遇；在天主的光明中，容不下任何邪惡的念頭，一切都是善念善願。心靈一直沉浸在善念時，口中也就會出善言，行為因而亦會是善行。一個常與天主同在的人，由於天主的至善，其思言行為皆分受到善。善人的意義，在波氏看來，是有天主作為原因和基礎，同時也在自身的思言行為上落實下來。

波拿文都辣一生，都奉獻自己給了方濟會，盡心盡力在培育修道士，使彼等日進於德，度一個出家兼出世的修道生活。

第五節 影 響

一、在以主知主義為主流的十三世紀，波拿文都辣算是一個奇葩，因為他並不隨波逐流，而是堅持乃師亞歷山大哈勒斯的方濟會傳統，以承傳聖奧斯定的「心靈哲學」為職志，以靈性生命的意志為哲學思想的主導。這種不隨當時顯學亞里士多德主義的思想，在當時並不受廣大學者的歡迎，更得不到當政者的認同，甚至遭遇到懷疑，甚至遭逢反對和禁止。但是，波氏的心如止水，不為外界的言行有任何動搖；這種精神頗為後世所稱頌。這乃波氏在個人修持上的成果。

堅持一種不與潮流推移的立場，並非易事；首先要對自己的信念毫無懷疑，其次自己的信心有穩妥的依靠。可幸，波拿文都辣在這兩方面，都具備充實。其在修會的修持訓練中，堅定不移的意志，在絕色、絕財、絕意的三願中，乃沒有任何妥協的餘地的。再來，波氏的靈修生命，心中常存天主；任何基督信徒都知道並實踐，只要與天主同在，凡事皆無可畏懼。也就在這種心境下，波氏深信其所承傳的心靈哲學，乃純正的哲學，受到天主福祐的哲學。

二、波拿文都辣身兼學者與修會行政主管二職，一心一意設法整頓方濟會（方濟會拉丁文原名為「小兄弟會」Ordo Fratrum Minorum，取聖經中耶穌稱那些社會中沒有地位，無足輕重的小人物），使其會士安貧樂道，不與俗世名利權位推移。而在會規的修訂上，盡心盡力守住並且發揚會祖聖方濟的精神。最難能可貴的，波氏乃以總會長之尊，身先會士，帶頭遵守所定各項規矩，使屬下皆心服口服，誠心誠意仿效。這乃波氏在群體生活之中，對修會的貢獻。

對修會的貢獻，間接亦有益於整個教會。原來，十三世紀天主教由於長久以來的政教合一，教士身兼牧靈和俗務二職，牧靈需要高度的宗教情操，而俗務則專務功名利祿；由於人性的軟弱，教士難免多少犧牲靈性生命，去換取更多俗世的名利權位。宗教精神的低落和沉淪，實在可歸咎於制度上的政教合一。聖方濟（Franciscus Assisi, 1182-1226）創立方濟會，聖道明（Dominicus, 1170-1221）創立道明會，兩會的會士都發三願：絕色、絕財、絕意；意涵了出家兼出世，會士們只做教士不兼政治事務，徹底劃清修會與政治的關係。

這也是政教分離的典範；波拿文都辣在這點上，做得盡善盡美。

其實，政教分離不但對教會有好處，對社會、對政治也有數不盡的好處。原來，耶穌基督在《聖經》中就提及過：「凱撒的歸凱撒，天主的歸天主。」。

三、由於波拿文都辣不是主知主義者，故並不刻意在分辨真假對錯一事上費上心思，而是以心靈的眼光去審視一切；也就因此，他對任何事物都設法存異求同，而絕不會刻意求異。首先表現在對同班同學多瑪斯的責難，從不辯解；在當時基督宗教早已分裂為二的羅馬天主教與東方正教，教宗釋出善意，願在法國里昂召開和議，正好委任波氏主導此大公會議。

大公會議達成任務，東方正教與羅馬天主教達成多項協議，二教多年來的隔閡恢復交往。這乃波氏在群體生活中對教會的貢獻。

東方正教從羅馬天主教分裂出去的背景，雖然相當複雜，但主要的原因還是有濃厚的權位之爭。原來，在耶穌基督離世升天之後，使徒們企圖把福音傳播到當時羅馬帝國政治、經濟、文化的中心羅馬，由於使徒之長伯多祿亦坐鎮羅馬，羅馬遂成為教會的領導中心，而羅馬的主教亦名正言順地成為普世教會的領袖。這種沿革經過數世紀，皆沒有出現異議。不過，歷史的發展和變化，常有意外發生：那就是羅馬帝國遂漸衰微，蠻族的入侵終於使羅馬城淪陷於蠻族之手。此時，羅馬教皇在政治和宗教，二者的事上，皆無能為力、無法作主。此時，東羅馬之首善之區的君士坦丁堡的主教，一方面為了教會命脈的續存，另一方面亦希望基督教會，不要走羅馬拉丁教會的快速俗化的進路，而是採取希臘教會的較保守性格，於是在西羅馬帝國亡於蠻族時，一方面宣布東羅馬的君士坦丁堡為帝國首都，另一方面亦宣示新首都的主教為教皇。這就觸怒了羅馬教會，更觸怒了羅馬教皇；後者認定君士坦丁堡的主教乘人之危，並有篡奪王位之罪，實屬大不敬和褻聖，因而把君堡主教開除教籍。但在此時，新首都主教認定在法理上，羅馬教皇已失去身份地位，不再是教會領袖，亦已無權開除別人教籍；反而，新首都主教已經依法成為教皇，倒是擁有開除教籍之權，於是開除了羅馬教皇的教籍。這種雙方你來我往，形成真假難分、是非難辨的時日，相當悠久。十三世紀時，羅馬教皇釋出善意，願在法國里昂召開大公會議，讓東西二大教會的領袖們坐下來談，在同一個主、同一部《聖經》、同一信仰的前提共識下，討論合一事誼。大會的籌備工作，就落在波拿文都辣的肩上。大會的成功，固然首歸天主的恩寵，次歸雙方教長的開放心胸，但也絕對不可淡忘波氏的悉心規劃。

四、「心靈哲學」在宗教的修持上，很容易進入「神祕主義」的領域；因為宗教的修持，在心靈內必然與絕對相遇，而這絕對又必然與天主等同。在宗教經驗中，大部分的內容都是只可領會而不可言傳的。其最終對象亦將是「隱密的天主」（Deus absconditus）。十三世紀後期興起十四世紀興盛的德國神祕主義，其代表厄克哈（Meister Eckhart, 1260-1327）、陶勒（Johannes Tauler, 1300-1361）、蘇色（Heinrich Seuse, 1295-1366）等，就都是修道士們的靈性生命的表現。這三位神祕主義哲學家雖屬道明會會士，但一方面贊成方濟會的「心靈哲學」取向，另一方面也可以說，乃十三世紀的道明會過度強調理性，過度強調主知主義的反彈。

五、方濟會後續的哲學思想發展中，董斯哥德（Johannes Duns Scotus, 1265-1308）從「心靈哲學」導引進「主意主義」（Voluntarism）的哲學進路中。主意主義著重自由意志的探討，認為吾人的思言行為皆由意志去推動；因為意志自由，所以吾人當為自己的思言行為負責。人性的尊嚴和價值，不在理性，而在意志。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈波拿文都辣〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年1月，第538-541頁。
2. 鄒昆如，〈方濟會哲學〉，《中世哲學趣談》，東大圖書公司，1976年11月，第165-169頁。
3. 鄒昆如，〈波拿文都辣〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年，第306-307頁。
4. Etienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
5. Jacques Guy Bougerol *Introduction A Saint Bonaventure*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
6. Efrem Bettoni, Angelus Gambatese transl., *Saint Bonaventure*, Connecticut: Greenwood Press, 1981.
7. Frederick Copleston, St. Bonaventure. *A History of Philosophy*, Vol. II, Westminster: The Newman Press, 1950, p. 240-292.
8. Johannes Hirschberger, Bonaventura. *Geschichte der Philosophie*, Band I, Herder, 1965, S. 452-457.
9. Emile Brehier, Wade Baskin transl., Bonaventure, *The Middle Ages and the Renaissance, The History of Philosophy*, Vol. III, Presses Universitaires de France, 1931, p. 124-131.
10. Bettoni, Efrem, Angelus Gambatese transl., *Saint Bonaventure*, University of Notre Dame Press,

1964.

11. Carpenter, David A. *Revelation, History, and the Dialogue of Religion: A Study of Bhartari and Bonaventure*. Maryknoll, N.Y. Orbis, 1995.
12. Cousins, Ewert, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites: The Theology of Bonaventure*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1978.
13. Prentice, Robert P., *The Psychology of Love According to St. Bonaventure*, N. Y. Franciscan Institute, 1957.
14. Quinn, Mary Bennet, *To God Alone the Glory: A Life of St. Bonaventure*, Westminster: Newman Press, 1962.
15. Ratzinger, Joseph, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1971.
16. Rout, Paul, *Francis and Bonaventure*, Liguori: Triumph Books, 1997.
17. Shahan, Robert W. and Francis J. Kovack, ed., *Bonaventure and Aquinas: Enduring Philosophers.*, Norman: University of Oklahoma Press, 1976.
18. Tracy David, ed., *Celebrating the Medieval Heritage: A Colloguy on the Thought of Aquinas and Bonaventure*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

第三篇

近代四哲



第七章

笛卡兒 (Rene Descartes, 1596-1650)

“Cogito, ergo sum.” (I think, therefore I am.) 「我思，故我在。」

笛卡兒被稱為近代哲學之父，乃因其在「知識論」上，證成了「主體」確定不移的地位。氏不但在哲學思想進路中，首重「知識論」的哲學入門，並設法從知識主體，躍升成本體的主體。近代哲學之後的「主體性」(Subjectivity)研究，不能不說乃淵源自笛卡兒哲學。

當然，笛氏的「心物並行論」，讓「心」和「物」平起平坐，讓吾人的「肉體」和「靈魂」等量齊觀，似乎又搞亂了「唯心」與「唯物」截然劃清界限的傳統；甚至被懷疑有「唯物論」的傾向。

笛氏的「方法懷疑論」(Dubitatio methodica)，目的為獲得不能被懷疑的「真理」，目的雖善，方法卻有待商榷。



笛卡兒 (Descartes, 1596-1650)

第一節 生平

一、家居生活

笛卡兒原名 Rene Descartes (卡兒地方的雷納，Rene des Cartes)，拉丁文名 Cartesius (即 Cartes 的拉丁化)。1596 年 3 月 31 日生於法國北部都蘭省 (Touraine) 當時的拉愛葉村 (La Haye)，亦即今天為記念笛氏而改名的笛卡兒拉愛葉村 (La Haye-Descartes)。父教名若亞敬 (Joachim Descartes)，業律師，為不列塔

尼（Bretagne）議會中之議員。母教名若納（Joanne），娘家姓布洛霞（Brochard），乃不列塔尼名門閨秀。雙親皆出自貴族血統。在五個孩子之中，雷納排行老么，上有二兄二姊，三哥早夭；雷納出生不久，乃母即染肺病逝世。雷納生來體弱多病，家庭醫師束手無策，家人對他也不懷希望；可幸一位熱心護士悉心照顧，終能起死回生。也就因此之故，其教名雷納（Rene）原就是「重生」之意。

也許是乃母的遺傳，雷納自二十一歲起，有乾咳的毛病，受氣候變化的影響時好時壞，患時臉色蒼白，身體一直虛弱。不幾年，乃父續弦，後母姓莫玲（Morin），連產四子。

乃父若亞敬，很早就發現雷納雖病體纏身，卻富有才華，因而也一直以「我的小哲學家」來稱呼他。但是，這種尊稱並沒有拉近他倆的父子親情。雷納曾自述，自己乃父親最不喜歡的孩子（法語區傳統，家族遺產只傳一位，即父母最喜歡的一位，無論子或女；不像有的民族只傳給長子；或如英國，傳給長子或長女；也不像有的民族，有多少兒子就分多少分；或是當代兩性平權，子女全部平分祖產）。雷納與兄姊弟弟們感情也不好；這就促成他總是離家外出，以外界的友情來填補家中缺乏的親情。

因為是家中「不討人喜歡的孩子」，玩具也就不十分充足，雷納擁有一眼睛斜視的洋娃娃，氏對它特別愛護，因而也養成笛氏後來對殘障者的關懷。

笛卡兒小莎士比亞三十二歲，比伽利略大三十二歲，比牛頓大四十六歲。

二、求學生涯

1604年，笛氏八歲，乃父將他送至拉佛來雪城（La Fleche），就讀於耶穌會興辦的公學。當時，該學校在歐洲大名鼎鼎，不但人才濟濟，學生皆顯貴子弟。笛氏在此環境之下，生活八年有半，直至十七歲的青少年。笛氏在校為模範生（宗教信仰虔誠，有道德、有學問），由於健康欠佳，舍監特准他早上多睡一小時，不必參加晨間體操活動；笛氏利用這多出的時間，閱讀了許多好書。

在公學中，笛氏除了數學、哲學、邏輯之外，也修習文學、歷史。更重要的是：由於公學中師資皆為耶穌會會士，富有愛心，導引笛卡兒也特別尊師重道。不過，笛氏卻不滿意學校中教學內容和方法；認為過於傳統，而沒有趕上時代。十六、十七世紀，本就是西洋近代科學蓬勃發展的時代，從希

臘經中世紀的科學，許多不是被推翻，就是被懷疑。玻璃的發明，其凹凸的原理所形成的望遠鏡和顯微鏡，使科學家大開眼界；對天文的知識，由地球中心改變成太陽中心，而有了地動說。顯微鏡啟示了細菌的存在，對病理的科學解釋，取代了不少的迷信成分。實驗科學的興起和發展，對物理學的理解，也遠超過傳統亞里士多德的理論物理學。也就因此，從亞氏建立在物理學上的哲學思想體系，也一併受到懷疑，甚至遭到否定。

笛卡兒所提出來的「方法懷疑」(Dubitatio methodica)，也就是立基於這種思想背景下的產物。但是，這種「新」思維非但並未獲得師長們的讚賞，反而受到冷落，甚至批判。不過，在公學中也結交有好同學，其中以日後出家修道的馬林梅色納神父(Marin Mersenne)，二人交往終生，魚雁往返不斷。

1612年，十六歲公學畢業，隨即前往波埃堤(Poitiers)大學，主修法律；大學畢業，獲學士學位；1616年，二十歲，以特優成績(Summa cum laude)獲法律碩士學位。

考得學位，求學結束一階段，乃父為了雷納增長社會見識，1617年，二十一歲，攜其前往花都巴黎。不過，笛氏對色聲娛樂並不感興趣。唯一能吸引他的，只是與數學運算有關係的賭場。由於其頭腦銳敏、運算精確，賭運很不錯。到巴黎最大收穫，乃重遇好友梅色納，當時梅氏已出家修道，進了方濟會，準備做神父。

三、從軍生涯

笛氏二十二歲時，1618年，由於學校教育無法滿足其求知欲，而且身體健康漸佳，意欲遊歷各地增廣見識。歷經考慮，發現參軍乃最好方式，既經濟又實惠；於是參加志願軍。由於貴族子弟參軍，在服役過程中享有許多特權，生活相當舒適和自由。氏首先在納沙毛利斯王子(Prince Maurice de Nassau)麾下服役。王子為新教徒，正準備攻打信仰天主教的西班牙；而笛卡兒則為天主教徒，內心難免有所爭扎。可幸，時值嚴冬，不利出兵打仗；軍人皆在營地等待。不久雙方和解訂約。笛氏遂離營到布萊達(Breda)旅遊。期間巧遇培克曼(Isaac Beeckman)醫生，後者性格開朗，二人皆對新科學有濃厚興趣，於是成為莫逆之交。醫生的言行影響笛氏極深。為了表示二人的情誼，笛氏把自己的處女作《音樂提要》(Compendium Musicae)獻給他。

翌年，1619年，氏二十三歲，繼續遊歷，從丹麥到德國，並在法蘭克福

參加德皇的加冕禮；其後遊波蘭，到莫拉維；後又回德國，加入拜恩省的麥西米利亞（Maximilian de Bayern）率領的部隊，攻打波姆（Boehme）王軍。時值嚴冬，戰事停頓，駐軍鄉間小村；笛氏得有機會沉思默想，終於悟出科學基礎。時為1619年11月10日。笛氏回憶：曾有三次神視（Visio），看見閃光，聽到雷鳴，似乎從彼岸有聲音，指示他把數學的方法運用到哲學研究之中。為了頌謝此次天恩，笛氏發願，要到羅萊德（Loreto）朝聖地朝聖。

1620年，氏二十四歲，參加攻打波姆之役，後來又參加了別的戰役。直至1621年，二十五歲時退伍，結束三年的軍旅生活。

四、繼續遊歷

自1620年，二十四歲退伍後，前往荷蘭，寓居海牙。此時，笛氏首次結識依麗莎白公主（Princess Elisabeth），當時公主尚屬少女，年僅五歲，天真瀾漫，不解人事。

1622年，氏二十六歲，年初，氏回法國處理一些財產問題，並籌組往後的生活費用。事畢，又外出旅遊，先到瑞士，再到義大利，在義大利居留一年多，曾到威尼斯觀賞威城與海的結婚民俗慶典。然後為了還願（1619年11月10日的神視），由威尼斯步行到羅萊德朝聖。在羅馬，他也參加了教宗烏爾班八世（Urbanus VIII）頒布聖年大典。旅途中經過翡冷翠，但因故並未能拜訪伽利略。

1625年，氏二十九歲，回到法國，暫居巴黎父親一位友人處，因當時巴黎學術研究風氣鼎盛，而笛氏亦小有名氣，學界諸子相互來往頻繁，慕名來訪者眾多，致使笛氏窮於應付；乃不辭而別，隱居在一陌生市區。當時，好友梅色納神父也在巴黎，多方設法替他找尋一安靜之地，好能悉心研究；但終未如願。氏乃決心離開法國。

1627年，氏三十一歲，參與教廷大使的一次演講會，會中結識樞機主教培萊（Cardinal Beulle）的鼓勵，決心獻身哲學。

1628年，氏三十二歲，秋天，赴荷蘭，從此定居該地。

五、定居荷蘭

笛氏如其說是定居荷蘭，不如說是隱居荷蘭。他離開祖國，遷居他鄉的理由很多，總括起來有二大原因：其一是：其引數學方法入哲學，可以說是

科學哲學的萌芽，對當時巴黎學界衝擊太大，笛氏不想引起爭端，三十六計走為上策。其二是：當時的荷蘭，民風純樸、政治修明、言論自由，的確是學者潛心研究、發表言論的好地方。雖然所有鄰里鄉黨皆為基督新教信徒，笛氏卻一直保持信仰天主教。

笛氏在荷蘭的二十年中，曾許多次遷居，至少搬過十三次家，新居地點多是選擇高等學府，或是著名圖書館附近，方便做研究工作。其財力容許他租下小別墅，並顧用數位僕役，生活相當舒適。與朋友聚會減少，但書信往來卻一直增加；與好友梅色納神父的通信，更是討論科學新知，甚至討論神學中聖體聖事之「質變」(Transsubstantiatio)的深奧問題。通信對象中，尚有海更斯(Christian Huygens)的父親大海更斯(Constantin Huygens)。

笛氏一生未婚，但有一情婦海倫(Helene)。1635年，笛氏三十九歲時，她為他產有一女法蘭星(Francine)，人見人愛，可惜五歲就夭折了；笛氏為此，難過了很久。

六、巴黎大辯論

寫笛卡兒傳記的作者，幾乎都有意忽視笛氏在1629年，三十三歲時在巴黎大學的辯論。可是，巴黎大學的校史記載中，卻絕不敢遺忘這件學術大事。這種記憶凸顯在1929年，巴黎大學為了記念笛卡兒在巴黎大學辯護「我思，故我在」(Cogito, ergo sum)成功，而舉辦的三百周年慶；而所邀請來作主題演講的學者，即是德國現象學大師胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)，後者即以〈笛卡兒沉思〉(Cartesianische Meditationen)為題，發表其對笛卡兒哲學思想方法的優劣，並提出自己所構思的新方法。

辯論的內容就是笛氏的代表作《沈思錄》(Meditationes)；事實上笛氏已經把這部著作的全文寄給了不少的學術界友人，這次的辯論是面對當時執思想牛耳的巴黎大學神學院師長們。書的抬頭一開始就用當時習用的貴族互稱方式：「笛卡兒致上智與極可敬巴黎大學神學院院長暨教授們」(Sapientissimis Clarissimisque Viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus, Renatus Descartes S.D.)。事實上，這篇當作前言的書信，內容乃在解釋《沈思錄》副標題的內容。《沈思錄》的真正標題很長，《沈思錄》只是取其全名的第一個字，接下來的是「論第一哲學」(de Prima Philosophia)；因此也有人用《第一哲學沈思》來稱呼這部著作。這裡的「第一哲學」，乃是亞里士多德意義

的「形上學」。完整的標題是：《證明上帝存在，以及人靈與肉體有別的第一哲學沈思》（*Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*）。全書用典雅的拉丁文寫成；寄給巴黎大學神學院的，是1629年，正式出版則在1640年，1641年再版時，附加了學者們的詰難與笛氏的解答；全書六個「沈思」，初版時不足一百頁，再版時內文的緒論增加了一些，成了116頁；而詰難與解答卻遠超過內文，光是針對六個沈思的詰難與解答，就用去了602頁；再加上第七個詰難與解答的138頁，一共740頁，七倍於原文的內容。可見當時思想界對此書的反應。

七、新思想

1632年，笛氏三十六歲，有意出版他思考多時，也非常謹慎寫成的宇宙論《地球》（*Le monde*）。但一時間聽到教會當局遣責了伽利略的「太陽中心說」和「地動說」。於是打消了出書的念頭。不過，這些新思想因為有科學實證的支持，在笛氏心中再被壓五年之後，笛氏終於沈不住氣，在1637年，四十一歲時，將其分散成論文形式，分成〈屈光學〉、〈氣象學〉、〈幾何學〉三篇，並附上一篇較長的引論，那就是其著名的《方法論》（*Discourse de la methode*）。本書用通俗的法文出版，就連一般百姓和婦女都看得懂。這些文章本身，倒沒有引論那麼受到歡迎，因為〈屈光學〉和〈幾何學〉二篇文章，所涉及的内容，與當時的一些有名的數學家，意見不合，引起了不少的爭端。不過，笛卡兒自始至終，都態度強硬，絲毫不肯退讓。

正因為對科學理論的堅持，因而對哲學思想的「知識論」和「形上學」，有濃厚的興趣。早在1630年，氏三十四歲時，在與好友梅色納神父的通信中，就明白的表現。在通信中，他一再指陳：邏輯和數學的永恆真理，必然為上帝的自由創造。引論《方法論》的第四部分，以極濃縮的方式，表達出其形上學的大綱：普遍的懷疑，我思故我在，靈肉有別，上帝存在，靈魂與思想同質，肉體與物質同質，物體與擴展性同質。

1640年，氏四十四歲，才把這些思想統一在代表作《沈思錄》之中問世。翌年，1641年，氏四十五歲，再版代表作，把各方對該書的詰難與笛氏的回應，全部編入書中。

不過，對《沈思錄》的詰難，不止於文字，也有人把笛氏的思想當作異端，告上法院；那就是烏特萊黑特（Utrecht）大學校長魏球斯（Gisbert Voetius），

告笛卡兒為無神論者；笛氏從此常有被捕的危險，而他的著作也有可能被焚；後來，萊登大學竟也火上添油，控告笛氏否認人的原罪教義；幸而亦有不少友人暗中協助才免於難。當然，笛卡兒還是客氣地寫了辯解，一份寄魏球斯，一份寄萊登大學董事會。

萊登大學最支持笛卡兒的學者，乃植物學及醫學教授雷秋士 (Regius)，後者公開表示支持笛卡兒的學說，引起校長魏球斯的反對，並使原為師徒的二人彼此翻臉。笛卡兒為此，在1647年，五十一歲時，寫了一篇短文，名為〈一計畫的批註〉(Notae in programma)，文中並順便為其「天生觀念」(Idea innata)做辯護，亦同時指出魏球斯對其學說的誤解。

對哲學的改造思想，早在1630年，氏三十四歲時，與好友梅色納的通信中，已經有了稿底。那就是：整體哲學猶如一棵樹，形上學是根，物理學是樹幹，樹的枝葉則是醫學、經濟學、倫理學。

在遭受各方的批評和責難，甚至遭到誣告迫害，笛卡兒吉人天相，總會適時遇到貴人相助。此時的貴人乃流放中的依麗莎白公主 (Princess Elisabeth)，忽德烈 (Frederick) 侯爵的女兒。笛卡兒早在她五歲時，就見過她；從1643年，四十七歲時，就開始與其魚雁往返，回覆她對他著作的嚴厲批判；尤其是提供她許多醫學上及道德上的建言。當公主的叔父查理王一世 (Charles I) 被處決，曾獲得笛氏適時的安慰。笛氏更在1646年，五十歲時，將自己的第三部著作《哲學原理》(Principia philosophiae) 奉獻給她。

1648年，氏五十二歲，笛卡兒在埃克蒙 (Egmond) 接受當時年僅二十的布而曼 (Francis Burman) 的訪問。笛氏不厭其煩地回答這位年輕人，有關他的著作《沈思錄》、《哲學原理》、《方法論》等問題；布而曼把這篇訪談記錄了下來，成為學界研究笛氏思想非常寶貴的資料。同年，笛氏的好友梅色納神父逝世，其後取代其位置，成為笛氏最主要的通信對象的，就是這位布而曼。

1649年，氏五十三歲，笛氏與依麗莎白公主諸多通信中，所探討的倫理道德問題，集成一本論文集，名叫《情緒論》(Traite des passions)，也奉獻給了這位公主。

八、瑞京辭世

幾乎在同一時期，笛氏又有一位大恩人出現：笛氏通信諸友中，葛萊色

利 (Cleselier) 的連襟查努 (Pierre Chanut)，被克麗斯丁女王 (Queen Christina) 派駐瑞典的大使。此時女王二十出頭，年輕好奇，透過查努，笛氏開始與女王通信，談論一些至善與愛情等問題，並給她寄去一本《情緒論》。女王非常欣賞這本書，對其作者更是佩服。於是執意邀請笛卡兒，進宮為女王講學。為了鄭重其事，女王特派一位海軍將領，率領軍艦去迎接笛卡兒到瑞典。笛氏雖在得失衡量中一度猶如，但最後還是上了軍艦，去了瑞京斯德哥爾摩；時為1649年9月，笛氏五十三歲。

由於女王有早起習慣，要求早上五時上課；而且每週上課三次。時值北國冬季，天寒地凍；原習慣晚睡晚起的笛卡兒，如今得馬上改變作息習慣，而且在寒冬中，必須夜半起床，顫抖著冒著寒風，甚至雪花飛揚的天氣進入宮廷，趕上清晨五時的課。笛卡兒還算毅力十足，如此堅持了兩個月。直至1650年2月1日清晨，終因著涼感冒很快轉成肺炎，而一病不起；十天後，氏於同年同月10日清晨與世長辭，享年五十又四。

笛氏遺體下葬瑞京，後彼接回法國，安葬在柏雷聖日曼 (Saint German des Pres) 的聖心堂，遺骸則供奉在巴黎雪雷 (Palais de Chaillot) 的名人博物館 (Musée de L'Homme) 中，供後人瞻仰。

第二節 著 作

相對於名氣來說，笛卡兒的著作不算很多；當然，如果以「在精不在多」的觀點來看，笛氏著作「量」不多，但「質」卻非常豐富；豐富到使其被譽為「近代哲學之父」。

今試以出版先後，排列笛氏著作：

1. 《指導理性規則》(Regulae ad directionem ingenii)，1628。
2. 《地球》(Traite du Monde ou de la Lumiere)，1629。
3. 《方法導論》(Discourse de la methode)，1637。
4. 《第一哲學沈思》(Meditationes de prima philosophia)，1641。
5. 《哲學原理》(Principia philosophiae)，1644。
6. 《情緒論》(Traite des Passions)，1649。
7. 《真理理探》(La recherché de la verite par la lumiere naturelle)，1649。

第三節 著作導讀

《沉思錄》(Meditationes)全名有兩種版本：1641年初版時，笛卡兒給的書名是：《證明上帝存在，以及靈魂不死的第一哲學沉思》(Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur)；1642年再版時，笛氏訂正書名為《證明上帝存在，以及人靈與肉體有別的第一哲學沉思》(Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur)。顯然地，初版的核心放在「第一哲學」，而要用這「第一哲學」，亦即「形上學」，來證明兩件事：上帝存在和靈魂不死。而再版的核心放在「沉思」，範圍比初版大得多；而所要證明的兩件事亦有修改，即排除了證明靈魂不死，而改為證明靈魂與肉體有別《沉思錄》亦屢被簡稱為《第一哲學沉思》(Meditationes de prima philosophia)。字義上，此著作乃屬「形上學」(亞里士多德意義的「第一哲學」)著作；其內容有二：一為證明上帝的存在，另一為證明靈魂與肉體有別(笛氏在再版時，修改了初版的書名，其理由也正是：書中並沒有提供「靈魂不死」的論證，倒是極力證明靈魂與肉體有本質上的差別)。

《沉思錄》全書共六個沉思，分別探討：

第一沉思：吾人可以懷疑什麼？

第二沉思：人類心靈的本性，其知性能力優於肉體。

第三沉思：論上帝存在。

第四沉思：論真與偽。

第五沉思：論物體的本質，再論上帝存在。

第六沉思：論物體的存在，論心與物的差別。

笛氏在書前花了相當長的篇幅，對六個《沉思》做了通盤的介評。

初版出來之後，事實上已通過了巴黎大學神學院教授們的檢證，但從各方學術界都發表了不少的詰難。笛卡兒把這些詰難與自己的答辯，都放入原書再版之中。

第一組詰難由士林哲學家亦為阿克瑪(Alkmaar)總主教卡德祿(Caterus)提出，主題在於證明上帝存在的存有學(本體論)論證。指出笛卡兒的思想出發點「我思」(Cogito)正確，從這出發點所走出來的道路和目的地「我

在」(Sum)，也沒有問題。甚至，認定此二者相互間，有因果關係，可以說出「我思故我在」(Cogito, ergo sum)；再進一層，結論出這種思想進程，乃「清晰明瞭的觀念」(Idea clara et distincta)，都還說得通；但是，在「我思故我在」的「我在」，並非整體我的存在，而只是「思維我」(Ego cogitans)的存在，亦即我的精神體的存在，而無法從「我思」，去證明「我」除了精神的靈魂之外，尚有肉體。在這「無能」的情況下，笛卡兒當然有理由去請上帝幫忙。而理由卻再也不是知識論的，而是存有學的。因為，構成人的，乃靈魂與肉體、乃精神與物質；如今，吾人靠天生的清晰明瞭的觀念，只能證明吾人靈魂的存在，或精神的存在，而無法證明肉體的存在，或物質的存在。而人的靈魂與肉體，以及靈肉的結合，都是上帝的造化之功；因此，人在這方面的缺陷，還是要上帝來補足。這樣，在笛卡兒的邏輯中，人的觀念即可在「我在」一事上，清晰明瞭，那上帝對人的肉體，對物質世界，其觀念本身不就更清晰、更明瞭，而成為「最清晰、最明瞭的觀念」(Idea clarissima et distinctissima)。在笛卡兒心目中，上帝在概念上，就是「最完美的存有」(Ens perfectissimum)；這「最完美」必須存在，否則它就不夠完美；因為，「存在」也是一種完美。這原來就是安瑟倫(Anselmus Canterbury)的「存有學論證」(Argumentum ontologicum)。

笛卡兒的答辯，一直圍繞著「上帝」概念，指出人的諸多天生觀念中，上帝的觀念乃最完美，因而亦最清晰、最明瞭。「思想與存在一致性」的原則，乃笛氏自始至終的堅持。

第二組的詰難，來自一群哲學家 and 宗教家，其中也包括好友梅色納神父，這組詰難在語氣上顯得溫和許多。有意讓笛卡兒對其「我思故我在」的學說，做更深入的解說；同時分析他在分析和綜合方法的運用上，究竟作何區別；還有就是如何利用幾何學方面的論證，去展示出哲學的公理。笛卡兒在這些方面，亦都客氣地加以辯解。

第三組的詰難是霍布士(Thomas Hobbes)所提，氏比笛氏大八歲，當時因為主張人際關係如豺狼虎豹(Homo homini lupus)，而被判流放，隱居巴黎。霍氏建議笛卡兒一心研究幾何學，會較有出息，而且快人快語，覺得笛氏沒有研究哲學的才華。笛氏的回答簡單而直接，霍氏所問暴露出無神論的立場，而笛氏卻堅持自己對神的信仰。

第四組的詰難來自奧斯定派神學家阿諾(Antoine Arnauld)，其詰難的內

容和方式，都表示他的確很仔細地閱讀了《沉思錄》；他的詰難在於詢問笛氏是否注意到書中的各項論證，有否違反「循環論證」之嫌。因為，笛氏一方面訴諸清晰明瞭的觀念，來證明上帝的存在，另一方面，又訴諸上帝的真誠（不自欺，亦不欺人）來保證清晰明瞭的觀念。另外，阿諾也非常仔細地研讀笛氏有關聖體聖事（聖餐禮）中，麵酒變成耶穌的體血的「質變」（Transubstantiatio）問題的理論鋪陳；不過，阿諾看過笛氏的辯解之後，倒是信服了笛氏的學說，並將之編入自己與尼可（Pierre Nicole）合著的《思想術的邏輯》（Logique ou l' Art de penser）書中。

第五組的詰難來自賈笙弟（Pierre Gasendi），其批評的重點放在笛氏的心物二元論。賈氏與笛氏都對亞里士多德的學說，沒有好感。他諷刺地稱笛卡兒為「阿，心靈！」而笛氏也回應以「阿，肉體！」兩人你來我往，所寫的分量超過一本書；不過在攻擊與反擊，例證與反證之後，兩人終於在1647年妥協，鳴金收兵。

第六組的詰難和辯解，其實都無甚新意。不過，此書再版之後，也即是說，在大部頭的詰難與辯解之後，各方的意見還是不斷湧來，沒完沒了；笛氏也就懶得回答；倒是有人不但用書面攻擊，甚至告上法院，這倒叫笛氏不能緘默，而提出自辯。

至於用法文寫成的《方法論》（Discourse de la methode），實有許多意義：首先，笛氏用母語出版自己最特殊的思想：「方法的懷疑」（Dubitatio methodica），是要讓一般平民百姓，也能閱讀，以收推廣之效；正如伽利略用母語義大利文，發表其地動說一般。再來是要把思想的專利，從學院中走出，讓學術更為普遍化。更重要的，則是證明法文也可以勝任表達抽象概念的功能。

《方法論》的第二部分，笛氏就明白指出：思想方法的四規則：

第一條規則是：除非能清晰明瞭肯定，否則就不可以當真。這乃是「自明律」。

第二條規則是：把每一問題都細分至不能再分，然後一一解決。這乃是「分析律」。

第三條規則是：反省問題每一小節，從最簡單的開始，一步步邁向複雜。這乃是「綜合律」。

第四條規則是：問題分析的數量上，完整地、一般地處理每一小節，不

遺漏任何東西。這乃是「枚舉律」。

笛氏所提的四規則，事實上是想達成：自己所需、自己所當、自己所要。

四規則的核心思想，乃是定調在「清晰明瞭」的範圍中。清晰乃認知主體的心靈狀態，明瞭乃認知客體的情況；在笛氏看來，知識的課題決定在主體的清晰，以及客體的明瞭。

事實上，笛氏在《指導理知的規則》中，列舉了多達二十一條規則，而《方法論》中的四條規則，無疑地乃二十一條規則的濃縮。

《方法論》中，出現了最有名的「我思故我在」（*Cogito, ergo sum*）；法文原文為 *Je pense, donc je suis*，語氣上似乎不該譯成拉丁文的「*Cogito, ergo sum*」，因為法文的 *donc*，並沒有拉丁文的 *ergo* 那麼的因果關係。笛卡兒在巴黎大學神學院的辯論，有意將「*Je pense, donc je suis*」直譯成「*Cogito, ergo sum*」，多少是為了討好當時的老教授們。

《方法論》的副標題是「為正確地引導自己的理知和在科學中尋求真理」。書一開始，就把書的內容分成六大部分。第一部簡介各種科學理論。第二部指出笛氏的思想方法。第三部從方法中續繹出一些倫理規則。第四部證明上帝存在，以及人的靈魂存在。第五部從物理學的研究邁向生理的研究。第六部提議補充科學的研究內容。

第四節 思想

一、「我思故我在」不但是笛氏的名言，也的確是其思想的核心。依笛氏的「方法懷疑論」來看，「我思故我在」事實上是「我懷疑，故我在」（*Dubito, ergo sum*）。這「懷疑」可以是根本的懷疑，懷疑自己的存在。當然，在笛氏看來，正因為我懷疑自己的存在，那也就等於在肯定自己的存在；因為，如果我不存在，又如何可能發生懷疑的行為？這種反思式的論證，早在中世紀教父時代，聖奧斯定就已運用自如。他說：「若我錯誤，我即存在」（*Si fallor, sum*。另一譯法「若我墮落，我即存在」）。這乃是「活動追隨存在」（*Agere sequitur esse*）原則的運用。如果我不存在，則我就不可能有任何的活動；如今，我有了活動，縱使是懷疑的活動，甚至是否定的活動，都在指證我的存在。

不過，回過頭來一想，這個由「我思」所導引出來的存在，會是什麼樣

的存在，它肯定不會是有血有肉的存在；因為從精神性的思想，導引不出具體事物的存在。因此，「我思故我在」只能證明「思想我」(Ego cogitans)的存在，而無法證明我的肉體的存在。笛卡兒在這裡，暴露了其最重要的「心物二元」的學說。思想乃心靈的活動，它無法保證肉體的存在。

因此，「我思故我在」也就限定了「思想我」的存在：Ego cogito 所能證明的，也只是 Ego cogitans 的表達。「心物二元」在這裡，也就把「事物」(Res)，區分成「思想物」(Res cogitans)與「擴展物」(Res extensa)：前者屬精神，後者屬物質。

至此，笛卡兒把傳統的字宙論上下二元，轉換成平起平坐的心物二元。上下二元視心重於物，平起平坐的心物二元、心物平等。

二、「我思故我在」的論證，只能證明「思想物」的存在，而無法保證「擴展物」的存在；在「心物二元」或「靈肉二元」的學說中，思想只能證明思想主體的存在，主體的另一半：肉體的存在，或是物的存在，如何可以證明呢？笛卡兒在這裡，首先指出「我思故我在」，之所以為真，乃是因為它是自明的，是「清晰明瞭的觀念」(Idea clara et distincta)；而且，思想與存在的一致性，原亦是「天生觀念」(Idea innata)。再來就是，無論心與物，都是上帝的傑作，心的存在和活動能力(思想的能力)，物的存在和它的所有屬性，亦都是上帝的化工。吾人之所以有清晰明瞭的觀念，能知道並運用「我思故我在」，證明出主體我的存在，一旦吾人在思想中，無法發揮某些作用時，上帝自當出面協助。而現今，人的「清晰明瞭的觀念」，只能到達「心」的存在，而無法抵達「物」的存在，那麼，有關「物」的存在，也就只好交由上帝的「最清晰、最明瞭的觀念」(Idea clarissima et distinctissima)來處理。上帝既然創造了心和物，而且亦使心和物都會活動，當然也就能處理好心和物的關係。而在這關係中，首先就要保證物的存在。「心」的存在，可以由吾人的「清晰明瞭」的觀念來證明，「物」的存在，則是由上帝的「最清晰最明瞭」的觀念來支持。心物關係因而在上帝的觀念中完成。吾人只要信賴上帝，同樣也可以肯定「物」的存在，以及「心物關係」。

這樣，吾人也許就可以了解，笛卡兒用「一棵樹」的比方，來說明其哲學的藍圖：樹根如形上學，物理學如樹幹，而機械、經濟、倫理則如樹的枝葉花果。

顯然地，笛卡兒的哲學，乃不惜犧牲形上學來建立物理學。這工作可以

說：由笛卡兒開其端，而康德極其流。而科學哲學更在這基礎上，往更大更遠發展。這些思想動向，都淵源於笛氏的平起平坐的心物並行論。

心物並行論發展下來，不但抽離了形上學的根，更導引出「偶因論」或「機緣說」（Occasionism）的產生。「心物平行」減低了精神的優越地位，而增長了物質的價值。「偶因論」使心和物根本見面不相識，否定「心物關係」；而認定心物關係的根本，在於外在的原因：上帝。

三、笛氏既把傳統的上下二元，改變成平起平坐的心物二元，於是設法解釋這種二元的存在情況。笛氏的如意算盤是：用「體」（Substantia）、「性」（Attributa）、「相」（Modi）的方式，可以同時解釋心和物二者。心的體乃精神（Spiritus），它的性是思想（Cogitatio），它的相則是情感（Motio）；至於物，其體就是物質（Materia），其性則是延展（Extentio），其相就是運動（Motio）。這樣，心與物也就是精神與物質，二者乃實體的相對，屬性的相對則是思想與佔有時空的延展，而樣態（相）的相對則是情感和運動。而屬精神部分的一切，都是吾人經驗的範圍，那些屬於物質的一切，則是吾人感官經驗的內涵，亦都是或者由吾人清晰明瞭的觀念所可以把握，不然，至少由上帝的最清晰、最明瞭的觀念，可以給予保證。

實體不變，也就保證著心和物二元的不變，這也就必然導引出精神和物質都是永恆的，都是永存不朽的。笛卡兒的「我思故我在」的階段，明顯有唯心論的傾向，可是其「心物並行論」，卻又無法使人不意識到他的唯物論之意含。

其實，從其以「樹」來譬喻哲學開始，把「物理學」當作樹幹，就已暴露出這種態度。而其在利用上帝的存在和「最清晰、最明瞭的觀念」，來支持其無法用「我思故我在」的方式，來證明的物質世界的存在，而絲毫不把上帝作為崇拜的對象，就決定了上帝不過乃一機械的、只作為工具的上帝，是「Deus ex machina」。

四、體性相的學說，在西洋哲學思想發展史上，近代哲學之父笛卡兒開其先河，英國經驗主義繼續發展，算是對「存在物」有深一層的了解；至少相對於從亞里士多德以來的實體、屬性二分，多了一些認識。不過，在中國最早期的哲學思想中，在《書經》〈洪範篇〉中，就已經在這方面有相當程度的了解與分析。〈洪範〉的「五行」：水、火、土、金、木，原是構成物質世界的五種元素，是「體」。其下的「水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，

金曰從革，土爰稼穡」，潤下、炎上、曲直、從革、稼穡，都是水火木金土的「性」。再來的「潤下作甘，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘」，這些甘苦酸辛，都是水火木金土的「相」。當然，《書經》在這裡只把物的體性相說出，而沒有指出精神亦有體性相的區分。

不過，就「體」的獨立存在的特性來看，「性」乃附屬在體上的存在，它寄生在體之中，本身沒有獨立的存在。至於「相」似乎並非寄生在體之中，而是體在被認識時，認知主體的感受。因而，當理性主義的這種體性相的學說，在英國經驗主義手中成長時，就把「性」和「相」用英文的「初性」(Primary Qualities)和「次性」(Secondary Qualities)來表達。這也就導引出後來的桑他耶拿(George Santajana)，在傳統的體性相的學說之外，在實體、初性、次性之外(即物的初性和物的次性之外)，再加上物的第三物性(Third Qualities)。而這「第三物性」根本為吾人所加，就如作為商品標明多少價值或價格，就如作為欣賞的對象，美或醜等等。

有了體性相的學說，對知識論的主客關係的課題，就更容易把握。事實上，知識的主體「能思」能力，以及知識的客體「所思」的被動性格，都能一一浮現出來。的確，近代哲學之父笛卡兒在知識論上的努力和貢獻，是不可否認的。

五、卡兒在哲學思想中的貢獻，除了知識論之外，尚有他的人生哲學。其最有名的一句話就是說：「誰會隱居，誰才好活」(Qui bene vixit, bene latuit)。笛氏一生，都遵循這句話生活；首先就是離開是非之地的巴黎，到鄉間居住；後來乾脆離開法國，隱居荷蘭。

再來就是避免與人衝突，雖然在思想的堅持上會與人辯論，但也從不出口傷人；這種與人為善的性格，沒有某種程度的修養，是不容易達成的。

這點是在笛氏的「人性論」的學說中，可以清晰地窺探出。笛氏的人性論，固在靜態的結構上是靈魂與肉體二元，但從動態的人性來看，則是「知」和「欲」。在知的課題上，其「我思故我在」的名言，已經把問題發展到極致。在「欲」的方面，基本上是探討意志的課題。意志自由乃人性最為高尚的恩惠。因為有自由，連帶的也就有責任。在對「欲」的困擾中，笛氏非常有信心，能以清晰明瞭的頭腦去應付。在這信心中，笛氏提出三條修身要則：

第一條：暫時的倫理規則：遵守傳統的宗教信仰，服從當地的法律。而對宗教、政治制度、風俗習慣，絕不加以批評。

第二條：暫時的倫理規則：行為上凡事貫徹始終，堅守自己的立場，絕不輕言放棄或改變。

第三條：暫時的倫理規則：強調個人的自我改造。如其克服環境，不如克服自己。

第五節 影 響

一、笛卡兒被稱為近代哲學之父，也即承認他的哲學家定位為近代哲學的開山始祖。笛卡兒的哲學思想，核心放在知識論上，知識論因而也就成為近代哲學的核心課題。這種核心課題的認定和運作，無疑地就可能對知識論旁邊的形上學，或是倫理學有所損減。

原來，從亞里士多德開其端，而聖多瑪斯極其流的哲學整體架構：從知識論入門，經形上學的體，到倫理學的用，形成哲學三門功課的整體性。知識論的目的乃找到真理，而建立形上學；形上學對存有的超越屬性：真、善、美、聖的把握，而使倫理學在內的所有實踐哲學，都有所依循。

顯然地，在這種傳統哲學思想體系中，形上學才是核心的課題；知識論乃為了建立形上學，倫理學乃在實踐形上學所奠定的原理原則。

笛卡兒的哲學，就在其「哲學如樹」的譬喻中，已經掉換了知識論和形上學二者的傳統位置；物理學成了樹幹，而形上學變成被埋入看不見的地下。心物平起平坐的平行二元，把形上和形下平等看待。形上學變成了半邊的形上學；形上學中滲雜了一半的形下的物質因素。

近代哲學逐漸向科學傾斜，形上學受物理學入侵，宇宙中純精神的世界逐漸模糊，而感官界的範圍卻不斷擴大；因此，人生觀和價值觀也傾向於唯物論的宇宙觀。

二、近代哲學的發展，從笛卡兒對形上學的懷疑，經經驗主義對形上學漸失興趣，到康德終於用物理學代替了形上學。不過，康德的否定形上學，所走的路線可與笛卡兒並不相同，甚至，康德還嚴厲地批評笛氏「我思故我在」的思路。康德把笛氏「等同思想與存在」的方式，看成乃「謬誤的推論」（Para-logismen）；而且用一個非常庸俗的比方，來說明「思想」與「存在」根本是兩回事。康德說：我現在想一百元錢，伸手到口袋中去拿，結果口袋空空如也，並沒有我所思想的一百元（當然，康德的這種說法，後來被

黑格爾所修正；黑格爾用歷史哲學的發展和進步的概念，認為康德想要一百元，但伸手到口袋卻沒有一百元；這事並沒有了結，康德應該去工作，去賺一百元放入口袋，然後再伸手到口袋去找，準有一百元；這是動態的「思想與存在一致性」。因此，「我思故我在」，並不是謬誤的推論，而是正確的思想）。

三、繼笛卡兒之後，由於心物二元論的難題不少，就有不少熱衷此道的思想家，加入設法使心物真的能平起平坐，於是產生了笛卡兒學派（Cartesians）。

最先提出解決方案的，是「機緣說」或稱「偶因論」（Occasionalism），認為心物各不相關，而心物之所以能並行，乃由外在的原因在主導。這外在的原因就是超越心和物的上帝。

（一）求凌斯（Arnold Geulincx, 1624-1660）：

荷蘭哲學家，用機緣說修正笛氏的心物二元。以為心和物猶如兩座鐘，而由於匠人的巧手，兩座鐘走得完全一致。它倆之完全一致，並非相互間誰影響誰，只是因為匠人的巧手造成。這樣，心和物原本相互無關，吾人在知識過程中，因為看見二者總是一致，就以為其中一個影響了另一個，一個是另一個的原因。其實，心物關係正如兩座鐘走得完全一樣，但相互間並無因果關係。二者走得完全一樣的鐘，其外在的原因乃匠人；心物的運作若合符節，其外在的原因乃為上帝。

上帝在創造心和物時，就已經把這種「一致」注入在心和物中，因此，這一致性乃天生的、先天的。

（二）馬萊布朗（Nicolas Malebranche, 1638-1715）：

法國哲學家，著有「追尋真理」（Recherches de la Verite, 1674）。綜合聖奧斯定和笛卡兒追尋真理的方法，前者的「若我錯誤，我即存在」（Si fallor, sum），和後者的「我思故我在」（Cogito, ergo sum）融通起來，說明信仰之知與理性之知，乃知識一體的兩面：理性之知的內容為觀念，而觀念的存在，最終還是在上帝之中，於是由理性之知走向了信仰之知。結果是：吾人看一切事物，都在上帝之內看事物。

再進一步，不但吾人的知識在上帝之內，也不但事物的觀念在上帝之內，甚至所有事物也在上帝之內；一切的一切都在上帝之內。

笛卡兒以人的理性為中心，把上帝也限制在人的理性之中；馬萊布朗把上帝從理性之中搶救出來，使上帝有獨立的存在；然後再把人和萬物放回上帝心中。

笛卡兒以人的理性為中心，引起了心物二元的難題，而馬萊布朗把心和物放回上帝心中，消解了心物二元的困境，使心物二元消解在上帝的心之中。更進一步解說，事物與事物之間、心與物之間，根本不存在因果關係；心物間的因果都是表象的，非真實的，上帝才是所有現象的終極原因。於是，心物二元論消融在上帝的單元之中。心和物都成了上帝之內的結果。心物間的關係也就成了上帝對外運作的表現。上帝成了心物問題的避難所。

(三) 巴斯噶 (Blaise Pascal, 1623-1662)：

法國哲學家兼科學家，著有《宗教思想》(Pensees sur la religion, 1669)。以為科學和信仰一體，理性和心靈亦一體。極力倡導理性和信仰的和諧。巴氏為一愛上帝的科學家和哲學家，影響後來的存在主義始祖祁克果極深。追隨笛卡兒的思想，以邏輯求真，用數學方法也可以獲得真理。數學雖然很有基礎性，可以幫忙許多事物釐清定義；但對基本概念如時間、空間、運動、數目等等，卻無法用數學來解釋。因為這些概念在哲學思想上是自明的。

巴氏的最大貢獻，是把邏輯分為兩種：一種是理性的邏輯，一種是心靈的邏輯。前者訴求知識，用的乃數學的原理，後者訴求幸福，用的方法乃信仰。這兩種邏輯都是人人共有的，而且亦都是天生的。吾人對邏輯的運用，也分知識的和信仰的兩種。而且由於對象不同，所用的邏輯也各異。

巴氏批評笛卡兒的地方，就是笛氏把上帝當作利用的對象，在其對理性求知的過程中，上帝只是認知的工具，沒有絲毫的尊嚴和權威。在笛卡兒學說體系中，上帝不是吾人崇拜的對象。巴斯噶的上帝是至高無上的，需要吾人理知和心靈一級級地上升，到祂面前與祂相會；而不是拉祂下來，作吾人的工具。

巴斯噶用深沈的信仰，來建立吾人的理性和上帝之間的關係；他認為人與上帝之間的關係是雙向的：上帝固然對吾人非常有用，但亦是吾人崇拜的對象。其中的情況是：不是因為上帝對吾人有用，所以吾人崇拜祂；而是因為吾人崇拜祂，這崇拜的禮儀本身，就有利於吾人。

四、真正能化解笛卡兒哲學困境，又能替理性主義開創新局的，還是接

著來的斯賓諾莎和萊布尼茲，前者的宇宙一元論，後者的宇宙多元論，都是要給笛卡兒的心物二元論提供另類的思想模式。

► 參考資料

1. 鄭昆如，〈笛卡兒〉，《西洋哲學史》，正中，1971年12月，第367-377頁。
2. 鄭昆如，〈笛卡兒〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年1月，第589-594頁。
3. 錢志純，《我思故我在》，志文出版社，1999年7月。
4. 肯尼 (Kenny) 著；陳文秀譯，《笛卡兒》，遠景，1985年5月。
5. 加勒特湯姆森 (Garrett Thomson) 著；王軍譯，《笛卡兒》，北京：中華書局，2003年11月。
6. 〈笛卡兒——近代哲學之父〉，《世界偉人大系》，1哲學家，下冊，鳳儀文化公司，1977年版，第987-1000頁。
7. 約翰·科廷哈姆著；【英】雷·蒙克、弗雷德里克·拉斐爾編著；韓震、王成兵等譯，〈笛卡兒我思故我在〉，《大哲學家》，海南出版社、內蒙古人民出版社，2004年6月，第101-150頁。
8. Übers. Von Arthur Buchenau, Verlag von Felix Meiner, *Descartes' Meditationen*, Hamburg, 1965.
9. Frederick Copleston, Descartes, Descartes to Leibniz. *A History of Philosophy*, Vol. IV, Westminster M.D.: The Newman Press, 1959, p. 63-179.
10. Emile Brehier, Wade Baskin transl., Descartes and Cartesianism, The Seventeenth Century. *The History of Philosophy*, Vol. IV, The University of Chicago, 1966, p. 46-125.
11. Johannes Hirschberger, Descartes: Der Vater der neuzeitlichen Philosophie, *Geschichte der Philosophie*, 2 Neuzeit und Gegenwart, Herder, 1963, S. 88-130.
12. C. Adam and P. Tannery ed., Descartes, Rene, *Oeuvres*, 13 Vols, Paris, 1897-1913.
13. C. Adam and G. Milhaud ed., Descartes, Rene, *Correspondance*, 8 Vols, Paris, 1936-1963.
14. A. Bridoux ed., Descartes, Rene, *Oeuvres et letters*, Paris, 1953.
15. E. S. Haldane and G.T.R. Ross transl., *The Philosophical Works*, 2vols, New York, 1955.
16. N. Kemp Smith transl., *Descartes' Philosophical Writings*, London, 1952.
17. E. Thouverez ed., Descartes, Rene, *Les Meditations metaphysiques*, Paris, 1932.

第八章

斯賓諾莎 (Baruch Spinoza, 1632-1677)

“Deus sive Substantia sive Natura” (God or Substance or Nature) 「神即實體即自然」

斯賓諾莎被稱為「愛神的哲學家」；其實，斯氏豈止愛「神」，他也愛「自然」，也愛「存在」。天、地、人三才在斯氏心目中，都是一體的；斯氏敢冒「泛神論」的大不諱，也竟然接受被猶太教開除教籍的處分，只是為了對哲學思想的執著，對真理的執著。在另一方面，笛卡兒的「心物二元」，在斯氏看來，的確撕裂了宇宙的整體，若再不把天、地、人統一圓融起來，從心物二元必然會進而發展成多元，到那時，宇宙和人生都會遭到撕裂。

斯賓諾莎能在物質的「自然」中，窺探出「上帝」，同時又能領悟二者皆為充實滿溢的「實體」，的確難能可貴。



斯賓諾莎 (Spinoza, 1632-1677)

第一節 生平

一、童年生活 (1632-1645, 出生至十三歲)

斯賓諾莎原名 Baruch Spinoza, 1632年11月24日生於荷蘭阿姆斯特丹，父母皆為猶太人後裔；祖先早從十字軍東征時期，就從猶太遷徙到西班牙，由於對傳統信仰的堅持，無法久居西班牙，遂流徙到葡萄牙，再從葡萄牙遷居到當時自由之邦的荷蘭。

1638年，斯氏剛滿六歲，便幼年喪母（乃父第二任妻子），與同父異母所生一兄一姊由繼母撫養長大。祖父阿伯拉罕經商，事業有成；並在猶太會堂擔任重職，頗得人緣。乃父承祖業，商務與教務皆興旺，並兼猶太學校校長職務，克盡各職。斯氏幼年接受嚴格的猶太傳統教育。是在阿姆斯特丹一所七年制的猶太教所辦的學校就讀。所修課程主要的是《舊約聖經》，以及《聖經》注釋；同時，間中亦有猶太哲學家的著作。在學習過程中，二位名師對斯氏影響較深：一位是解經學家摩祿德拉（Morteira），另一位是瑪拿希（Manassch ben Israel），前者用傳統猶太教文化熏陶斯氏，後者則教導斯氏當代思潮：包括猶太哲學家伊賓埃茲拉（Ibn Ezra, 1092-1167）、麥摩尼德斯（Moses Maimonides, 1135-1204）、克雷斯卡斯（Chasdai Crescas, 1340-1410）等的著作，並引領斯氏與一些開明的基督教學者結識。在此一童年時期，斯賓諾莎的生命，完全沉浸在「全心、全靈、全意、全力愛上帝」的思想中，奠定了其終生都是一個「愛上帝的人」。

由於斯氏在學校中的學習表現，曾被校方譽為「希伯來之光」。

二、漫遊各地（1645-1654，十三至二十二歲）

斯氏年滿十三，乃父即把他帶在身邊，學習經商。1649年，十七歲，長兄逝世，斯氏就接其業務正式從商。當時荷蘭經貿發達，阿姆斯特丹更是商業鼎盛。斯氏周旋於各地商務人士，其中不乏思想開明之士，使斯氏對人生觀和宇宙觀，都有許多可參考的借鏡，並從此大開眼界。此期斯氏結識許多商人知識份子，如西班牙商務代理巴林（Peter Balling），阿姆斯特丹香料大王耶勒斯（Jarig Jelles），阿姆斯特丹名醫梅耶爾（Ludwig Meyer），阿姆斯特丹書商劉威而茲（Jan Rieuwertsz）等人。

此期最重要的交往，乃拜師恩德（Van den Ende, 1600-1674），氏為一自由主義者和人文主義者，甚是崇拜1619年被處死的義大利無神論者梵尼尼，生平經歷過許多職務：外交官、書商、醫生、教師，可謂多才多藝。當時在阿姆斯特丹開辦了一所拉丁文學校，斯氏亦在此修習拉丁文，從中學得數不清的學問。這是斯氏擺脫猶太教而進入新世界的轉捩點。斯氏為了方便博覽群書，曾非常努力學習各種語文：計有西班牙文、葡萄牙文、荷蘭文、義大利文、法文等。斯氏從此開始接觸文藝復興時期的許多作品，尤其欣賞此期的自然哲學思想，也開始閱讀笛卡兒的哲學著作。

斯氏因接觸這許多新人新事，逐漸對「思想」有濃厚的興趣，反而對經商一事興趣缺缺；加上1654年其海運貨物竟被海盜搶劫，損失慘重；乃父因此憂鬱至死。斯氏因此結束營業，搬進乃師拉丁文學校，協助整頓教務，另方面自己專攻哲學。不幸的是，當時無論猶太教，或是基督宗教人士，都懷疑此拉丁文學校為無神論者，當局終於迫學校關閉。校長恩德去了法國，在巴黎參與推翻路易十四世的革命行動被捕，並被送上斷頭臺。此事影響斯氏心理極深。

在此期間，傳聞斯氏終生唯一的一次戀愛故事。斯氏因為長期住在恩德家，難免與恩氏女兒克萊拉馬麗 (Clara Marie) 親近，而愛上她。但她所愛的，乃為學校中另一個職員，二人結婚後，斯氏從此再也不涉及男女感情，而終生獨身。

此期在哲學思想上，影響斯氏的有兩人：一是布魯諾 (Giordano Bruno, 1548-1600)，布氏認定「自然」(Natura) 乃崇高神聖、無限永恆；與斯氏心目中的「上帝」一模一樣。斯氏後來「上帝即自然」之說，乃起源於此。另一人影響斯氏的乃笛卡兒。笛氏雖是法國人，但其哲學活動主要的還是在荷蘭。笛氏對學問的訴求：清晰明瞭的觀念，吸引著斯氏的注意。笛氏的「實體」(Substantia) 概念，更是其哲學後來發展的重心。

三、放逐生活 (1654-1656，二十二至二十四歲)

斯氏的思想發展，在近代新舊交替的時刻，舊思想在接受新思想挑戰時，難免引起某些衝突；而在衝突中，舊思想為了保障已有的地盤，總也會祭出各種手段，甚至罰則，來對付革新派。斯賓諾莎因為要融洽猶太的聖經思想，以及近代新哲學思想，也就命定會遭受質疑、反對、責難，甚至迫害。

因為要融洽「上帝」和「自然」，面臨的根本問題，必然是：上帝有形體嗎？因為要融洽「上帝」和「實體」，也就會遇到：靈魂會死嗎？這些問題對斯氏都可能是致命的。

果不期然，猶太教會終究要解決斯氏的新學說問題。而極端的解決方案，就是把他的學說判為異端，並且將其開除教籍。那是1656年7月26日，猶太教的拉比們在阿姆斯特丹的猶太教堂內，宣布斯賓諾莎為異端，並將其逐出教會。

猶太教會的懲罰既嚴且荷，不但要把斯氏開除教籍、趕出會堂，還要趕

盡殺絕，使其無處世立身之所。緊接著開除教籍令而來的，就是向當地政對控告斯氏為危險的無神論者，要求政府將他放逐。斯氏於是不得不暫避風頭，到鄉間隱居。直至1660年事件較冷卻時，才遷去萊茵斯堡居住。

四、聖與俗的衝突：（1656-1660，二十四至二十八歲）

猶太教會所開除教籍的人，其所有財產也充公。斯氏於是生活難以為繼，於是習藝謀生；先是學習磨玻璃，以求得微薄工資以度日。可幸斯氏交遊廣闊，朋友眾多，無論在精神上或是在物質上，來自各方的幫助，從不間斷。斯氏對所有物質上的幫忙，都心領感謝分毫不取。

也就在其被逐出教會時，斷絕與教會和教徒的所有交往，全部財產被沒收之後，便開始領悟出「神聖」和「俗世」的真正差別。一切名利權位都是俗世的，都有開始有終了；唯有心中的無畏無懼、光明磊落，才是神聖的、永恆的。

此期斯賓諾莎繼續與友人們討論哲學的新觀點，其中尤其是用科學的方法，來處理哲學高深的理論。其科學方法中，科學的各種新發現，對斯氏有非常大的鼓舞。自然科學的知識，增加了其對「自然」概念的內涵；教會對他的懲罰，使其更認識「上帝」；物質生活的缺乏，也使其更加體悟「實體」的作用。

五、萊茵斯堡時期（1660-1663，二十八至三十一歲）

萊堡是文人薈萃之地，與阿姆斯特丹的政商雲集的環境，完全不同。斯賓諾莎還是以磨玻璃維生，但大部分時間都在思考，並與友人討論。

但是，斯氏的聲名還是很快被傳開，就連萊頓大學的教授和學生們，也慕名來參加萊堡的文人聚會，目的只是想一睹斯氏風采。

斯氏在萊堡雖只有短短三年，但卻完成了幾本最重要的哲學著作；其代表作《倫理學》也在這一時期所構思。

在整體哲學的構思方面，這三年也是斯氏最重要的時期。因為，在1662年之前，斯氏只處理了「上帝」與「自然」等同的課題，而對「實體」的了解，還是停留在笛卡兒的哲學範圍中，而尚未把「實體」、「上帝」、「自然」三者連結在一起。

不過，此期斯氏的交際圈也有很大的擴展，和英國皇家學會的祕書處奧

未發表的一些著作，在阿姆斯特丹出版，以《遺著》(Opera Posthuma)為書名，但無編者、無出版者、無出版地，而作者亦僅以 B.D.S.簡寫。這部選集收錄了斯氏五篇著作：

《倫理學》(Ethica ordine geometrico demonstrata)

《政治論》(Tractatus politicus in quo demonstratur quomodo societas ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyranidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolatae maneant)

《知性改進論》(Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur)

《書信集》(Epistolae)

《希伯來簡明語法》(Compendium Grammatices Linguae Hebraeae)

1687年，阿姆斯特丹匿名出版了一篇名為〈論虹的代數測算〉(Stelkonstige Reekening van den Regenboog)荷蘭文論文。

《斯賓諾莎著作集》(Opera omnia)除了最早的《遺著》拉丁文版和荷蘭文版，出版於1677和1678年之外，直到十九世紀才有新的版本。比較有名的有七種版本：1802~1803年的耶拿版本(Benedicti de Spinoza, Opera, quae supersunt, omnia)，兩卷，由保羅斯(G. Paulus)所編。

1830~1831年的斯徒加版本(B. de Spinoza Opera philosophia, omnia)，兩卷，由格弗羅勒(A. Gfroerer)主編。

1843~1846年的萊比錫版本(B. de Spinoza Opera, quae supersunt omnia)，三卷本，由布魯德(H. Bruder)主編。

1875~1882年的海德堡版本(Spinozae Opera philosophica im Urtext)，四卷本，編者金斯堡(H. Ginsberg)。

1882~1883年海牙版本(Spinoza, Benedict : Opera quotquot reperta sunt)，由弗洛頓(J. van Vloten)和蘭德(J.P.N. Land)共同主編。這版本乃斯賓諾莎的標準版，初版時兩卷，1895~1896年再版時，改為三卷，1914年三版時，又改為四卷。

1925年由格布哈特(C. Gebhardt)校訂的海德堡版本：Spinoza Opera，共四卷，這是一部通用的拉丁文版本，1972年曾修訂再版。

1967年由布魯門斯托(V. K. Blumenstock)編譯的：Spinoza : Opera. Lateinisch und Deutsch，拉丁文德文對照本，共四卷，但只出了兩卷。

斯氏全集的英文譯本有：愛爾錐斯（R.H.M. Elwes），倫敦，1883-1884；牛津，兩卷，1955-1956。懷德（J. Wild），倫敦，1930。柯萊（E.M. Curley），普林斯頓大學出版社，1985。

斯氏全集的德文本有：奧巴哈（B. Auerbach），五卷本，斯都加特，1841年，1874年再版。祁克曼（J.H.V. Kirchmann）和夏施密特（C. Schaarschmidt），柏林，1868-1869。

斯氏全集的法文譯本有：賽塞（E. Saisset），兩卷本，巴黎，1842；三卷本，1861，三卷本，1872。卡格亞（R. Caillois），法蘭洗（M. Frances），米拉希（R. Misrahi）合譯，（Gallimart），1954。

有關斯氏全部著作，可以歸結為三類：

第一類為完整的著作，共有四部：

《笛卡兒哲學原理附形上學思想》（*Renati des Cartes Principia Philosophiae, accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica*）

《神學政治論》（*Tractatus Theologico-Politicus*）

《倫理學》（*Ethica ordine geometrico demonstrata*）

《神、人及其幸福簡論》（*Korte Verhandeling von God, de Mensch, en deszelfs Welstand*）

第二類為殘篇著作，共有四部：

《知性改進論》（*Tractatus de intellectus emendatione*）

《政治論》（*Tractatus Politicus*）

《希伯來簡明語法》（*Compendium Grammaticae Linguae Hebraicae*）

《虹的代數測算和機遇的計算》（*Stelkonstige Reekening van den Regenboog et Reekening van Kanssen*）

第三類為《書信集》（*Epistolae*），共90封。

第三節 著作導讀

研究斯賓諾莎哲學思想，最重要的就是他的代表作《倫理學》，《倫理學》的全名是：用幾何次序證明的倫理學（*Ethica ordine geometrico demonstrata*）。標題事實上只說明了方法，說明了書寫的形式；可沒有觸及書的內容。

事實上，書的內容遠超過「倫理學」，超過探討人生的倫理道德規範。

《倫理學》所探討的，是整體哲學的問題，是有關存在的最終基礎，以及其永續發展的課題。這也就是探討「上帝」、「存在」、「人」、「世界」等等問題。

《倫理學》一共研究五個主題：上帝，理知，情緒，桎梏，自由。

有關「上帝」的課題，由八個定義，七個公理，三十六個命題所組成。其進行的順序乃依照笛卡兒的「實體」、「屬性」、「樣態」來探討。有關「上帝」的課題中，「上帝即實體即自然」(Deus sive substantia sive natura)的思想內涵已形成。在斯賓諾莎看來，上帝、實體、自然三者，其實都是「存在」的基礎。三者各在自己的範圍中，奠定各該範圍的存在基礎。

當然，「上帝即自然」的命題，常會引起「泛神論」的責難；可是，在斯氏看來，「自然」卻有雙重的意義：即是「能產自然」(Natura naturans)與「所產自然」(Natura naturata)。前者乃為上帝，而後者為世界；前者為造物主(Creator)，後者為受造物(Creatura)。

有關「理知」的課題，斯氏由七個定義，五個公理，四十九個命題所組成。繼第一個研究主題：研究「上帝」之後，就進入探討「人」的課題。有關「人」的課題，有心靈問題，心物問題(靈肉問題)，人性的缺陷問題，真知問題，意志問題。

上帝、實體、自然，都是無限的，充滿各種美善；人性在這方面，也分受到幾許美善。但是，人性本身卻不是完善的，它有缺陷；而這些缺陷就呈現在人的行得通中：他的理知，固然能分辨真假對錯，但總也會犯錯；他的意志，固然有行善避惡的令喻，但不時也會犯罪。人性的軟弱也正顯示人性的不完美，也正意味著要回歸上帝，以充實自己的不足。斯氏「愛上帝」的宗教情操，絕不是那些從字面上看「上帝即實體即自然」的學者，所給他加的「泛神論」，甚至「無神論」的罪名。

有關「情緒」的課題，是繼人的「理性」問題而來。斯氏分由三個定義，二個公理，五十九個命題來處理。斯氏用基本情緒，和演繹情緒二者，設法把情緒導引到理性之中，使情緒合理化。

《倫理學》的第四個問題，為「桎梏」。本課題由八個定義，一個公理，七十三個命題，外加一條附錄來處理。「桎梏」為「情緒」的續篇，斯氏要在這裡，指出人性的主觀意識，無法成為客觀真理的標準。同時，更重要的，是斯氏自己在靈性生命的修持中，所獲得的體驗和心得，告知吾人如

何擺脫桎梏，而獲得心靈的自由。事實上，斯賓諾莎一生，生活貧困，靠自己的勞力換取麵包。由於磨玻璃，空氣中的微粒碎片，顯然傷害到他的呼吸系統，而害了肺炎；年僅四十四歲就與世長辭。可是，窮其一生，從未有過半句抱怨的話。

《倫理學》的第五個問題，為「自由」。這乃是繼解除「桎梏」之後，而達成的人生境界。斯氏在本章沒有提出定義，而由二個公理和四十二個命題所組成。本章的四十二個命題，內容上分兩大部分：第一命題到第二十命題，討論心靈的能力，以及其控制情緒的功能、性質及範圍。第二十一命題到第四十二命題，描繪幸福的境界。「理知之愛」（Amor intellectus）造就人生的幸福境界。這「愛」的對象無疑的是「上帝」。「愛上帝」就幸福，事實上完全符合《舊約聖經》，以及《新約聖經》的精華。

《神、人及其幸福論簡》，成書於1658~1660年期間，原文是拉丁文，不過，斯氏著作此書，並非有意出版，而是設法與友人及後學者，探討人生哲學的問題，因此就在1661年將其譯成荷蘭文，並附加了一些注釋。事實上，《神、人及其幸福論簡》乃《倫理學》的早期手稿。全書所探討的皆為人生哲學的課題：如「愛」、「恨」、「快樂」、「欲望」、「痛苦」等等。此書有濃厚的希伯來宗教信仰背景。

《知性改進論》在1677年的《遺著》中第一次面世。此書的探討內容乃「世界是怎麼存在的？」斯氏著作中要為事物尋找第一原因，與其傳統宗教信仰，有密切的關係。

《笛卡兒哲學原理附形上學思想》一書出版於1663年，這是斯氏對笛卡兒的思想，做全面性的探討和批判。在「褒」的方面，斯氏非常欣賞笛氏的方法，尤其是科學的、數學的方法；在「貶」的方面，斯氏並不贊成笛氏的方法懷疑論（Dubitatio methodica）；斯氏以為，與其對一切採取懷疑的態度，還不如對一切採取信任的態度。「懷疑」基本上不是對思想的對象不信任，而是對自己本身沒有信心。「懷疑」無論站在那一個面向看，對知識的獲得都是不利的。

《神學政治論》是1665~1670年的作品，斯氏撰寫此書，乃是暫時放下了代表作《倫理學》的寫作。其目的非它，設法止息當時的政、教、學三者相互間的爭執。斯氏倡導三者相互間不互相隸屬、各自獨立，這樣才會使三者各蒙其利；但如果三者相互鬥爭，則會未蒙其利先受其害。

《政治論》乃斯氏未完成的作品，在1677年的《遺著》中出現，全書只完成了十一章。

第四節 思想

一、思想背景

斯賓諾莎時代，思想界有兩大潮流：一是從地中海東岸傳來的猶太阿拉伯思想，另一是西洋本身發展成的理性主義，尤其是近代哲學之父笛卡兒的方法論。前者的猶太教思想，讓神學家和宗教學家更了解到基督宗教的源頭，而在當前基督宗教的教義、教規、教儀中，滲雜了多少希臘和羅馬的文化因素；而阿拉伯思想中的醫學、天文學，尤其是數學，更成為西歐科學發展，不可或缺的因素。近代哲學的方法論，尤其是笛卡兒的數學方法，運用到哲學的探討中，頗使斯賓諾莎心儀。

猶太基督宗教，事實上是猶太教的《舊約聖經》，和揉合了猶太教的宗教思想，以及希臘哲學和羅馬文明的《新約聖經》，二大部經典所蔚成的新興宗教；不過，這裡所說的新興宗教，到斯賓諾莎時代，也已經發展了一千六百多年，早已變成了西洋文化的無可取代的核心。

第一部《舊約聖經》，乃以色列的民族史，敘述這個民族多災多難的歷史；書中從宇宙的起源，敘述到人類的起源，從人類的墮落，敘述到上帝的預許救贖。天人之際的課題，盪漾在字裡行間。上帝乃造物主，而人類為受造物；人性由縱向的靈魂與肉體構成，由橫向的男性和女性構成；上帝造了男女兩性之後，就不再直接創造人類，而是由男女兩性的結合，生兒育女、傳宗接代。

第二部《新約聖經》，記述上帝已完成救贖的預許，即派遣其獨子耶穌基督降凡成人，召徒布道，最後為人類犧牲性命，但終究自死者中復活升天，創立教會，改猶太教的民族宗教為普世人類的大公教會。尤其是啟示人類：可以與上帝父子相認，可以和耶穌基督稱兄道弟。《新約》給人類的最大福音是：死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始。復活與來世的生命，上帝的愛與慈悲，都是人間世受苦受難者的福音。

斯賓諾莎自小受猶太教教育的薰陶，稍長又接受基督宗教的教育，對兩

部《聖經》的內容和精神，以及在宗教情操的生活體驗，都使他對「上帝」一生忠貞不貳。

影響斯賓諾莎的第二類思想，就是當時盛行的理性主義，尤其是笛卡兒的思想。斯氏的貢獻，是要把信仰與理性融洽起來：信仰理性化，理性信仰化。而哲學家在這裡，扮演好中介作用。

理性主義或是緊接著而來的經驗主義，甚至設法綜合這兩種主義的康德，都有意要用當時方興未艾的自然科學方法，應用到哲學的探討上；斯賓諾莎可以說，是第一位宗教哲學家對自然科學方法開放，且醉心於自然科學的思想家。

1660年前後，萊頓大學已經成立了笛卡兒哲學研究中心；當時，不但哲學院（文學院）的師生，對笛氏學說著迷，就是神學院、法學院、醫學院的師生，也對笛氏學說有興趣。

當然，在斯賓諾莎的心目中，笛氏學說並非完美無缺的；其中尤其是他的方法懷疑論（*Dubitatio methodica*），看似對知識客體的不信任，實則是對自己主體的信心不夠；這種信心不夠的態度，對知識的獲得有害無益。斯氏認為：吾人在做知識工作時，對自己開放、對萬物開放，乃是最穩妥的方案。

其次，笛卡兒亦沒有堅持自己的全面懷疑的態度，就如對「上帝」概念，認定祂為純粹的精神實體，不沾任何的物質，且擁有理知和意志，又為萬物的造物主。這純粹是不加批判，完全對中世紀基督宗教傳統的照單全收。

再來是人的靈魂為有限的實體，與肉體毫無本質上的合一關係；靈肉各各獨立，並無任何相互作用。這種心物二元論、心物平行論，又如何去劃分無限和無限的精神實體？

再來是「物質」的性質是擴展，只有幾何學的特性；但是，幾何學乃形式的學問，沒有實質的內容，而物質何止只有形式，它更有內容。

笛氏由於強調物質世界的機械性，甚至把造物主也陪伴進去，而成為機械的上帝（*Deus ex machina*）。這當然就掉入到唯物論的嫌疑。「我思故我在」的唯心論傾向，也因此受到減損。

不過，斯氏對笛卡兒最醉心的，倒是他的「實體」（*Substantia*）概念，尤其是從這概念所產生的「體」（*Substantia*）、「性」（*Attributum*）、「相」（*Modus*）的連串作用，所凸顯出來的穩妥存在保證的「實體」。這實體在斯賓諾莎看來，是「天」（上帝）、「地」（世界）、「人」（人類）三才

共同的存在基礎。在西洋哲學發展兩千多年的歷史中，亞里士多德固然最先定位了「實體」的意義，而且也多少指出了它與存在的關係，可是並沒有那麼明確地提出：實體乃天、地、人三才的共同存在基礎；如今，笛卡兒首度明白地指出，天地萬物都從屬於「實體」之下，得以保全自身的存在。

斯賓諾莎之所以敢提出：「上帝即實體」(Deus sive substantia)，也就從這裡獲得膽識。

另一方面，布魯諾在科學上的「自然」概念，因為涵蓋了全部的物質世界，原就是存在的大宗，在上帝眼中，世界當然只是受造物，其存在完全是造物主所給予；但它也是「實體」，也分受了存在，而有穩妥的存在保證。

這樣，斯氏的「上帝即實體即自然」(Deus sive substantia sive natura)的命題，就順理成章地成立。當然，斯氏要證成「上帝即自然」的命題，還是要下一點工夫：即把「自然」概念一分為二：能產自然(Natura naturans)與所產自然(Natura naturata)；前者乃上帝，後者為世界。

二、哲學體系

斯氏的哲學體系，在文字上呈現出來的，當然是「上帝即實體即自然」，但在這命題背後的，卻有更深沈的歷史文化背景。猶太人乃一個多災多難的民族，《舊約聖經》原就是猶太民族的苦難史。早年的流落埃及，差點被法老王滅種；後來又充軍巴比倫，最後受羅馬人統治；尤其十字軍東征，原為羅馬帝國與阿拉伯民族的爭端，可是，兩強相爭，卻在猶太人的土地上；二強國無論誰贏誰輸，最倒楣的還是猶太人。十字軍歷經二百年(1096-1170)，戰戰停停，猶太人有辦法的，為了逃避戰禍，都遷居到「兵家不爭之地」，當時戰禍波及不到的荷蘭、西班牙等西歐世界。斯氏祖先，離鄉背井，先逃到西班牙，後遷徙葡萄牙，最後定居荷蘭。

猶太民族乃一個宗教文化深厚堅實的民族，從古到今，雖到各處逃難流徙，可是卻一直堅守著自己祖先傳下來的信仰。《舊約聖經》乃他們絕不可或缺的經典，其中敘述著祖先的苦難史，更記載著他們的民族神，與他們祖先交往的歷史。其中的摩西十誡，便是他們的教規；這十條戒律分二大部分：前三誡愛上帝，後七誡愛人類。其中第三誡的「安息日」，嚴格規定作息時間的劃分：工作六天，休息一天。休息那天群眾聚集會堂，祈禱、唱詩、讀經、聽道。這種每七天周而復始的循環，意謂著世界上每一城鄉，只

的「形成因」；這形成因表現在精神界，就是「上帝」；表現在自然世界，就是「能產自然」。「上帝即實體即自然」的命題，在這裡也呈現出來。

在這裡，斯氏說明，「實體」之外的所有「性」和「相」，都是果，唯有實體是唯一的原因。實體只能是原因，而不再是任何因之果。實體是「自因」（Causa sui）。也就是說，實體本身不依靠任何外在原因而存在；反過來，萬事萬物都靠它而存在。在這裡，斯氏的實體概念本身，就好似柏拉圖的「自滿自足」（Hikanon）的「善」（Agathon）觀念。

(二)終極因（Causa finalis）：

事實上乃柏拉圖辯證法的運用：從最低層存在的美善，拾級而上，直至最高善；這乃是知識進路，是思想法則邏輯的運用；再從至善一步步下來，走向原來的最低層次的起點；這乃是存在進路。知識進路是向上之道，存在進路是向下之道，這二道並行不悖，貫穿整體存在；在存在的最高峰就是宇宙的終極因。在斯氏看來，這終極因就是「實體」，就是與實體等同的「能產自然」，也就是與實體與自然等同的「上帝」。

不過，這裡要注意的是：斯氏的「終極因」，並非「目的因」。斯氏反對目的因的理由在於：如果事物有目的，這就表示尚未達到完成的地步；這點在斯氏看來，有損於上帝的全知和全能。對敬神第一的斯賓諾莎來說，一切有損上帝的事物或學說，都應該受到排除；就連傳統再有權威的學說，也不例外。

三、知識論

從斯賓諾莎的哲學體系看來，尤其是其「上帝即實體即自然」的命題看來，吾人很容易認為其哲學思想乃從「神學」開始，或至少乃建立在「本體論」上。然後以「上帝」為起點，以「實體」為中心，來開展哲學的探討。其實不然，「上帝即實體即自然」是他哲學的結論，不是他哲學的起點。他哲學的起點還是他的知識論，從經驗的事實開始。斯氏把知識論分為四種：

(一)道聽塗說：

這種知識非來自自身的體驗，是由別人處得來，而知識的表達方式是茶餘飯後的閒聊，非正式更非嚴謹的邏輯推論得來。

第五節 影 響

斯賓諾莎的哲學思想，毀譽參半：毀他的思想家，一般都高舉宗教信仰的旗幟，認為他把至高無上的、獨一無二的上帝的有神論（Theism, Monotheism），貶為泛神論（Pantheism）；甚至於利用他字面上的「上帝即自然」（Deus sive natura），認定他把上帝降低為物質，而有「無神論」（Atheism）的嫌疑。整體而論，是要在西方宗教敬神的文明中，指責他「褻瀆神明」，真有點像古希臘時代法庭誣告蘇格拉底，所設計的罪名一般。而事實上，當時的猶太教會當局和政府當局，的確利用這種方式，陷害了斯賓諾莎。

可是，另一方面，卻有更多的思想家，認同斯氏的思想，贊成他的想法、支持他的學說，更有不少宣揚他的學說。

認定斯賓諾莎為無神論者的哲學家，有孟德遜（Moses Mendelsohn）。

贊成斯賓諾莎的學說的思想家很多，其中主要的有諾華利士（Novalis），氏首先提出，斯賓諾莎乃「醉心於上帝的人」（Gottbetrunkenner Mensch）；尚有大文豪歌德、科萊利希（Coleridge）、凱爾德（Edward Caird）等等。

斯賓諾莎的影響比較有系統性的，稱斯賓諾莎主義（Spinozism），首由拜萊（Bayle）以及一些哲學家所組成，以追隨和發揚斯賓諾莎的哲學思想為職志，其成員起初有拜萊（Bayle）、伏而泰（Voltaire）、狄德祿（Diderot）等法國啟蒙運動大師。

在德國，興起了所謂的「泛神論之爭」（Pantheismusstreit），參加爭論的有：雅各比（Jacobi）、萊辛（Lessing）、歌德、赫而德（Herder）等人。不過，他們清一色是支持斯賓諾莎的。

在英國，科萊利希（Coleridge）、斯德芬（Leslie Stephen）也參與了斯賓諾莎主義的陣容。

在法國，除了前面提過的啟蒙運動大師之外，尚有耶奈（Paul Janet）、藍沙定（Lamsatine）、米謝勒（Jules Michelet）等人。

在蘇聯，有波而謝維克（Bolshevik）、布拉卡諾夫（George Plakhanov）等人。

以上這一大批思想家，不然都在支持斯賓諾莎的哲學思想，不然就真的下工夫去研究他的思想，不然就參加慶祝他周年的慶典活動，不但以行動衛護著斯氏的思想，不容外界扭曲，更以參加組織來廣揚他的哲學。

1977年，適逢斯氏逝世三百周年，世界各地哲學學會，皆舉辦會議記念他，許多哲學學報和哲學雜誌，亦發行專集，重新定位他的思想。

遲來的正義：1950年，亡國了二千多年的以色列重新建國，猶太人終於又有了自己的人民（原為自視甚高的「上帝的選民」）、土地（上帝在三千年前就預許給他們祖先的福地）、主權，成為現代化的國家。立國後最高法院替兩宗案子平反：一為耶穌基督，二為斯賓諾莎。最高法院認定，前此判定二人的罪名不能成立，因而驅逐二人出會堂，亦屬誤判；判耶穌死刑，更使法律蒙羞。

事實上，當時納匝肋的一位木匠，本來默默無聞，其所宣揚的道理也非常淺顯，跟隨他的群眾，亦沒有顯赫之士，可是，他教導人們要心存仁厚、要謙卑做人，對人要溫和善良；這些再淺顯不過的人生哲理，雖不像名利權位，那麼吸引人，但卻挑動了心靈的敏感神經，可以帶動成千上萬的善良百姓，坐在山坡地上，聆聽他講牧羊人的故事，聆聽他用比喻帶來那從彼岸來的信息。

耶穌基督乃以溫良敦厚，去對抗富國強兵；以心靈的改革，對抗世風日下；以彼岸的標準，對抗俗世的價值。表面上，他徹頭徹尾的失敗了，被判死刑，年僅三十有三，死在十字架上。

可是，二千年後的今天，全世界至少有二十億人相信他，參加他的教會，相信他死而復活；每個星期天，到教堂聆聽他二千年前說過的話、講過的故事。

斯賓諾莎雖沒有接受基督的信仰，但這信仰前身的猶太教，卻培育了他的靈性生命；而他在衛護這靈性生命，不也在人生短短的四十五年中，付出了生命的代價。

在我國，當代名哲學家賀麟，畢生忠於斯賓諾莎，一方面認為斯氏乃西方最偉大的哲學家，另方面認為學哲學應先選擇一哲學家入手；而學習西洋哲學，最好的哲學家作為入門的，便是斯賓諾莎。賀麟及其弟子們在當時北京大學，也由於政治社會思想背景的不同，而遭受迫害、充軍、流放、勞改等不同程度的命運，亦都臨在他們身上；「他們迫害了師父，也同樣迫害弟子」。可幸的是：斯賓諾莎哲學的追隨者，也和老師一般有大無畏的精神，威武不能屈，終於獲得平凡，等待學術研究自由的時機，再度發揚斯賓諾莎的哲學，讓其光芒繼續燭照世人。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈蘇比諾莎〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年1月，第600-603頁。
2. 鄒昆如，〈蘇比諾莎〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第378-385頁。
3. 錢志純，《斯賓諾莎哲學導論》，輔仁大學出版社，1989年12月。
4. 洪漢鼎，《斯賓諾莎哲學研究》，北京：人民出版社，1993年10月。
5. 羅格·斯克魯頓，斯賓諾莎，《大哲學家——思想大師們的生平與精髓》，內蒙古人民出版社，海南出版社，2004年6月，第151-194頁。
6. 〈斯賓諾莎——十七世紀主張泛神論的哲學家〉，《世界偉人大系》，第一部：世界偉大哲學家，下冊，第1012-1024頁。
7. Frederick Copleston, Descartes to Leibniz. *A History of Philosophy*, Vol IV, Westminster: The Newman Press, 1957, p. 205-263.
8. Emile Brehier, transl. by Wade Baskin, The seventeenth Century. *The History of Philosophy*, The University of Chicago Press, 1966, p. 155-196.
9. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 2 Neuzeit und Gegenwart, Herder, 1963, S. 130-148.
10. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelsohn*, 1785.
11. *Bibliotheca Spinozana*, 5 Vol. Amsterdam, 1922-1929.
12. Freudenthal, J., *Spinoza, Leben und Lehre*, 2 Vol., 1927.
13. St. v. Dunin-Borkowski, *Spinoza* 4 Vol., 1933.
14. Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1934.
15. Siwek, P., *Spinoza et le pantheisme religieux*, Paris, 1950.
16. Cosenza P., *Acosmismo e platonismo in Spinoza*, 1953.
17. Wolff, H. M., *Spinozas Ethik*, Bern, 1958.
18. Lindner, H., *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, 1960.
19. Hallet, H. F., Creation, Emanation, and Salvation. *A Spinozistic Study*, The Hague, 1962.

第一節 生平

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）這位在西洋哲學史發展期間，以其犀利的「批判」（Kritik）掀天動地的哲學家，生活中的每一細節，都如其批判的細緻，有板有眼，一絲不苟；大有「望之儼然」的「壯美」（Das Erhabene）之風範；不過，由於其年少生命坎坷，缺乏愛與被愛、關懷與被關懷，因而在其生命過程之中，吾人感受不到「即之也溫」的「優美」（Das Schöne）的情懷。

有關康德的生平，一般史家分成八個階段來描述：

幼年期：從1724（出生）到1732年（八歲），凡八年。

中學時期：從1732（八歲）到1740年（十六歲），凡八年。

大學時期：從1740（十六歲）到1746年（二十二歲），凡六年。

家教時期：從1746（二十二歲）到1755年（三十一歲），凡九年。

講師階段：從1755（三十一歲）到1770年（四十六歲），凡十五年。

批判前期：從1770（四十六歲）到1780年（五十六歲），凡十年。

批判期：從1781（五十七歲）到1797年（七十三歲），凡十六年。

退休期：從1797（七十三歲）到1804年（八十歲），凡七年。

現就請按編年，依次進入康德生命堂奧：

一、幼年期：（1724-1732，從出生到八歲）

康德生在一個工人階級的家庭，康德排行第四，其下尚有七位弟妹。一個工人階級的人，要養活十一個小孩，其困境可想而知。營養不良乃意中事。十一個兄弟姊妹中，活到老年的三女一男，男的就是康德。

乃父約翰喬治（Johann Georg），業皮革匠（Riemermeister，把生牛皮製成熟牛皮；非有些中文康德傳記中，稱其父業馬鞍，Schattermeister，以熟牛皮製成皮革），為該行業最低層的工作，薪水也最微薄。母名安娜雷其娜（Anna Regina，娘家姓萊特 Reuter）稍通文藝，因體惜生來體弱多病的康德，不想讓其父業子承，而千方百計訓練其為白領階級。

康德出生地為柯尼斯堡（Königsberg，乃國王城堡），乃普魯斯首府，國王所在地。為當時西歐各國貨物貿易集散地（柯堡後來被蘇俄佔領，改名卡

性批判》一書。開始講授人類學，至1796年。

1774年，五十歲，夏季，講授自然神學。

1775年，五十一歲，辭胞弟亨利（Henri Kant）之邀請；其弟為另一大學副校長。

1776年，五十二歲，夏季，出任哲學系主任一年；其後斷斷續續，至1791年，共任七次。講授教育學，至1789年。

1777年，五十三歲，哈勒（Halle）大學擬聘康德任邁埃（Mayer）講座，辭。

1780年，五十六歲，夏季，成為大學終身評議委員（Akademischer Senat）。

七、批判期：（1781-1797，五十七至七十三歲）

1781年，五十七歲，代表作《純理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）出版，一夕成名。

1783年，五十九歲，康德成名後，經濟生活徹底改善；遷居至城堡墓地（Schloßgraben）旁，直至逝世。新居空間很大，共八房一廳；但康德窮苦出身，只用了兩個房間，一作書房，一為臥室；其他皆閒置。

1784年，六十歲，7月9日去函典獄長，抗議獄中囚犯夜間懺悔哀號，影響為鄰的康德安眠，並因此與市府交惡。

1786年，六十二歲，成為母校大學校長。宣誓臣服斐特烈二世（Friedrich II），並榮獲大帝獎章。12月當選柏林科學院院士。

1788年，六十四歲，續任第二任校長。

1789年，六十五歲，康德此時已聲名遠播，無論城鄉皆傳誦康德哲學名詞；坊間亦到處充斥各種導讀、注釋。大學中學者們亦錦上添花，爭相與康德結交。

1791年，六十七歲，柏林科學院徵文，題為從萊布尼茲到渥而夫，主題顯然設法反對康德對形上學的改革；康德雖寫好論文，但不付郵。

1792年，六十八歲，康德認同後學費希德的見解，後者認為康德三大批判，只處理了文化上的科學、道德、藝術三大問題，尚缺少宗教的課題，於是自告奮勇，寫了《諸啟示批判嘗試》（Versuch einer Kritik aller Offenbarungen），抬頭〈呈獻哲學家〉（Zum Philosophen）。康德不假思索，將其稿件送印刷廠，出版商誤認為《康德第四批判》，而標示將其出版。

1793年，六十九歲，此時，歐洲已有兩百種刊物，討論康德哲學。

1794年，七十歲，斐特烈大帝二世在10月1日以帝王權威，反對康德的宗教學說，並明令禁止其有關宗教的任何公開演講。當時，海德堡大學有位教授公開支持康德的宗教學說，因而遭解聘。康德於是向皇上許諾，今後不再發表有關宗教的言論，並在大學中減少課程。

是年6月，接受聖彼得堡科學院院士銜。

1796年，七十二歲，做了最後一次演講。在此之前，康德身體各項官能，呈現出退化現象，性格也趨向憂鬱，已毫無悅樂精神。後學費希德曾描繪其演講情況：「如在睡夢中，喃喃自語，醒後又忘記要講的主題。」。

八、退休期（1797-1804，七十三至八十歲）

1797年，七十三歲，因年老力衰，停止教學。此後逐漸喪失心智，甚至失去知覺；既無法認人，亦無法言語。

1798年，七十四歲，斐特烈大帝二世駕崩，康德的宗教學說的禁令亦無形中解除。

1799年，七十五歲，費希德批評康德「頭腦不完備」，以及「沒結婚者只算半個人」。赫而德、舒而茲等人，也加入反對康德學說行列。

1800年，七十六歲，康德衰老，生活起居無法自理，由學生華西安斯基（Wasianski）陪伴服事；其他多名學生為他代課，為他整理文稿。

1801年，七十七歲，11月辭去大學評議委員職。

1802年，七十八歲，一醫生撰《康德傳》出版。

1803年，七十九歲，10月病情加劇，先是左眼失明，後又失去味覺。

1804年，八十歲，2月12日康德病逝，彌留時說出：「善哉！」（Es ist gut!）

葬禮於2月28日下午三時舉行；柯尼斯堡全城男女老幼出動致哀，民眾在喪禮三小時，聚集在街道兩旁，警察和清道夫剷除街道積雪。下午三時正，宮廷、教堂、學校，萬鐘齊鳴；棺柩由樂隊護送，各劇院及各種歡樂場所，皆歇業關閉一天。

墓碑刻上康德名言「群星穹蒼在我上，道德法則存我心」（Der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir）。

墓地曾數度被盜墓者破壞；1881年重建；遺物於1924年送至教堂迴廊；1950年石棺遭歹徒破壞，棺內遺物全部被盜。

康德終其一生，少有歡笑，亦無眼淚，又因生活過於嚴苛，幾近刻板，

生命無情無趣，沒有愛與被愛、關懷與被關懷的體驗；因而其哲學亦傾向於嚴苛、意志、無上命令，而缺乏優柔的愛和內心的悅樂精神。

最後，吾人可以總結出：康德富有極為銳敏的頭腦，但是卻缺乏豐饒的心靈。

第二節 著 作

康德著作等身，依出版年代可分成下列幾期：

一、大學時期

1743年，十九歲，寫成論文〈活力測定考〉（*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*），1745年作為畢業論文提交。

二、家教時期

1754年，三十歲，6月，在柯尼斯堡報發表〈地球自轉〉論文，9月，發表〈地球是否衰老〉論文。

三、講師階段

1755年，三十一歲，獲博士學位，論文（*Dissertation*）〈論火〉（*De igne*）。

同年9月27日，辯護「講師論文」（*Habilitation*），題為〈形上學認識之第一原理新釋〉（*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*）。

1759年，三十五歲，得獎作品《論自然神學與道德原理之顯明性》（*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der Natürlichen Theologie und Moral*），獲普魯士科學院獎第二名。

1763年，三十九歲，寄交應徵柏林科學院徵文〈上帝存在證明之唯一可能基礎〉（*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*）。

1764年，四十歲，著《有關優美與壯美感受之觀察》（*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*）。

1766年，四十二歲，匿名出版《透過形上學之夢以彰顯一巫師之幻覺》（*Träume eines Geistsehers erläutert durch Träume der Metaphysik*）。

至此，康德才真正完成了全部批判工作：第一批判《純理性批判》，探討「知識」；第二批判《實踐理性批判》，討論「道德」；第三批判《判斷力批判》，討論「藝術」；第四批判《純理性界限內之宗教》，討論「宗教」。

1795年，七十一歲，出版《永久和平論》（Zum ewigen Frieden）。

六、退休期

1797年，七十三歲，出版《道德形上學》（Metaphysik der Sitten）。

1798年，七十四歲，出版《實用人類學》（Anthropologie in praktischer Hinsicht）。而此書的出版，完成了康德對「哲學任務」的全面探討。「我能知道什麼？」的問題，由「純理性批判」一書來解答；「我應該做什麼？」的問題，由《實踐理性批判》一書來解答；「我可以希望什麼？」的問題，由《判斷力批判》一書來解答；最後「人是什麼？」的問題，則由《實用人類學》一書來解答。

1802年，七十八歲，《自然地理學演講錄》由學生整理出版。

第三節 著作導讀

康德作品，其德文語法既不好懂，其哲學思想內容更是深奧難懂。正如其《純理性批判》寫好之後，先請好友赫茲（Herz），赫氏讀了一半，隨即奉還；聲言如果讀完全書，定必發瘋。出版後傳至英國，得到的評價是：「夢幻者，康德哲學之夢，先驗的無意義」（A dreamer, Dreams of Kantian Philosophy, Transcendental nonsense）。德國哲學家叔本華戲稱此書為「燦爛的枯燥」（Glänzende Trockenheit）。

在其《純理性批判》一書的第二大部分，論及「純理性的法規」（Der Kanon der reinen Vernunft）時，康德指出：理性之興趣有三，即問及：

我能知道什麼？（Was kann ich wissen？）

我應該做什麼？（Was soll ich tun？）

我可以希望什麼？（Was darf ich hoffen？）

而康德也就針對這三大問題，寫了三大部「批判」：

純理性批判，回應「我能知道什麼？」；

實踐理性批判，回應「我應該做什麼？」；

判斷力批判，回應「我可以希望什麼？」。

這樣，吾人就可以順著康德的思路，去讀他的三大批判。

一、《純理性批判》乃探討吾人「知識」的問題。在康德醉心於自然科學，而忽視形上學的心態來看，這第一批判，就是要建立物理學，不惜犧牲形上學。這就要首先否定理性向上攀爬的本能，否定理性可以獲得真理的本事。從物理學上，康德把知識的對象一分為二：物自體 (Ding an sich, 或本體 Noumenon) 和現象 (Phainomenon)。康德認定：吾人認知的能力，只及於現象，到不了本體。

這樣，《純理性批判》的目標，就鎖定在：探討人的理性能力及其極限。全書分成兩大部分：先驗原素論 (Transzendentele Elementarlehre)，以及先驗方法論 (Transzendentele Methodenlehre)。

前者分二部分：先驗感性論 (Transzendentele Ästhetik)，以及先驗邏輯 (Transzendentele Logik)。前者討論空間和時間，問題之核心鎖定在「純數學如何可能？」後者下分：先驗分析論 (Transzendentele Analytik)，分析知性及其結構。核心問題為：「純自然科學如何可能？」以及先驗辯證論 (Transzendentele Dialektik)，探討理性及其規制原則。其問題核心為「作為學問的形上學如何可能？」。

先驗方法論下分四部分：純理性之訓練 (Die Disziplin der reinen Vernunft)，純理性之法規 (Der Kanon der reinen Vernunft)，純理性之架構 (Die Architektonik der reinen Vernunft)，純理性之歷史 (Die Geschichte der reinen Vernunft)。

先驗方法論指出：吾人希望的對象乃「幸福」，以及理性的最終目的，乃實踐性的。

如果念完《純理性批判》，就是難以理解，可加念《未來形上學導論》 (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik)。

在進入《實踐理性批判》之前，最好先讀《道德形上學探本》 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)。

二、《實踐理性批判》的內容分類，和《純理性批判》一般，分由純實踐理性原素論 (Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft)，以及純實踐理性方法論 (Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft)。

《實踐理性批判》提出了四種十二類範疇，分由量 (Quantität)，質 (Qualität)，關係 (Relation)，樣態 (Modalität) 四種，各種之下再由正、反、合三

者，來窮盡所有的謂詞（其中沒有「實體」概念），這就無異否定了形上本體的存在。

《實踐理性批判》主要的就是否定了純理性的能力之後，凸顯實踐理性的可能性。因此在全書結論中，寫下了那句「群星穹蒼在我上，道德法則存我心」（Der gestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz in mir）。這句話後來刻在康德大理石的墓碑上。

三、《判斷力批判》（Kritik der Urteilskraft）分二大部分：美的判斷力批判，以及目的論判斷力批判；二者皆下分：分析論以及辯證論。

《判斷力批判》的貢獻在於：一來指出人乃審美的主體；二來把美分成優美（Das Schöne）和壯美（Das Erhabene）。

再者，乃承傳從亞里士多德以來的目的論。

四、前面的三大批判分別處理了人類文化中的知識、道德、藝術的三大層面，顯然忽視了更高層次的宗教。費希德的提案終於使康德不得不進入宗教的課題；當然，由於康德太醉心於科學，而且把這「人與物」的科學看成至高無上；甚至在強調人的理性無法認知「物自體」的情況下，並未將科學向其它更高層次的道德、藝術、宗教開放。難怪一碰到宗教問題，就無法與當局取得協調，而違反教義，乃致於被禁止講授有關宗教的問題，甚至連累到有的教授，因傳播他的宗教學說而遭解聘。

康德三大批判算是成功的創作，但是，第四批判「宗教」的課題，顯然研究不夠深入；更重要的是：其三大批判根本沒有給宗教預留空間，更遑論為宗教信仰做鋪路的工作了。

無法領導人從此世走向彼岸，無法領導人從今生走向來世的哲學思想，無論如何都不會是上乘的哲學。

第四節 思想

一、思想背景

康德時代，西歐思想有三種特色和動向：一種是源自法國的理性主義（Rationalism）演變下來的獨斷主義（Dogmatism），一種是源自英國的經驗主義（Empiricism）推展成的懷疑主義（Scepticism）；另一種是界於兩者之間，

對任何嚴肅的問題都不在乎的無所謂主義 (Indifferentismus)。這第三種主張，一般哲學史多不提及，但卻是當時的學者時尚。

康德的出現，右打理性主義，左打經驗主義；在課堂教學以及著作中，極力喚起沈睡中的哲學思想。而他的思想模式，也採取激烈的「批判」(Kritik) 字眼 (德國思想家的「極端」作風，尤其表現在「反傳統」、「反權威」、「反現實」的一些層面；早康德兩百年，西歐掀起了反傳統宗教權威的熱潮，英國、瑞士、荷蘭等國都表現得比較溫和，而德國馬丁路德所領導的改革派，不但在內容上，毫不客氣地攻擊羅馬教皇，更在用辭上就採取「反抗」(Protest)，而自稱「誓反教徒」(Protestantes))。

二、思想模式

康德反對理性主義，主要是要拔除理性往上攀爬的超越能力，因為如果理性果真有此本事，就必然會利用自然科學，以及超越自然科學，而向形上學發展。這是康德不願意看到的成果。在這方面，康德首先向笛卡兒挑戰，認為後者的「我思故我在」，混淆了思想和存在兩個不同的領域。康德在這裡，毫不避嫌地用了非常通俗的比方：我現在想一百元錢，但伸手進口袋一摸，並沒有那一百元。可見思想和存在乃兩回事！（關於這點，黑格爾替笛卡兒解套：康德心中想一百元，伸手進口袋沒找到，怎麼辦？自己設法去賺呀！等到賺到了錢，再伸手進口袋，當然就有錢了。這是歷史發展的必然。一個人如果真的想一百元，也就必然採取行動，設法去賺錢，否則才是空想）。

康德反對經驗主義，一開始就用「先驗」(Transzendental, a priori) 等特殊概念，目的就是要排除經驗為獲得知識的方法。康德對經驗主義大師洛克 (John Locke, 1632-1704) 所主張的人心如「白板」(Tabula rasa)，所有的知識都是靠感官經驗，寫在白板上。這種經驗主義的原始說法，原可追溯到古希臘亞里士多德，其所主張的一切知識來自經驗，如此，除非透過感官，理性內空無所有 (Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu)。當然非常感冒，所以強調一切可靠的知識，都是先驗的。

在《純理性批判》中，首先就設法說明，就連感性的認識也是先驗的：那就是空間和時間概念。吾人無論如何認識感官事物，都必須透過時空，而時空是先驗的；因而，就連認識感官事物都是先驗，何況是理性的，或是直觀的認識了。

性，只是為滿全法律的公正執行。意志自由也非意志本質，而只是為了遵守道德無上命令，以及作為滿全賞善罰惡的原則。原來，上帝、靈魂、意志，都沒有獨立的存在，都只是寄生在道德法則的屬性。

康德在衛護其道德形上學，從人本主義和人中心的觀點，說明「人立法，上帝執法」；但在骨節眼上，卻一直逃避論證，證明人的存在先於上帝的存在，人的本質優於上帝的本質，因此上帝臣服於人之下，只要人立法，上帝就必須執法；上帝因而只是人的工具，是人呼來喚去的僕從；上帝只要有全能、全知、全善的能力，只有義務，沒有權利。

但是，康德卻全神關注到道德命令的描繪；用了哲學傳統上許多「強烈」的字眼，把焦點轉移到對道德命令的描繪：像形式主義 (Formalismus)、嚴格主義 (Rigorismus)、先天主義 (Apriorismus)、獨立自發 (Autonomie) 等。

由於在前面的基礎上，沒有提出足夠的證明，保證人可以完全取代上帝，因而這一切由人發出的道德命令，原都是人為法 (Human law)，無法強過自然法 (Natural law)，更無法大過神律 (Divine law)；康德希望在言辭上，一直不斷地加強語氣，人就可以取代上帝（可是，吾人都知道，一匹紙馬拖不動車子，十匹紙馬照樣拖不動車子）。

康德在「實踐理性批判」中所運用的這許多「強詞」，事實上不但難使人信服，甚至於會適得其反，有「強詞奪理」之嫌。

四、康德破功力強

雖然康德在「立」道德形上學的努力不算成功，但其在此之前的「破」知性形上學的工夫，卻有相當的成果。就在純理性批判的先驗感性論中，所提出來的先驗空間和時間，就足以用「歸謬法」把理性的認知能力拔除：可不是嗎？問及宇宙的空間問題，世界有沒有邊？無論答案是肯定，或是否定，都無法自圓其說。因為若答說無邊，那就必須說明物質世界的無限性，這是無法想像的。若答說世界有邊，則發問的人會更好奇地問：邊後面是什麼？問題會又重新開始。

同樣，用先驗的時間問題發問：世界有沒有開始？同樣的情況一樣會發生；若肯定的答案，說世界有始，人們的好奇心會繼續問：開始之前是什麼？若答案是否定的，說世界無始，就需要負責解釋物質世界的永恆性，同樣使人無法理解。在「破」的工夫上，康德的確提出了足以服人的思辯。

康德是「破」了知性形上學！但是，卻無能把道德形上學建「立」起來。

五、宗教學說難以建立

在沒有知性形上學的支持之下，宗教學便無從建立。主要的理由就在於：在西洋的思維模式中，沒有上帝的宗教，乃不可思議之事。把上帝從高高在上的位子拉下來，從立法者貶低為執法者，也就等於在宗教中，把上帝排除在外。宗教失去了崇拜的對象，如何能以形式的、嚴格的、先天的、獨立自發的「人」來取代？

宗教信仰的內容，除了崇拜的對象上帝之外，就是上帝的啟示。在康德哲學思想的殿堂中，《新、舊約聖經》根本沒有地位；要談西洋宗教，不談《聖經》怎麼也不可能。

也就因此，當他嘗試用已經「被破功」的純理性來談論宗教信仰問題時，就必然會抵觸到宗教氣氛極為濃厚的皇室當局，而遭到被禁止宣講宗教的理論。

其實，近代哲學從笛卡兒以來，上帝就不斷地被邊沿化；從笛氏的「機械上帝」（*Deus ex machina*）開始，上帝就不再是宇宙的造物主，而世界和人類也不再是上帝的受造物。笛卡兒只是在解決不了的知識論問題上，請上帝出來幫忙；在其哲學體系中，上帝只是知識論的工具，其任務乃保證心與物之間，可以溝通。另一方面，在康德哲學的體系中，上帝同樣只扮演工具的角色，他只是立法的人類的執法者，聽人使喚。

近代哲學在本體論（存有學）上的缺乏，才是使那「在己存有」（*Ens a se*）的上帝，沒有得到適當的尊重，在知識論上和倫理學上，都被邊沿化。從亞里士多德以來的存有的「超越屬性」（*Transcendentalia*）：真、善、美，從此也變成遊離的，無所依附。

第五節 影 響

康德哲學思想影響非常之大，在歐洲掀起了康德熱，不但在康德死後不久，就有許多支持者和反對者出現，就是其逝世後歷經兩個世紀，還有不少哲學家全心全力研究康德，甚至盡力發揚其學說：那就是康德學派（*Kantians*）和新康德學派（*Neo-Kantians*）。

一、反對者

尤其是針對《純理性批判》那本最受爭議的著作，責難與反對的聲浪不斷。其中尤以哥廷根的學者，於1782年1月19日，在賈而為 (Christian Garve, 1742-1788) 領導下，指稱康德哲學與英國絕對觀念論者柏克萊 (George Berkeley, 1685-1753) 極為相似，只是以主體呈現的方式取代絕對的概念。此外，康德一直強調有真實存在，但在正式討論吾人理性的認識能力時，卻又換成了完全另一種臉孔，堅持吾人理性只能認識現象，而根本無法把握真象。這麼一來，康德究竟憑什麼強調有真實存在。

雅可卑 (Fr. H. Jacobi, 1743-1819) 更指出：康德哲學的自相矛盾，也在其討論感性直觀時，依因果原則，感官界的物質的存在，是在吾人的理性認知行為內，這難道也只是現象，而不是本體？

舒而齊 (G.E.Schulze, 1761-1833) 指出：康德的主觀形式，加上先驗的強調，認為乃邏輯的內涵，實際上是心理的反應；這種用心理的反應來解釋事象，其實是淵源休謨；康德在這裡，只要忠實地發揚休謨的見解，而不必大費周章去另起爐灶。

赫而德 (J. G. Herder, 1744-1803) 更以文學家的口吻，說康德的先驗分析乃「荒蕪沙漠」(öde Wüsten voll leerer Hirngeburten)，以及「狂妄的字霧」(anmaßende Wortnebel)。

二、支持者

支持康德的學者，數目上遠超過反對者。珍保羅 (Jean Paul, 1763-1825) 的話可以代表他們的意見：「康德不是世界之光，但卻是整個太陽系的一次光芒」(Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes sonnensystem auf einmal)。

蘭荷德 (K. L. Reinhold, 1758-1823) 用非常通俗的筆法，出版了暢銷書《康德哲學書信》(Briefen über Kantischen Philosophie)。

邁滿 (Salomon Maimon, 1753-1800) 詮釋康德哲學的「物自體」(Ding an sich)，導引其哲學至費希德。

柏克 (J. S. Beck, 1761-1840) 追隨邁滿的步伐，加入發揚康德哲學思想的行列。

歌德和希勒雖在《判斷力批判》上，對康德有些微言，但最終還是讚美

多於批貶。

洪堡王子克萊斯特（Kleist, Prinz v. Homburg）用極細緻的分析，闡明康德的形式法則與自然法則之間的關係，指出兩者皆觸動人心，使心靈的主體性彰顯，而自動自發為道德立法。

三、新康德學派

德國的文化和哲學，在康德逝世後，雖有不少的反對聲浪，但卻有更多的贊成聲音，支持文化上的啟蒙運動，支持康德的批判哲學。其中，尤其是馬堡（Marburg）及海德堡（Heidelberg），還有哥廷根（Göttingen）等大學，都興起了研究康德的熱潮。

不過，新康德派開始是由斯圖嘉（Stuttgart）的學者立普曼（Otto Liebmann），其所著「康德及其繼承人」（Kant und die Epigonen），其所呼口號即「回歸康德！」（Zurück zum Kant!）。這句口號振興了在十九世紀本來不是主流的康德哲學。

首先有齊勒（Eduard Zeller, 1814-1908）及斐謝（Kuno Fischer, 1824-1907）；前者在海德堡講座「論知識論的意義與任務」（Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie, 1862），呼籲哲學回歸知識論，並示意回歸康德。後者為當時最有名的哲學史家，著《康德生平及其學說基礎》（Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre），為了解康德做了最佳的鋪路工作。

接著有黑姆荷茲（Hermann v. Helmholtz, 1821-1894），當時德國最偉大科學家，其對感覺神經的主體意識的研究成果，皆源自康德的主體性學說。

然後有朗格（Fr. A. Lange, 1828-1875），所著《唯物論史》（Geschichte des Materialismus），書中指出物質世界的產生乃由人的主體意識，以及一神祕力量組合而成。康德哲學的主體意識，在這裡也發生作用。

另一新康德派的潮流，把重點放在形上學。

首先有李耳（Alois Riehl, 1844-1924），氏首度出來反對立普曼，認為康德反對人類理性可能抵達物自體，但並沒有說感官無法做到，也就是說，在康德心目中，物質仍可能是物自體，這樣，物理學才真正可以取代形上學。建立物理學，就是犧牲形上學也在所不惜，原就是康德的打算。

再來是阿底凱斯（Erich Adickes, 1866-1928），在其所著《從吾人自我雙重情感看康德學說》（Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich）中，認定

康德乃真實形上學者。而賀克 (Johannes Volkelt, 1848-1930) 和保森 (Friedrich Paulsen, 1846-1908) 則認為康德乃批判形上學者。前者著《康德知識論》(Kants Erkenntnistheorie, 1879)，後者著《康德知識論發展史》(Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875)，書中指出康德乃觀念形上學者。

甚至海德格 (Martin Heidegger) 在其《康德與形上學問題》(Kant und das Problem der Metaphysik, 1929) 亦強烈支持康德為形上學者。

(一)馬堡學派 (Marburg Neo-kantianism) :

柯亨 (Hermann Cohen, 1842-1918) 與拿托普 (Paul Natorp, 1854-1924) 和卡西勒 (Ernst Cassirer, 1874-1945) 三人為主要的代表人物。

柯亨認為康德排除了對物自體的認知，只是邏輯上的知識論問題，但絕不是直觀的問題。科學的事實是：沒有事物是自然而然的 (Gegeben)，而所有事物都是揚棄的 (aufgegeben)；也就是說，沒有思想就沒有存在，但是，沒有存在還是可以有思想。

拿托普醉心於新科學的數學和物理學，但拿氏對康德哲學的貢獻，在於其把心理學引進批判哲學之中。拿氏設法聯繫物理世界的現象，與思想界的真象。心理學在這兒就非常重要。

卡西勒追隨著拿托普的科學路線，發揚康德哲學。他以「泛符號主義」(Pan-symbolism) 的「生命」理解，去解釋康德哲學。

其他尚有許多贊同馬堡學派的思想家，像史旦勒 (Rudolf Stammler, 1856-1938)、像賀蘭德 (Karl Vorländer, 1860-1928)、像歌蘭 (Albert Görland, 1869-1952)、像立柏持 (Arthur Liebert, 1878-1946) 等等。

(二)哥廷根學派 (Göttingen Neo-kantianism) :

領導人物是：尼爾遜 (Leonard Nelson, 1882-1927)、忽里斯 (J. Friedrich Fries, 1773-1843)、梅耶爾 (J. Bona Meyer, 1829-1897) 等人。他們主要乃反對馬堡學派對康德哲學思想的詮釋。

尼爾遜設法超越心理主義的詮釋，去解釋康德哲學思想，倒是想回歸懷疑主義的潮流，找回經驗的原則。把經驗的原則作為理性的原始，而開始做批判的工夫。尼氏也覺得康德哲學的先驗形式，事實上是一種循環論證，它源自超驗，但最後又回歸超驗。而這一切皆為理性的過分自信所引起，但亦

因此而獲得應有的思想成果。

忽里斯則是堅持康德哲學屬於心理主義，而沒有多少超驗的內容。

梅耶爾在其所著《康德心理學》（Kants Psychologie, 1870）中，支持忽里斯的觀點。

（三）海德堡學派（Heidelberg Neo-kantianism）：

此派領導人為文德班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）和李克特（Heinrich Rickert, 1863-1936）。前者追隨狄而泰（Dilthey），認為在哲學思想上，知識論的確具有舉足輕重的地位。文氏本人沒有創設什麼有大體系的哲學思想，但是，對所有哲學體系都瞭如指掌，亦都能恰當地加以批評。文氏一直分清自然與歷史，認為這就是理性二分，以及其功能的彰顯。而把康德的思想體系，歸類到歷史文化的部分，而不屬自然的部分。

李克特緊隨文德班的見解，認為所有的判斷都指向價值，這也就是康德第三批判的目的論的原意。當然，自然的價值與文化的價值還是有分別，康德的價值觀並非是自然的，而是有濃厚的主觀文化的。這也許是康德要把理性分成理論的和實踐的兩種的理由。

道德本來就是「做」多於「說」，「實踐」重於「理論」的。站在作為道德主體的人來看，豐饒的心靈重於銳敏的頭腦。康德一生所表現的，頭腦的確非常銳敏，但生命體驗中，缺乏愛與被愛、關懷與被關懷，因而無法彰顯靈性生命的豐饒，一生也不快樂、不幸福。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈康德〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年1月，第632-646頁。
2. 鄒昆如，〈康德〉，《西洋哲學十二講》，東大圖書公司，1987年9月，第157-174頁。
3. 鄒昆如，〈康德〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第429-459頁。
4. 鄒昆如，〈康德〉，《西洋哲學史話》，三民書局，2004年1月，第471-495頁。
5. 吳康，《康德哲學》，臺灣商務，1973年1月。
6. 孫振青，《康德的批判哲學》，黎明文化事業公司，1984年9月。
7. 牟宗三譯註，《康德純粹理性之批判》，上、下冊，學生書局，1983年7月。
8. 牟宗三譯註，《康德判斷力之批判》，上、下冊，學生書局，1992年10月。
9. 李澤厚，《批判哲學的批判——康德述評》，谷風出版社，1986年12月。
10. 張志偉，李秋零主編，〈康德〉，《世界聖哲全傳》，中國人事出版社，1998年4月，

第十章

黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831)

“Denken, Sein, Wahrheit, alles ist identisch mit dem Geist.” (Thinking, Being, Truth, all is identical with the Spirit.) 「思想，存有，真理，所有皆與精神等同。」

黑格爾為近代集大成的哲學家，他集結了希臘的人文、中世紀的基督宗教、近代的理性主義與經驗主義、從康德開展的德國觀念論、經主觀觀念論的費希德和客觀觀念論的謝林，發展成自己的絕對觀念論。

絕對觀念論源自基督宗教的啟示，以上帝為絕對的、最終的觀念；此觀念論奠基於黑氏自己發明的天羅地網式的哲學形式和內容。在形式上，用正反合的辯證法，窮盡了所有思想進路；在內容上，給萬事萬物安排定位：無論是邏輯的、自然的、人類的、神明的，在宇宙中都有自己適切的位置。

在黑格爾哲學思想中，人類心靈從純意識開始，經自我意識，再經理性、精神，加上宗教的體驗，而抵達絕對知識。當「精神知道自己為精神」時，就已抵達「絕對精神」的領域。

「絕對精神」不但是理念界的最高本體，它也是人文世界所有文化表象的終極目標：科學的「真」、道德的「善」、藝術的「美」、宗教的「聖」，都是絕對精神的超越屬性 (Transcendentalia)。



黑格爾 (Hegel, 1770-1831)

第一節 生平

黑格爾原名喬治·威廉·斐特烈·黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770年8月27日，生於德國中部司徒嘉（Stuttgart）城。父業稅務局書記。

1777年，七歲，進小學。

1778年，八歲，進入杜賓根（Tübingen）修道院就讀；直到中學畢業。

1789年，十九歲，入杜賓根大學；當時同學有後來的名詩人賀德齡（Friedrich Hölderlin, 1770-1843），觀念論大師謝林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854）等人。

1790年至1791年冬，與賀德齡、謝林同住一間寢室。

1790年，二十歲，9月27日，答辯哲學碩士論文。

1792年，二十二歲，開始撰寫《民間信仰與基督宗教》（Volksreligion und Christentum）。

1793年，二十三歲，6月，答辯神學論文，9月20日，神學院畢業，隨即到瑞士巴塞爾（Basel）做家庭教師。

1794年，二十四歲，暫停撰寫《民間信仰與基督宗教》一書。

1795年，二十五歲，春季，赴日內瓦；5~6月撰寫《耶穌傳》（Das Leben Jesu）。11月2日，開始撰寫《基督宗教之積極面》（Die Positivität der christlichen Religion）。

1796年，二十六歲，7月25日至8月初，遊阿爾卑士山；秋季，離瑞士，回司徒嘉老家。

1797年，二十七歲，1月，赴佛蘭克福當家庭教師。

1798年，二十八歲，秋季，撰寫《基督宗教之精神及其命運》（Der Geist des Christentums und sein Schicksal）。

1800年，三十歲，進入耶拿（Jena）大學，並繼續修習博士課程。時值謝林繼費希德教席，接掌耶拿大學哲學系，企圖建構德國觀念論思想體系，尤其是特別著重自然哲學以及形上學兩方面。

在耶拿大學期間，黑格爾尚有一「外傳」：問題的核心在歌德。後者由於是天才，不肯接受學校規定的博士論文，數量上不得少於210頁。其他同學像黑格爾、賀德齡、謝林等人，都按規矩交卷；唯獨歌德寫了18頁就往上

第二節 著 作

黑格爾的著作等身，其分類的方法，可以由內容，也可以以時間的先後。吾人為了方便，暫時用時間的先後，來介紹黑氏主要的著作：

1. 1800年，三十歲以前的作品：內容多在神學方面，有：

《耶穌傳》（Das Leben Jesu），1795。

《基督宗教之積極面》（Die Positivität der christlichen Religion），1796。

《基督教之精神及其命運》（Der Geist des Christentums und sein Schicksal），1799。

2. 1801～1831年，三十一至六十一歲，即從黑氏獲得哲學博士開始，一直到逝世為止。

此期歷經三十年，乃黑氏思想豐收期，整個集大成的哲學思想體系，都在此期建立。當然，在開始時，仍未脫離神學的範圍。此期主要著作如下：

《費希德與謝林哲學體系之差異》（Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophy），1801。

《信與知》（Glauben und Wissen），1802。

《自然律之科學探討》（Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts），1802-1803。

《精神現象學》（Phänomenologie des Geistes），1807。

《邏輯學》（Wissenschaft der Logik），1812-1816。

《哲學百科全書大綱》（Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse），1817。

《自然律與政論大綱》（Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse），1821。

3. 1831年之後，即黑格爾死後，由其弟子整理出版者，有：

《宗教哲學講義》（Vorlesung über die Philosophie der Religion），1832。

《法律哲學概論》（Grundlinien der Philosophie des Rechts），1833，此書乃《自然律與政論大綱》再版。

《哲學史講義》（Vorlesung über die Geschichte der Philosophie），1833-1836。

《美學講義》（Vorlesung über die Ästhetik），1835-1838。

《歷史哲學講義》（Vorlesung über die Philosophie der Geschichte），1837。

第三節 著作導讀

面對黑格爾的著作等身的著作，為西方文科的學生，應該比較沒有困難，因為有共同的基督宗教文明傳統；但對那些非基督宗教的文化區域的知識份子來說，困難度就大得多。首先，黑格爾的哲學乃奠基在神學思想上，而哲學和神學相會通的地方，就是本體論（*Ontologie*, 存有學）；故黑格爾的哲學，基本上乃「存有神學」（*Onto-theo-logie*）：上帝、存有、邏輯（思想）三者乃三位一體的。

由於這種哲學思想上的三位一體的關係，單有形上學、邏輯，而完全沒有神學和宗教信仰的知識，是難以了解黑格爾的哲學思想的。也就因此，吾人最好先讀他的《信與知》（*Glauben und Wissen*, 1802）；先把握住近代哲學的核心，主體性（*Subjectivity*）在哲學思想中所站立的地位。西方思想的中世紀一千多年期間，都在處理宗教「信仰」與哲學「知識」之間的關係問題。黑格爾要在人的「主體性」和「信與知」的問題上，先有個交待，才一步步進入其思想體系。

在「信與知」的根本問題上，有足夠的認識之後，就去讀《自然律與政論大綱》（*Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse*, 1821），好了解黑格爾對於自然世界與人文世界的關係；自然有自然界的規律，人文世界有人為的生活規範；自然界與人文界的關係，有其某種的必然性，也有某方面的自由。人生的自由與命定，都在了解此兩種法則的同與異，而決定人與自然的和諧或衝突。

在讀完黑氏這兩部導論性的著作之後，就可以去接觸他的代表作《邏輯學》（*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816）。大著《邏輯學》一書分三大部分：第一、二部分探討「客觀邏輯」，先從最高最濃縮的「存有」概念開始，以「質」和「量」的根本形式，走向所有事物共同的「本質」；再以「本質」和「現象」的對立，發展出「概念」。從「概念」開始，就進入第三部分，探討「主觀邏輯」，亦即「概念論」。吾人透過對「自然」的觀察和體認，一步步邁向「絕對精神」（*Absoluter Geist*）。這是黑格爾的「向上之道」（*Via ascensus*），是吾人靠思想的法則，從物質世界的原理原則，向精神領域邁

進，直至「絕對精神」。

黑格爾在這代表作中，完全利用了正、反、合的辯證法。正、反、合的辯證法，首由費希德開其端，而由黑格爾極其流。辯證法的基本規則是：用「反思」的方式，去處理各種「肯定語句」；就如說「我」，言外之意就是把「我」和「非我」一分為二。即在語句的結構上，從「我」的正，產生出「非我」的反。回想一下，當我在說「我」的時候，並沒有說「非我」，甚至亦根本沒有想到「非我」；現在，這「非我」卻邏輯地出現了。想清楚一點，都是因為我說了「我」，「非我」才從此出現。換句話說，如果我不說「我」，就不會有「非我」。這麼一來，這「非我」竟然是從「我」而來；是「我」產生出「非我」。經過了這樣的邏輯思辯過程，所得出來的「我」，在辯證上就是「合」。正、反、合的辯證法也就如此這般地被建構起來。

在黑格爾看來，吾人整個的思考體系，在形式上，都是遵循這正、反、合的辯證順序而運作。

這種天羅地網的思辯體系，黑格爾用來論證他的絕對觀念論 (Absoluter Idealismus)；本來，費希德發明這辯證法時，旨在建構其主觀觀念論 (Subjektiver Idealismus) 而已。

黑格爾不但把思想的形式，用天羅地網的辯證法涵蓋殆盡，同時亦把天地萬物，亦都安置在正、反、合的思辯過程中。讀者在研讀他的《邏輯學》的同時，也不妨翻閱其《哲學大綱百科全書》，以及其《哲學百科全書》。以進一步了解其哲學的龐大內涵。

在對黑氏思想有一般性的了解之後，就可以更仔細地對每一部分的學說，再深入的加以研究：

首先必讀的是其《精神現象學》 (Phänomenologie des Geistes, 1807)，此書早在代表作《邏輯學》之前，就規劃了其整個哲學思想體系，由自我「意識」的探討開始，到自我肉體之上的意識主體「精神」的肯定。繼則，在「精神」的殿堂內，特別注意到「理性」的存在及其行動潛能，把人的思想對象提升到「天人之際」的宗教境域；而在宗教情操中，面對「上帝」，在對上帝的「絕對知識」中，終於完成唯心論的思想體系，進入「絕對精神」的境域中。

《精神現象學》一書，乃黑格爾在西方心物二元的傳統之下，特別提升「精神」的存在層次的作品，但這並非其有否定「物質」的存在價值。黑氏

在《精神現象學》一書，一反傳統以「理性」（Vernunft）為思想工具的習慣，而改用「精神」（Geist），大有提升「主體性」（Subjektivität）的企圖。

「精神」在黑氏哲學思想體系中，既不是個別性的理性，也不是個人的意識，甚至不是個人的精神，而是鋪天蓋地的最高「實體」；這「實體」在動態的觀點下，有其歷史性，亦有其社會性。「精神」一直發展和進步，超越自身的一切，終於達到「絕對精神」（Absoluter Geist）。不過，精神的這種發展和進步的超越，是既漫長又艱苦的過程，從認識活動的主體性開始，從對客體的認知到反省主體自身的存在和活動，到主體的精神覺醒，再經主體精神的自我超越，最後才蛻變成「絕對精神」。因此，《精神現象學》一書，乃絕對精神的形成史。黑格爾以非常大的宏觀，一來濃縮地敘述了人類的歷史、思想史、文化史；二來更濃縮地討論了哲學、心理學、文學、藝術、宗教、政治、經濟各方面，作為內容。

《精神現象學》一書，原為黑氏《學問體系》（System der Wissenschaft）的「第一部分」（Erster Teil）（黑氏並沒有繼續寫第二部分）。因此，其全名為《精神現象學的學問》（Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes）。全書共分八部分：

第一部分，探討「感官界的可靠性」（Die sinnliche Gewißheit）。

第二部分，探討「知覺」（Die Wahrnehmung）。

第三部分，探討「力量與悟性，顯象與超感官界」（Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt）。

第四部分，探討「自身可靠性的真理」（Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst），下分二小節：

A. 第一小節，探討「自我意識的顯明性與非顯明性；主與奴」（Selbständigkeit und Unselbständigkeit；Herrschaft und Knechtschaft）。

B. 第二小節，探討「自我意識的自由；司多噶，懷疑論，不幸的意識」（Freiheit des Selbstbewußtseins；Stoicismus，Skepticismus，und das unglückliche Bewußtseins）。

第五部分，探討「可靠性與理性之真理」（Gewißheit und Wahrheit der Vernunft），下分三小節：

A. 第一小節，探討「觀察中的理性」（Beobachtende Vernunft），下分「觀察自然」，「觀察自我意識」，「觀察自我意識與真實之關係」。

B.第二小節，探討「理性的自我意識自我實現」(Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst)，下分「興趣與必需」，「心的法則」，「德行與世道」。

C.第三小節，探討「個別性」(Die Individualität)，下分「精神的動物界」，「立法的理性」，「執法的理性」。

第六部分，探討「精神」(Der Geist)，下分三小節：

A.第一小節，探討「真精神，倫常」(Der wahre Geist, die Sittlichkeit)，下分「倫常世界：神律與人律，男與女」，「倫常行為：罪與命」，「法律之狀態」。

B.第二小節，探討「自我疏離的精神：教育」(Der sich entfremdete Geist; Bildung)，下分「自我疏離的精神世界」，「啟蒙」，「絕對自由與恐懼」。

C.第三小節，探討「自我確定之精神：道德」(Der seine selbst gewiße Geist; Die Moralität)，下分「道德宇宙觀」，「喬裝」，「良心，善惡」。

第七部分，探討「宗教」(Die Religion)，下分三小節：

A.第一小節，探討「自然宗教」(Natürliche Religion)，下分「天使」，「動植物」，「工程師」。

B.第二小節，探討「人為宗教」(Die Kunst-Religion)，下分「抽象藝術品」，「活的藝術品」，「精神藝術品」。

C.第三小節，探討「啟示宗教」(Die offenbare Religion)。

第八部分，探討「絕對認識」(Das absolute Wissen)。

此外尚有「附錄」(Beilagen)與「補遺」(Anhang)。

再來就是黑格爾哲學在文化層面的意義。在黑氏看來，文化中的歷史乃「發展」和「進步」的。其《哲學史講義》以及《歷史哲學講義》，都在這方面呈現出非常樂觀的態度。

再來就是實踐哲學的部分，即是「藝術」和「宗教」，引領吾人的靈性生命，進入「美」與「聖」的領域。那就是黑氏的《美學講義》和《宗教哲學講義》。

最後，終究還是要回到黑氏的神學作品，他的《耶穌傳》。真正進入黑格爾的靈魂深處，去窺探他的靈性生命。

1. 客觀邏輯 (Objektive Logik) :

下分「存有學」(Lehre vom Sein)與「本質學」(Lehre vom Wesen)：

其一：「存有學」(Lehre vom Sein)中，黑格爾以為，所有存有基本上都是「質」(Wesen)。這「質」才是存有之所以為存有的理由和基礎。在黑氏辯證法中，「質」因而是「正」。然而，「質」可以為形式，而且是沒有內容的形式，是純思考的東西；它要落實，它要成為具體的存在，就必須有「量」(Quantität)的加入。於是，相對於抽象的「質」為「正」來說，具體的「量」就是「反」。可是，若深一層去想，「量」本身並非存在，而是寄生在「存有」身上；而它之所以存在，是為了滿足「質」的需要。因為，吾人固然可以堅持「重質不重量」，但有一條件，即是「量」不能等於零；量的重要性，就是它乃「質」存在的條件。質量共存才是存在的落實。在黑氏辯證法中，質的「正」加上量的「反」，就成為「質量」(Quantum)的「合」。

在另一方面，質與量合成的「質量」，自然是「存在」，是「有」(Sein)，有為「正」時，「反」就是「虛無」(Nichts)。有與無之間，難得築起一道橋樑；「從無不能生有」(Ex nihilo nihil fit)的原理原則，便是最大的障礙。但是，從亞里士多德以來的「形質說」(Hylomorphism)被廣泛採用以來，「有」與「無」之間，架設了「從潛能到實現」的通道：這便是「成」(Werden)；「無」只要有足夠的形成因，便能從無變「有」。於是，有的「正」和無的「反」，由成的「合」融通，解釋著所有事物「從無到有」的變化歷程。

「從無到有」的確是奇蹟，但也是吾人生命體驗的事實，宇宙中萬事萬物都在生生滅滅，尤其是人間世的情事，雖不一定有無相生，但卻常有從無變有的例證。在吾人經驗世界中，許許多多的事物，都是從無變有；而這「有」開始存在，接著亦繼續存在。「存在」(Dasein)的延續性，更展現出「從無到有」的功力。在另一方面，「存在」的生生滅滅，卻又形成事物的存在，至少有「有限」(Finite)與「無限」(Infinite)的二元劃分。但是，事實上，「有限」才是事物的常態，是「正」；而與之對立的，或更好說，由之而發展出的「無限」，則成為「反」。從有限發展到無限的「合」，黑格爾稱之為「為己」(Für-sich-sein)，「為己」乃個別的存在。這個別的存在常態，在數量上為一；當一為「正」時，理論上就有多的數量為「反」。當然，一與多的辯證，最終都歸於「量」(Quantität)之中。

從「質」(Qualität)的正，發展到「量」(Quantität)的反，到「質量」(Quantum)的合，也正是事物從抽象的「存有」(Sein)，落實到具體的「存在」(Dasein)。

「質量」本身，黑氏稱之為「自體」(An sich)，在辯證的過程中，又是另一回合的「正」。質量需要有空間的「綿延」，是為自體的「反」；正反相互激盪，有作為「合」的限制(Limitation)出現，一來指出「自體」的發展和進步的動力，二來說明空間「綿延」的有限性。至此，「量」終於可以具體落實。不過，「量」的具體化還是散漫的，需要「總和」的整體性和統一性，來整理、來收集。辯證法中，黑格爾稱量為「正」，稱總和為「反」，這正和反可以由高一層次的「數」作為「合」來融通。

「數」本身雖擁有「合」的能力，但其統一性的功能，在整體的觀點下，會是有等級的排列和組合；這樣，「等級」就取代「數」而成為另一方面的辯證開端，是另一體系的「正」。「等級」在哲學思想的演變中，可以是從不完美走向完美的階梯，當然也難免從完美跌落不完美的處境。這也就是說明「數」有有限性和無限性的可能，也即是說，「數」的「等級」，「有限」為正，「無限」為反，而再由數的「質量」去統「合」。

「質」和「量」所組合成的「存在」，本身不見得非有「本質」不可；但是，從「存有」落實下來的具體「存在」，則必然有「本質」相隨，否則「存在」就不成其為存在。

吾人這就進入「本質」的探討。

其二：「本質學」(Lehre vom Wesen)：本質(Weswen)與現象(Phainomenon)的課題，一直是哲學知識論與本體論相互間的難題。哲學二千多年的發展史中，不知困擾了多少思想家，想要集哲學大成的黑格爾，當然就無法倖免。從亞里士多德把「存有」分成「本質」和「現象」以來，哲學思想就一直以「本質」為存有的本身，而把「現象」看成為事物的外顯；直至胡塞爾的現象學，才肯定本質與現象等同。黑格爾的辯證法，還是追隨亞里士多德傳統，分清本質與現象，認為本質為「正」，而現象為「反」；進一層認定本質透過現象的外顯，是可以展示出「真象」(Realität)的。

不過，從「本質」出發，辯證的系統亦可以「本質性」(Wesenheit)為正，而以「表象」(Erscheinung)為反，來建構事物的基礎；並且在這基礎上，建立具體的「存在」。「存在」才是合。

的結論，就是「目的論」（Teleologie）；目的論不同於機械論，後者是盲目的，前者是理性的。在黑格爾的辯證法中，量變是「正」，質變是「反」，目的是「合」。

進一層的思考是：在「概念」的組合和排列的運作中，呈現出「生命」（Leben）之上的「意識」（Bewußtsein）活動領域。「生命」所凸顯的新陳代謝作用，已超越了量變，而進入質變，不過，生命的整體現象，仍然是在「內在目的性」（En-tele-cheia）之中，沒有把觸角伸展到外界；「意識」就不同，它不但可以有「自我意識」（Selbst-Bewußtsein），它同時可以意識外物，認識外物，把握外物。胡氏把生命作為「正」，把意識當作「反」，而「合」的功能則交付給「絕對觀念」（Absolute Idee）。

黑格爾從自然科學的探討，對「質」和「量」的考察，經過無數次的正、反、合的辯證，終於抵達了「絕對觀念」。

（三）自然哲學（Natur-philosophie）

在「思想」與「存在」之間的課題上，黑格爾首先以「思想」為題，用辯證法從「概念」（Begriff）開始，一步步發展到「絕對觀念」（Absolute Idee）。現在，就是要走出主觀，進入外在世界，這外在世界黑格爾稱之為「他存」（Anders-sein）。即概念和觀念之外的、不一樣的存在。

「思想」與「存在」之間的課題，事實上並不對稱；原因就是：「思想」是行動，「存在」則是靜止的狀態。事實上，「思想」應定位在「主體」與作為客體的「存在」之間。用笛卡兒的思想來說，就是：心→思想→物（存在）。在黑格爾的辯證法中，觀念為「正」，物「他存」為「反」，而能夠統「合」觀念和物的，就是「精神」（Geist）。

「精神」在黑格爾的哲學思想中，乃絕對、乃永恆，而由於本身的充實滿溢，流出了「觀念」（Idee），而「觀念」創造了「自然」（Natur）。進一層的發展是：精神降凡到自然界提升自然，超升至創造自己的「觀念」界，直至「精神」界，融入到「絕對精神」（Absoluter Geist）之中。

在「自然哲學」中，黑格爾辯證法的正、反、合進程，仍舊回到「質」和「量」的二元，當作為存在的基本元素，而質和量的正反辯證，終究結「合」在具體存在的「質量」之中。

不過，在自然哲學的範圍中，「量」的課題總離不開物質、機械，無生

命、無意識、無精神的領域。「量」因此乃精神以外的存在，也就是無法自我意識的存在，即「自外存有」(Außer-sich-sein)。這說明「物與物」之間，是沒有意識的關係的，亦即沒有「交往」(Kommunikation)的；每一個物體都各自獨立，除了「量」的相互關係之外，沒有交往的行動的。如果「物與物」之間要有關係，就必須要有「意識」的介入，以「概念」的方式將它們引進「精神」的領域，才能成為思想的對象，而分受存在。在黑格爾看來，時空中所發生的所有方位的運動、一切重力原理、所有物理變化，都是「量」的課題。

「量變」乃自然界諸物理現象；不過，自然界在物理之上，尚有生命世界；而各種生物：有新陳代謝作用的植物，與有感覺作用的動物，乃至於有精神的人類，這些生命現象，都宣示著「整體大於各部分的總和」，以及「整體先於各部分」。生命界的新陳代謝作用，不只是物理的，而是化學的，不但有「量變」，而且有「質變」。

「生命體」乃有機體，有機體的整體性既會發展，又會進步；會從低層的植物，發展成更高一層的動物，甚至發展到人類。黑格爾的哲學思想，總是牽掛著「精神」(Der Geist)，從人的精神仍然要繼續不斷地發展，直至到達「絕對精神」(Der absolute Geist)，到達「神性」(Divinität)為止。

在黑格爾看來，生命現象的新陳代謝作用，就是要「揚棄」(Aufhebung)某些老舊的事物，而推陳出新。這樣，物質為了迎接生命的來臨，就必須「揚棄」物理性的「整體全等於各部分的總和」，以及「部分先於整體」的原則，而接受「整體大於各部分的總和」，以及「整體先於各部分」的排列和組合。同樣，生命體為了要進展到意識的領域，就必須要「揚棄」纖維的結構，而接受神經系統；動物要進化成為人，就要「揚棄」許多獸性，而讓「精神」注入。

(四)精神哲學 (Philosophie des Geistes)

「精神哲學」乃討論「在己」(Bei-sich-sein)之學。在黑格爾的心目中，精神的表現就是「觀念」，這「觀念」因為揚棄了物質，就成了物質的「自然」。觀念為「正」，自然為「反」，這正和反的「合」，也就是自然的再否定，就又回到「觀念」之中；此時的觀念，因為是「自然」的否定再否定，是「否定的否定」(Negation der Negation)，因而回到了主體的「精神」。

「精神」在此處的真實地位是「正」，可是，由於其基本上的「主觀性」，那「客觀性」的出現就成了「反」；要統一主觀和客觀，唯有「絕對精神」；「絕對精神」就成了「合」。

在「主觀精神」中，有「自體」，是為「正」；有「為己」，是為「反」；自體與為己的「合」，就是「自己」。在另一方面，「自體」是靈魂，在體用的相互關係中，理論的「人類學」就有了定位。

靈魂的自體為「體」，「用」在人類學的探討；靜態的「體」，需要動態的「用」來完成。那「為己」的「意識」，恰好就是靈魂的活動。「意識」一方面體證靈魂的主體性，另一方面說明主體在活動中，觸角常伸向外界，而化外界事物為「觀念」。靈魂的意識活動，使人性進入到「藝術」和「宗教」的殿堂。而黑格爾的哲學思想，最為傑出的，即以為「哲學」凌駕藝術與宗教之上，能以「用一切去衡量一切」。在黑氏心目中，哲學才是諸學問的總匯。

在「自體」中，最原始的乃「自然」，從自然的物質逐漸演變出「生命」；再從生物中的植物超升至動物；動物的「感覺」再往上，就是人類的「理性」。而事實上，「感覺」即已揚棄物質層面，甚至進入擁有精神的「靈魂」之中。

在「為己」中，相對於自然的，就是「感性」，這感性逐漸揚棄其原始的素樸，而超升自己到「知覺」的領域；甚至經由層層的揚棄、層層的超越，超越了感性和知覺，而進入「悟性」的殿堂。在黑格爾的辯證法中，感性為「正」，知覺為「反」，悟性為「合」。

「悟性」的獨立運作，就揚棄了自身「合」的身分，而將自己轉化成另一階段辯證法的「正」。人類的意識在這種情況下，又會站出來，製造出「反」的勢力，以與悟性抗衡。這也正是「理性」出現，設法取代「悟性」，完全揚棄物質世界，而讓「精神」完全主導辯證的進行。這精神的「合」，是揚棄了悟性的「正」和理性的「反」的最佳成果。

不過，「精神」在獨立運作中，揚棄了自身「合」的身分，而在更高的層面，在另一階段的辯證下，扮演起「正」的角色。這角色乃全方位的，從最底層的「感性」開始，感性化的精神，就會有「衝動」與其對立。感性為「正」，衝動為「反」，唯有客觀的「幸福」，才足以扮演「合」的角色。

「客觀精神」為正時，「主觀精神」就是反，而在辯證法中，「存有」

倒是最原始的；而原始樸素的「存有」，在人性的自我成長時，需要有「倫理道德」的覺醒。存有與倫理道德發展出「道德規範」。當然，這「道德規範」可以是個別性的「人與自己」的關係，也可以是群體性的「人與人」的關係；後者則可以再細分為「家族」的、「城市」的；而最終會以「國家」，乃至於「世界」為單位。

「絕對精神」所表現的，是感性直觀所直接感受到的「美」，是「藝術」；但在美之中，或在美之上，尚有宗教情操的「神聖」。原來，超越屬性的真善美聖，最終都是由哲學來集大成。而這集大成之處也正是「絕對」的境域。

在對「宗教」的探究中，黑格爾完全站在基督宗教的立場，以啟示宗教為典範，而且，認定所有其他宗教，尤其是自然宗教，都只是過渡期的宗教。

黑格爾的哲學思想，在形式上用正反合的辯證法，在內容上窮盡天地萬物，是用天羅地網的方式，「用一切去衡量一切」，使哲學恢復古希臘時代的尊榮，再次成為「學問的學問」(Scientia scientiarum)、「藝術的藝術」(Ars artium)、「宗教的宗教」(Religio religionum)。

第五節 影 響

黑格爾哲學思想，由於無論思想形式上的正反合辯證法，或是思想內容上的天羅地網式的全方位宇宙和人生，都把「哲學」說得十全十美，沒有任何瑕疵可以挑剔。尤其是思想高峰的「絕對精神」，更是全能、全知、全善，堪稱與基督宗教的「上帝」平起平坐。

繼黑格爾之後，哲學還有施展的空間嗎？

歌德沒有猜錯，繼黑格爾的「絕對唯心論」(絕對觀念論：Idealismus在哲學概論中乃「觀念論」，在形上學上則是「唯心論」)，必然會從弟子中產生「絕對唯物論」，與老師抗衡。果然，黑氏的入門弟子費而巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)首先發難，自稱「黑格爾左派」(Hegelsche Linke)，倒轉了乃師從物質一層層上升，直至精神，乃至於絕對精神領域的方向，而視所有精神機制皆為物質本體的現象。其後的包耳爾(Bruno Bauer, 1809-1882)、司徒勞斯(David F. Strauss, 1808-1874)、盧格(Arnold Ruge, 1802-1880)、馬克思(Karl Marx, 1818-1883)、恩格斯(Friedrich Engels, 1820-1895)等人，都以扭

曲黑格爾唯心體系為能事，推展了「唯物」思想。

黑格爾的「辯證法」、「歷史哲學」、「有神論」，到了「黑格爾左派」手裡，就都成為「唯物辯證」、「歷史辯證」、「無神論」。

其中，關鍵性的課題是：黑格爾哲學思想本身，一直停留在「理念」層次，而沒有「制度」來落實支持；而黑格爾左派的「理念」，可就落實到「共產主義」的「制度」面。從1848年恩格斯在布魯塞爾發表的「共產黨宣言」（Manifest der kommunistischen Partei）開始，經馬克思1867年的《資本論》（Das Kapital），到蘇俄列寧（Lenin, 1870-1924）1917年所領導的「工人革命」，甚至中國毛澤東（1893-1976）1949年所推動的「農民革命」，都以黑格爾左派的思想為行動的基礎。

當然，一代宗師門下弟子，只要有人背叛師門，也必然會有弟子出來衛道；「黑格爾右派」（Hegelsche Rechte）也就由此興起：有羅森克郎茲（Wilhelm Rosenkranz, 1821-1874）、埃德曼（Johann Erdmann, 1805-1892）、夏音（Rudolf Haym, 1821-1901）、齊勒（Eduard Zeller, 1814-1908）、米謝勒（Karl Ludwig Michelet, 1801-1893）、費雪（Kuno Fischer, 1824-1907）等人。

在德國，黑格爾左右兩派互相對立，反對與支持旗幟宣明；不過，歐美其他地區倒是掀起了研究黑格爾哲學之風：如海堡（J. L. Heiberg, 1791-1860）將黑氏學說引進丹麥，助長了該地新教神學之研究，馬滕遜（H. L. Martensen, 1808-1884）就以黑氏思想注入教義之中。挪威的奧斯陸對黑氏思想，也情有獨鍾，蒙辣（M. J. Monrad, 1816-1897）就是黑氏思想泰斗。在荷蘭，格而特（P. G. Van Ghert, 1852）原為在耶拿黑格爾的入室弟子，其宣揚乃師學說不遺餘力。來登大學教授波蘭（G. J. P. J. Bolland, 1854-1922）更是黑格爾主義者。在法國1840年代，也興起了研究黑格爾哲學之風氣，有法文翻譯的《黑格爾全集》。在義大利，亦出現了不少黑格爾追隨者，如斯巴文達（Bertrando Spaventa, 1817-1883）、馬里亞諾（Raffaele Mariano, 1840-1912）、德而柯例（Pasquale d'Ercole, 1831-1917）等人。

東歐也對黑氏思想有濃厚的興趣，不但在黑格爾活躍於柏林大學期間，許多東歐學生來聽課，就在黑氏逝世後，或是他們學成回國後，還是念念不忘乃師的教誨。一般而言，學者群中有讚揚，也有批判；更有甚者，是利用黑氏學說來落實政治社會。如池斯柯夫斯基（Count August Cieszkowski, 1814-1894）、波蘭學者克臨姆（Josef Kremer, 1806-1877）、捷克學者夏奴士（H.

J. Hanus, 1812-1869) 和斯姆他拿 (Augustin Smetana, 1814-1851)，俄國學者祁萊列夫斯基 (I. V. Kireyevski, 1806-1856) 和斯丹契繼維奇 (N. W. Stankevich, 1813-1840)，還有巴枯寧 (Michael Bakunin, 1814-1876) 和柏林斯基 (Vissarion Belinski, 1811-1848)，以及赫而曾 (Alexander Herzen, 1812-1870) 和查而尼謝夫斯基 (N. G. Chernyshevski, 1828-1889) 等人。

十九世紀後半期，黑格爾哲學思想也渡海到了美洲，其中尤其是聖路易士 (St. Louis) 和辛辛那堤 (Cincinnati) 最為有名。聖路易士學派領導人布洛邁耳 (Henry Conrad Brockmeyer, 1826-1906) 和哈里士 (William Torrey Harris, 1835-1909)。辛辛那堤學派領導人威力希 (August Willich, 1810-1875) 和士他羅 (John Bernard Stallo, 1823-1900)，尚有康威 (Moncure D. Conway, 1832-1907)。

而在英國，則有格林 (T. H. Green, 1836-1882) 和卡而特 (Edward Caird, 1835-1908) 等人。

二十世紀的新黑格爾學派 (Neo-Hegelianism) 也在世界各地興起與發展。

► 參考資料

1. 鄭昆如，〈黑格爾〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月，第475-491頁。
2. 鄭昆如，〈黑格爾〉，《西洋哲學十二講》，東大圖書公司，1987年9月，第175-194頁。
3. 鄭昆如，〈黑格爾〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書公司，1984年1月，第655-668頁。
4. Arsen Gulyga 著；劉半九、伯幼等譯，《黑格爾傳》，北京：商務印書館，1993年。
5. Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel*, London, 1924. 曹敏、易陶天合譯，《黑格爾哲學》，黎明文化事業公司，1978年11月。
6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden. 2 Phänomenologie des Geistes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.
7. Lucacs, Georg, *Der junge Hegel*, Berlin, 1948.
8. Caird Edward, *Hegel*, London and Edinburgh, 1883.
9. Frederick Copleston, *From Fichte to Nietzsche. A History of Philosophy*, Vol. VII, London, 1915, p. 159-247.
10. Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Band II, Neuzeit und Gegenwart, Herder, 1963, S.407-438.
11. Findlay, J. N., *Hegel: A Re-examination*, London, 1958.
12. Glockner, Hermann, *Hegel*, 2 Bände, Stuttgart, 1929.
13. Hartmann, Nicolai, *Hegel. Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Bände 2, Berlin und Leipzig, 1929.
14. Stace, W.T., *The Philosophy of Hegel*, London, 1924。

第四篇

當代五哲



第十一章

柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)

“In materia vidit vitam, in vita autem spiritum.” (In matter sees life, in life however spirit.)

「在物質中看見生命，在生命中窺見精神。」

西洋十九世紀後半期，是人生觀、價值觀皆動盪不定的年代，伴隨著科技和經濟的發展，哲學家們多異想天開，隨著科技的號角聲起舞：德國興起了唯物主義和共產主義，英國出現了功利主義和進化論，法國掀起了實證主義的浪潮，美國也盛行著實用主義。這些主義一方面否定傳統的價值，另方面設法建立新的價值體系。其中以人的起源問題的「進化論」尤為突出，因為它企圖要以進化來取代宗教信仰的創造。

也就在達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882) 出版他的《物種原始》(The Origin of Species) 的 1859 同一年，造物主上帝還是給西方世界送來了三位先知，而且分由三種重要的語系：法國誕生了柏格森 (Henri Bergson, 1859-1941)，德國出現了胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938)，而杜威 (John Dewey, 1859-1952) 則在美國出生。這三位先知哲人，在進入二十世紀時，都屆不惑之年，皆發揮了他們的長才，能在自己的文化圈中指點迷津，提出化解之道：柏格森的生命哲學、胡塞爾的現象學方法、杜威的教育哲學，都是振興精神文明，破除邪說的良方。

柏格森的生命哲學，貫穿了宇宙中的物質、生命、意識、精神各層面，



柏格森 (Bergson, 1859-1941)

而最終到達「精神生命」。這「精神」一方面乃本體的終極存在，是它「創造」了天地萬物；它也同時是從物質，一步步經生命，再經意識，一直「進化」的成果。這樣，整體宇宙的形成，既是創造的（從上帝到世界），又是進化的（從物質到精神）。柏氏的「創化論」，化解了宗教與科學的衝突。

在人生方面，道德所訴求的「善」，以及宗教所展示的「聖」，皆為吾人生命的內涵；善與聖雖不完全相同，但卻可以互換（*Bonum et Sanctum convertuntur*）。

第一節 生平

柏格森原名亨利柏格森（Henri Bergson），1859年10月18日生於巴黎的一個音樂家庭。父親原籍華沙，母親來自英國。對一作曲家而言，養育四兒三女（柏格森排行第二），實在非常吃力。亨利四歲時，全家遷居瑞士，父親在日內瓦音樂學院任職。夫婦倆胼手胝足，安貧樂道，給予子女身教言教。

一、孩童期

1866年，亨利七歲，舉家又遷回巴黎。

1868年，九歲，已能寫得一手好字，獲獎學金進讀拿破崙皇家中學（*Lycee Imperial Bonaparte*）。

1870年，十一歲，家人移居倫敦，留下亨利在巴黎，亨利只好住進以色列機構所辦的宿舍（*Institution israeliste Springer*）。在巴黎亨利將度過十年無親人在身邊的日子。

二、求學期：分二期

1. 1868~1877年，九至十八歲，在巴黎留學期間，每年暑假都會利用自己節省下來的獎學金作旅費，赴倫敦與家人團聚。

在倫敦的一個哥哥，二個弟弟，一個在銀行上班，一個當推銷員，一個當演員；一個妹妹成了公爵夫人，對繪畫很有天分。亨利母親在守寡後，一直住在福克斯東（*Folkstone*），活到九十八高齡。

亨利的中學生涯，一直都是模範生，得獎無數。當時，凡是優秀的中學畢業生，都會設法進入高等師範學校，而高師校也到處尋找優秀的學生，亨

利中學畢業時，便一面準備會考，另一方面準備投考師範。

中學時期，亨利已讀了不少課外讀物，像拉修利耶 (Lachelier) 的《歸納的基礎》(Fondement de l'Induction)、像數學家古諾 (Cournot) 的著作、像史賓塞 (Spencer) 的作品。

2. 1878~1889 年，十九至三十歲，1878 年亨利以第三名優異成績進入高等師範學校。當時師校名師布圖 (Boutroux) 乃康德派大師，但亨利卻站在反康德的立場；另一位哲學名師歐雷拉普韻 (Olle-Laprune) 也沒有使亨利心儀。雖然在哲學思想上沒有獲得預期的收穫，但亦沒有和那些有政治企圖的同學交往。由於亨利辯論口才奇佳，參加許多辯論皆能辯倒對方，致使有人認為他是唯物論者。

師範畢業考事實上是教師資格檢定考 (agregation)，亨利考第二名。畢業後大家都從中學老師做起，亨利先後在安傑 (Angers)、克雷蒙——費朗 (Clermont-Ferrand)、巴黎等地做中學教員。而其兩篇博士論文，都是在克雷蒙——費朗時期完成。

1889 年，亨利三十歲，答辯博士論文。

三、學術活動期：(1890-1909，三十一至五十歲)，分二期

(一) 1890~1900 年，三十一至四十一歲

哲學錫型：在博士論文完成之後，亨利曾在巴黎大路易 (Louis-le-Grand) 中學，以及亨利四世 (Henri IV) 中學短期教學。兩篇博士論文中，重要的是那篇〈論意識的即刻材料〉(Essai sur les donnees immediates de la conscience)，次要的則是：〈亞里士多德對地方感受到什麼〉(Quid Aristoteles de loco senserit)。在答辯的整個過程中，沒有考試委員注意到「綿延」(duree) 的問題；這使亨利非常不滿。

1890 年，三十一歲，在亨利四世中學教授一般傳統課程，並無傑出表現；1892 年，三十三歲，與路蕙絲牛布格 (Louis Neuburger) 結婚。同年第一個小孩珍妮 (Jeanne) 出生。1894 年，三十五歲，申請到巴黎大學教書，未果。1898 年，三十九歲，再次申請巴黎大學，仍被拒。1900 年，四十一歲，任教法蘭西學院，講授希臘文和拉丁文。

(二) 1900~1909 年，四十一至五十歲

1901 年，四十二歲，成為「道德學與政治學學士院」院士。1902 年，四十三歲，榮獲勳章。

1907 年，四十八歲，由於出版了《創化論》（l'Evolution creatrice），備受攻擊，並遭受排擠。雖然如此，亨利還是照常於每星期五下午五時在法蘭西學院第八課室上課，課堂仍座無虛席；學生中有不少未來的大師級人物，像馬色爾（Gabriel Marcel）、像馬里旦（Jacque Maritain）等人。

1909 年，五十歲，獲牛津大學科學博士銜。

四、短期參與社會活動：（1916-1918，五十七至五十九歲）

1916 年，五十七歲，在第一次世界大戰期間，法國頗遇困境，政府派他和法蘭西學院的一些院士，到西班牙去爭取援助。

1917 年，五十八歲，法國政府希望獲得美國的援助，找尋一個能和美國總統威爾遜溝通的大學教授，柏格森為最適當人選，因而又被派往美國，在華盛頓停留了好幾個月。

1918 年，五十九歲，克里蒙梭（Clemenceau）派柏格森到美國當說客，以重建東方戰線。

五、哲學發展：（1921-1941，六十二至八十二歲）

1921 年，六十二歲，亨利意識到，要發展哲學思想，就必須放棄許多雜務，於是先辭去法蘭西學院的教職，並盡可能減少參與政治外交事務。

1925 年，六十六歲，開始得風濕病，而不得不辭去國際學術合作委員會的職務。

1928 年，六十九歲，獲諾貝爾文學獎；得獎的理由乃是：「在物質中看見了生命，在生命中發現了精神。」。

其後的歲月，就在一方面與病魔對抗，另方面不停地著作，直至生命的最後一刻。

1941 年 1 月 4 日，柏格森與世長辭，享年八十有二。1 月 6 日遺體葬於加胥（Garches）墓園，葬禮非常簡單，只有三十位左右賓客參加。

1967 年 5 月 11 日，巴黎先賢柱子上刻著：「致亨利柏格森，這位著作與

證成：任何生命體都是「整體先於各部分」，而且，生命體的各部分都由整體所「生」。在亞氏動植物的研究中，「生命」乃所有生物的形式，是它，凝聚著所有部分成為一體；是它，生出每一部分，生出每一肢體。

在柏格森的生命哲學中，「生命衝力」凸現在所有生命體的求生行動中：求生存使所有生物都能克服環境、衛護生命、發展生命，生生不息。

再來是《物質與記憶》，說明物質與精神之間的密切關係。柏格森固然提倡生命，反對唯物、反對實證，但絕不反對物質，也絕不輕視物質。反而認為腦神經與思想的確有表裡的親密關係。在《物質與記憶》一書中，雖然用了不少的篇幅，描繪神經系統的運作，如何在吾人的思想進程中，出現微妙的變化，也因此而認定物質與精神的配合，也是吾人生命現象。當然，站在生命，尤其是站在精神生命的立場，柏格森還是視精神重於物質的。物質主義者強調：所謂精神思想，只不過是物質神經在動而已；因為，現象顯示：人在思想，腦神經就在動；腦神經不動了，人也就停止了思想。可是，柏氏亦提出類似的比方：衣服掛在衣架上，衣架在動，衣服也在動；衣架掉在地上，衣服也就掉在地上。可是，衣服是衣服，衣架是衣架，雖然它們之間關係如此密切。

在《物質與記憶》中，柏氏指出：「記憶」就是精神內存於物質的明證；物質在沒有精神臨在情況下，只是物體，只有長闊高的積，佔有時間與空間，可是就缺少「生命衝力」，其結構也只是「整體全等於部分的總和」，而且是「部分先於整體」。一旦精神臨在於物質，「生命衝力」也好，精神的思想活動也好，都會凸現出來，「記憶」就是其中標準的表現。

進一層的思想是：精神可以獨立於物質而單獨存在。心物合一的存在即人類，在人的本質中，靈魂乃實體，而肉體是依附體；人的思想是靈魂在思想，肉體只是思想的條件。決定人性、決定人生價值的，絕非肉體，而是人的精神。

要了解吾人的精神生命，在柏格森哲學思想中，最重要的概念是「綿延」(Duree)。「綿延」概念早在其博士論文〈論意識的即刻材料〉中，就已提出，而且凸現出了其重要性。也就因此，當考試委員在其辯護論文時，根本沒有注意到「綿延」，使柏氏事後非常生氣。在柏格森心目中，「綿延」乃唯一能解答時間與空間，在存有領域中的定位問題。有關「綿延」，大著《綿延與同時》就是必讀的資料。原來，有關時間與空間的問題，早在希臘

哲學家亞里士多德，就以寄生的方式，讓它們依附在「自立體」（實體 *Ousia*, *Substance*）上；在亞氏看來，實體自己會存在，但其存在時，會有許多「依附體」（屬性（*Kategorie*, *Attributes*）跟著存在。時間與空間就是存在所附屬的東西，它們本身不存在，但卻寄生在存在者的身上。其後的康德，則提升了時間與空間的地位，認定它們為先驗的條件，是感官界能被認識的契機；而且把時間與空間都用物理學的方式，分成三度：空間的長、闊、高，時間的過去、現在、未來，用物理元素的處理方式，把時間與空間都切成碎片。柏格森十分堅持，時間是綿延不斷的，不能分割成過去、現在、未來；它的綿延性乃一直往前，進入永恆；永恆才是時間的歸宿。

外在世界的空間是可以割切的，其物與物之間的距離，也是可以割切的；但是，吾人的內在生命和內在意識，卻是綿延不斷的，是無法割切成部分的。「綿延」的意義也就在於內在生命的延續；這延續蓋過了時間與空間，而將萬事萬物都融合成一體。

在吾人的內在生命中，一切都是整體的部分，而且是不可分割的部分。吾人無法用心理分析的方式，把掛念或憂鬱排除在外；因為掛念或憂鬱都是吾人內在生命的部分，而且是不可分割的部分。「綿延」的理論也就是整體概念的動態瞭解。

《創化論》是把宗教所信仰的「創造」，和科學假設的「進化」，連結融通起來。柏格森在這裡要強調的，乃指出「進化」概念的原義，是事物的發展和進步，而後者則是「目的論」（*Teleologia*），而非機械式的。只要能闡明「進化」的目的性，進化與創造間的距離，就可以拉近。在進化過程中，每一階段的「生命衝力」，才能解答各種事物「走向未來」的動向。生命進化從無機物到有機物，由有機物到完整的生命，換句話說，從物質到生命的過程，都同時是創造，也同時是進化。原來，柏格森對「進化」的理解，顯然超越了達爾文和斯賓塞等人，因為，柏氏能站在進化之外，去窺探進化的現象和本質；而現象和本質的課題，定位在進化過程的最終原因，以及進化的最後目的。

《創化論》（*L'Evolution creatrice*）共分四章，每章再分若干細節：

第一章 〈生命之進化——機械論與目的論〉（*De L'Evolution de la vie—Mecanisme et Finalite*）：

綿延總論（*Duree en general*）

無機物體 (Les corps inorganises)

有機物體 (Les corps organises)

群體與個體 (Vieillessement et individualite)

從轉化及尋找解釋 (Du Transformisme et manieres de l'interpreter)

極端機械論：生理學與物理學 (Le mecanisme radical : Biologie et Physico-chimie)

極端目的論：生理學與哲學 (Le finalisme radical : biologie et philosophie)

找尋一標準 (Recherche d'un criterium)

以個案檢視個別的轉化學說 (Examen des diverses theories transformistes sur un exemple particulier)

達爾文與不可感之量變 (Darwin et la variation insensible)

真理與突變 (De Vries et la variation brusque)

一次與原生 (Eimer et l'ortho-genese)

新拉馬克主義者與認知異端 (Les neo-Lamarckiens et l'heredite de l'aquis)

生命衝力 (L'elan vital)

第二章 〈生命進化方向分歧：昏睡、叡智、本能〉 (Les directions divergentes de L'Evolution de la vie : torpeur, intelligence, instinct)

進化過程觀念總論 (Idee generale du processus evolutif)

生長 (La croissance)

趨向雜多與介紹 (Les tendances divergentes et complementaires)

進步與承傳的意義 (Signification du progres et de l'adaptation)

動物與植物的關係 (Relation de l'animal a la plante)

動物生命的模型 (Schema de la vie animale)

動物性的發展 (Development de l'animalite)

生命進化的大方向：昏睡、叡智、本能 (Les grandes directions de la vie : torpeur, intelligence, instinct)

叡智的原始功能 (Fonction primordiale de l'intelligence)

本能的本性 (nature de l'instinct)

生命與良知 (vie et conscience)

人在自然界明顯位置 (Place apparente de l'homme dans la nature)

第三章 〈生命的意義自然的秩序叡智的形式〉 (De la signification de la

vie , L'ordre de la nature , et le forme de L'intelligence)

從意識問題凸顯生命課題 (Rapport du probleme de la vie au probleme de la connaissance)

哲學方法 (La methode philosophique)

循環近鄰呈現所提方法 (Cercle vicieux apparent de la methode proposee)

循環近鄰凸現反方法 (Cercle vicieux reel de la methode inverse) 同時產生物質與叡智的可能性 (De la possibilite d'une genese simultanee de la matiere et de l'intelligence)

物質的幾何聯繫 (Geometrie inherente a la matiere)

叡智的本質功能 (Fonctions essentielles de l'intelligence)

從分析失序觀念設計一種意識學說 (Esquisse d'une theorie de la connaissance fondee sur l'analyse de l'idee de desordee)

秩序二相反形式：民眾的問題與法律的問題 (Les deux formes opposes de l'ordre : le probleme des genses et le probleme des lois)

失序與二秩序 (Le desordre et les deux orders)

創造與進化 (creation et evolution)

物質世界 (Le monde material)

生命的起源與目標 (De l'origine et de la destination de la vie)

生命過程中與進化運動中的本質與屬性 (L'essential et l'accidental dans les processus vitarex et dans le mouvement evolutif)

人性 (L'humanite)

肉體生命與精神生命 (Vie de corps et vie de l'esprit)

第四章 〈思想的機械影像與機械論者的迷思〉 (Le mecanisme cinematographique de la pensee et L'illusion mecanistique)

未來真實與感官進化論體系的歷史一覽 (Coup D'oeil sur l'histoire des systems le devenir reel et le faux evolutionisme)

基於分析空無以及不朽觀念批判體系的設計 (Esquisse d'une critique des systems fondee sur l'analyse des ides de neant et d'immortabilite)

存在與空無 (L'existence et le neant)

形成與形式 (Le devenir et la forme)

形式哲學及其形成概念 (La philosophie des formes et sa conception des devenir)

靜態的宗教好似自然宗教，乃古聖先賢所定下安頓生命和生活的規範。一旦這靜態的宗教不足以安頓社會時，或者社會群體遭逢天災人禍時，就有可能從民族中出現先知聖人，創立制度宗教、著述經典，規定當信之道的「教義」，當守之戒的「教規」，當行之禮的「教儀」。制度宗教所依恃的，並不是合理性，而是超乎理性的神祕經驗。神祕經驗伴隨著生命衝力，使制度宗教有更大更多的發展空間。

《道德與宗教二源》一書，共分四章，每章下分若干節。

第一章 〈道德義務〉

第二章 〈靜態宗教〉

第三章 〈動態宗教〉

第四章 〈結語機械論與神祕主義〉

第四節 思想

一、生命哲學

前面曾約略提及，柏格森所處的時代，法語區所瀰漫的乃唯物實證，是從孔德的三站說辯證下來，反對宗教、反對道德、高舉科學的思潮。其實，十九世紀後半期的西洋哲學思想，德語區有黑格爾左派主張的唯物主義（Materialism），唯物辯證和歷史辯證聯手所推動的共產主義（Communism）；英國興起和發展的功利主義（Utilitarianism）；英德兩國共同推出進化論（Theory of Evolution）；就連新大陸的美國也不甘示弱，而提供了實用主義（Pragmatism）。這些唯物、共產、進化、功利、實證、實用，都能連成一氣，設法解構傳統道德與宗教的教誨，而以俗世代替神聖，肯定今生而否定來世，肯定此世而否定彼岸；一句話，反傳統而主現代，崇人本而反神本。

面對這些思潮，柏格森以拯救社會文化、哲學思想為己任，指點迷津，提出化解之道。迷津的內涵和範圍都很廣，包含了所有十九世紀後半期的偏激思想；化解之道就是他的「生命哲學」。

二、生命衝力

「生命哲學」最先要提出的，是「生命衝力」（*Elan vital*）：這「生命衝

力」早在希臘哲學，就有「泛生論」(Pan-Vitalism)的學說，認為整個世界都充滿生命，都是生生不息的。對「生命」的觀瞻，尤其是亞里士多德的生物學研究，對「魂」(Psyche)的等級鋪陳，從植物的生魂，經動物的覺魂，到人類的靈魂，窮盡了魂的形式，也為「生命」找到了存在的基礎。「魂」的布滿大地，成為「泛生論」的著力點；「魂」的動態觀瞻，成為從物質經生命，再經意識到精神的通道。

在對自然的觀瞻中，一粒植物的種子，無論在何種惡劣的環境下，都會用盡方法去發芽、吐葉、開花、結果，去「傳宗接代」、去「布滿大地」，「生命衝力」是沒有東西可以阻擋的。

柏格森的「生命衝力」，則是柏氏「存有直觀」(l'intuition de l'être)的成果，而「存有直觀」的形成，是經過一段相當複雜曲折的過程，首先是理性的抽象，再來則必須超越理性，進入一個理性無法把握的氛圍；這氛圍所呈現的，是生命演化的巨大無比的衝力，這衝力推動整體宇宙在進化，在發展和進步；這衝力推動人文社會的形成，推動倫理道德的建立；這衝力推動神祕事物呈現在人類面前，推動宗教信仰的提升人性；這衝力甚至推動「天人之際」，推動人性向上攀爬，直至終極關懷的對象；這衝力最後甚至於推動人性在神祕經驗中，與神性結合，完成進化的最終目的。

三、綿延

「生命衝力」既能推動宇宙和人生的進化，又能在發展和進步中，扮演主動的角色，但是，它仍然需要活動的場所。這就是柏格森的第二個重要的概念：「綿延」(Durée)。內在意識所直觀的成果，是了解到「生命衝力」，而亦感受到這「衝力」是鋪天蓋地的，比起古希臘的「泛生論」更具活動性，也更凸現生命的功能。這功能在推動宇宙和人生的所有運作。而整體的宇宙和人生之所以能接受衝力的推動，換句話說，宇宙和人生之所以能成為整體，以便給「生命衝力」施展推動的場所，便靠「綿延」的預設。

柏氏為了要推出「綿延」概念，就在哲學思想史上，抓緊「時間」概念，以為時間與空間不同，空間是客觀的，是可以切割成一塊一塊的，空間的功能是要安置有長、闊、高的事物，而各事物彼此間可以互不相干，自成一獨立體。在柏氏心目中，時間可就不同，它是「綿延」不可切割的，吾人把時間切割成過去、現在、未來，柏氏頗不以為然。柏氏在這件事上，不厭

其煩地從古希臘的亞里士多德的範疇開始，認為亞氏把時間與空間並列，而且把二者都作為自立體（實體）的屬性，作為寄生在自立體身上的存在，而本身卻沒有獨立存在的資格。柏格森就不認同亞里士多德的做法。後來康德出來，無限上綱地提升了時間與空間的地位，把所有感官界都放在時空之中，而時空都是先驗的、超越的。柏格森卻不敢贊同康德的理論，而以為時間是經驗的，而這經驗當然不是感官經驗，而是內在意識的生命體悟；這內在意識的時間性，不是可以切割成部分的，而是「綿延」不斷、永無止境的。換句話說，就是突破時間，進入永恆。用聖奧斯定的話來說，時間只是永恆的境域中，掉下的一點碎片。柏格森在內在意識的理解中，發現時間的「綿延」，而又在「生命衝力」的體驗中，宇宙和人生的存在基礎，以及活動的場所，就在「綿延」的氛圍。

柏格森認同多瑪斯對時間的解析：時間的每一瞬間，都是過去的終了，和未來的開始；這種解析幾乎等於說：時間是無始無終的。在《神學大全》中，對時間的討論固然尚未擺脫亞里士多德「範疇」的影響，但是，卻在「創造」的課題中，問及：上帝有無創造時間？幾經思辯之後，答案是傾向上帝在創造世界時，同時創造了時間；把時間與世界的存在緊連在一起，成為不可分割的一體。可是，柏格森所不敢苟同的，就是「世界有始」的創造說，是會影響到時間的無始無終，也就破壞了他的「綿延」理論。

「綿延」在內在意識的「生命衝力」的體驗中，是一個非常龐大的整體，是個龐然大物，內涵著各式各樣的存在，而存在與存在間，相互關係緊密，無法分割。這種內在意識的心理狀態，就如所有的情感都緊密連在一起，共生並存，無法分割，無法只要歡笑，而排除痛苦一般。「綿延」不是靜態的，而是不斷變動，但仍保持整體，保持衝力的歷程，向著最終目的發展的歷程；透過這歷程，宇宙和人生都在邁向完美而發展。

四、自由

柏格森的哲學思想，核心概念除了「生命衝力」和「綿延」之外，就是「自由」（Liberte）。由「生命衝力」發展出來的「綿延」，既有「內在目的性」，超越了機械唯物的法則；又有「預定和諧」（*Harmonia praestabilita*）的特性，「生」的功能和行動，創造了「生生不息」的動態宇宙。每一個「生」的行動，都展示出「整體」生出部分，而不是機械唯物的「由部分組合成整

的現象，不過，柏格森並不願意停留在現象的層面，就認定「進化」為事實，而是要站在「拾級而上」現象的背後，問及「為何」的哲學問題。這問題所訴求的答案，首先是「目的論」，這也就是說，「拾級而上」的現象不可能是機械盲目的，而是理性目的的。主導目的的主體的行為本身，就含有「創造」的意義。

從生命衝力的內在意識，體驗出來的「人性」，就不完全是靜態的「是」（*etre*），而是動態的「變成」（*se fait*）。「人」的真正定義，在生命哲學的觀點下，是邁向完整的人性的過程。人生就是過程，向著最終目標的過程。這目的性趨向的最終目的，是人性的神性化，是人性「進化」成神性，是「人神合一」、「天人合一」的境界。神性的「自滿自足」、「充實滿溢」，原就是「流出」（*Emanatio*）義的「創造」（*Creatio*）；其實，早在中世紀士林哲學大師聖多瑪斯，對「創造」就下過這樣的定義：「事物從首席原因的流出」（*Creatio est emanatio rei a causa principali*）。

原來，「創造」和「進化」乃連在一起，分不開的「存有本身的行動」。

同時代的思想家德日進（*Teilhard de Chardin, 1881-1955*），也在其專業的地質學的立場上，窺探出「創造」和「進化」的相互發明、相互彰顯。

「進化」的學說，當然可證自地質學以及存在四階層的事實：從物到獸，從獸到人。不過，站在動態的「從物到獸，從獸到人」的現象之外來看，整個進化的過程，都是「創造」計畫的一部分；而且，造物主在創造的伊始，就設計了進化。換句話說，進化也是創造的。其實，造物主的全能，可以彰顯在《舊約》〈創世記〉的敘述中，但是也可以彰顯在進化論中，甚至在進化論中，上帝的全能更著顯著；可不是嗎？與其說上帝一天一天地創造世界，一件一件地創造萬物，真不如說，上帝創造了一粒物質，把它丟出去，說一聲「變！」就促成了「從物到獸，從獸到人」的多采多姿的「進化」歷程。

「創化論」無論對傳統宗教的「創造」，或是對科學實證的「進化」，都注入了新血輪，亦搭起了雙方來往的雙向橋樑。

六、道德與宗教

「進化」的階段進展到「從獸到人」之後，「人」的出現，改變了世界的命運。自人以下的萬物，都是無靈之物，一切的變化都是機械的、命定

威，法語區的柏格森。而三位先知中，竟有二位與耶穌基督同宗，猶太人：柏格森與胡塞爾。胡塞爾在中年皈依了基督宗教；而柏格森終其生，都忠於其祖先的信仰：猶太教。雖然，吾人在閱讀柏氏著作時，很容易誤認其為道地的多瑪斯主義者；因為他的思想，怎麼看都與從亞里士多德傳承下來的士林哲學思想相似：從知識論入門，經形上學的體，到倫理學的用。而柏格森並非天主教徒。

二、生命哲學的興起和發展，對十九世紀後半期的偏激思想，算是當頭棒喝。在物質中窺見生命，在生命中遇見精神，無論是對唯物論，或是對科學主義，都是正面的挑戰。生命體的結構：無論是「整體大於各部分的總和」，或是「整體先於部分」，都不是物理層面的「整體全等於各部分的總和」，以及「部分先於整體」的結構可與比擬。這也就說明了，從物質「進化」到生命的道路走不通；物體的形成有物質的結構方式，而生命體的形成有生物的結構方式，二者結構不同，因而無法從物體的精緻化、複雜化，就會從物體產生生命。這種思想很明確的指出：進化論的科學假設無法成立。

十九世紀後半期的思想，一方面要以「理性至上」的口號，來批判和反對傳統道德與宗教的教誨，另方面要用「科學至尊」的態度，來平面化傳統立體的宇宙。柏格森的「生命哲學」也就一方面重構道德與宗教的地位，另方面重建立體的宇宙觀。《道德與宗教二源》一書，用的是當代的思想模式，但思辯的內容卻是傳統的道德和宗教。衛護傳統的努力，猶太人乃首屈一指；尤其是在衛護傳統道德和宗教信仰的事上，柏格森終其生都服膺猶太教，在面對反傳統、反道德、反宗教的思潮時，其「生命衝力」的直覺反應，就是要挺身而出，指點迷津，提出化解之道。

平面的宇宙觀，一切都「物化」，一切都以「人與物」的科學主導；柏格森在物質之上，以「生命哲學」為基礎，架構了生命之上的意識和精神，使傳統的立體宇宙恢復原狀，而再次能讓哲學定位宇宙和安排人生。

三、柏格森能在法國實證主義猖獗的小環境中，樹立「生命哲學」，以提升物質的存在位階；又能在西洋功利、進化學說盛行的大環境中，確立「創造進化論」，拉近科學與宗教的距離。這在文化的重建上，就做出了非凡的貢獻。

西洋哲學一直受困於二元論，無論是宇宙的觀念感官二元，或者是人性的靈魂、肉體二元，甚至近代哲學的心物、內外二元，這種二元論的思想模

式，一方面割裂了整體的宇宙，他方面也疏離了整體的人生。當然，在知識論上，或在本體論上，為了處理問題的方便，二元的設定還是可以接受和容忍的。柏格森的哲學思想，其內容所涉及的所有二元劃分，都只是「方便」法門，而不是「本質」性的。柏氏看世界和人生，都在「整體人性」的基礎上著眼，用「人」的眼光去看物質，用自我的「生命衝力」去體會生命，在自己的生命中窺探出精神的臨在。在這種觀瞻中，柏格森能體悟出，不談「進化」則已，要談進化就無法避免「目的」的發展和進步。「發展」是在時間上的「綿延」，「進步」是從物質經生命再經意識到精神，而在精神生命中，人性終究了解到「目的性」的偉大設計。

「綿延」乃時間性的鋪天蓋地的無限伸展，「精神」乃從物質經生命再經意識而抵達的終站。柏格森的「生命衝力」，終究能完成「綿延」與「精神」的終極，成為整體宇宙和人生安頓的場所。

柏氏弟子馬里旦 (Jaques Maritain, 1882-1973)，繼承了生命哲學的體系，發展了新士林哲學 (Neo-Scholasticism)；另外尚有集哲學、神學、科學之長，而又欲熔三者於一爐的德日進 (Teilhard de Chardin, 1881-1955) 所提出的進化論，在整體的架構上，與柏格森的《創化論》，頗有雷同之處，都不能不說受其思想的影響。

五四時代，杜威曾來華講學，除了介紹其實用主義和教育哲學之外，也介紹了與其同年齡的柏格森的生命哲學，當時亦曾興起一些回響；可惜的是：由於生命哲學與儒家淵源的《易經》，尤其是後者的「生生不息」的哲學，有本質上雷同之處，而在「打倒孔家店」的思潮下，沒有發揮應有的成效，實屬可惜。

四、「生命哲學」在當代的意義，當然不只是消極上修正唯物實證思想的偏失，而有其積極的貢獻。這貢獻就在於：從實證科學的方法中，從最底層的物質開始，檢證出生命的超越性，更在「生命衝力」的體悟之中，覺察出精神的臨在。在精神生命的領域中，與神祕相遇，而了悟出「天上人間」的氛圍。

當然，雖然從物質的最底層可以拾級向上攀升，經生命再經意識而抵達精神，畢竟，精神被困在肉體的物質所困住亦是事實。如何在物質中讓「生命衝力」能夠發揮潛力，從生命衝向意識，再從意識衝向精神，讓精神與神祕相遇，也就是說「生命哲學」的主要課題。柏格森在這裡提出了「自由」

History of Philosophy, Vol. VII, Presses Universitaires de France, 1932, p. 119-131.

10. Hirschberger, Johannes, Bergson. *Geschichte der Philosophie*, 2 Neuzeit und Gegenwart, Herder, 1963, p. 571-578.
11. Maritain, Jaques, *La philosophie bergsonienne*, Paris, 1930.
12. Maritain, Jaques, *Von Bergson zu Thomas von Aquin*, 1945.
13. Russell, Bertrand, *The Philosophy of Bergson*, London: Cambridge University Press, 1914.
14. Marietti, Angele, *Les Formes du mouvement chez Bergson*, Paris, 1957.
15. LeRoy, Edouard, *Une Philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Paris 1912.
16. Hanna, Thomas ed., *The Bergsonian Heritage*, New York and London: Columbia University Press, 1962.
17. Jurevics, P., *Henri Bergson*, 1949.
18. Pflug, G., Henri Bergson. *Ouellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, 1959.
19. Moore, Francis C. T., *Bergson: Thinking Backwards*, New York: Cambridge University Press, 1996.
20. Pilkington, Anthony Edward, *Bergson and His Influence: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press, 1976.
21. Douglas, Paul, Bergson, *Eliot and American Literature*, 1986.
22. Kolakowski, Leszek, *Bergson*, New York: Oxford University Press, 1985.
23. Gun, John A., *Bergson and His Philosophy*, 1976.
24. Lacey, Alan R., *Bergson*, New York: Routledge, 1989.

第一節 生平

胡塞爾原名 Edmund Gustav Albrecht Husserl，1859年4月8日生於莫拉維亞（Moravia）地區的普羅斯溺茲（Prossnitz）鄉村。當時，該地區仍是奧匈帝國，現在屬捷克共和國。不過，胡塞爾出生時，奧匈帝國已開始四分五裂，成為奧地利、匈牙利、捷克、義大利諸國。

胡塞爾在普羅斯溺茲讀完小學，1869年，十歲，到維也納讀中學，而初級中學後，轉學至奧慕茲（Olmütz）讀完高中。在中學時期，比較喜歡數學、物理學，事實上，在中學學習過程中，並沒有引起對學術有任何興趣。

1876年，十七歲，入來比錫大學（Leipzig）就讀，主修天文，副修數學、物理。在來比錫時，亦曾旁聽溫德（Wilhelm Wundt, 1837-1920）的心理學，但胡塞爾對這位心理學大師並不心儀。

1878年，十九歲，胡氏轉學柏林大學（Friedrich Wilhelm Universität），在此，巧遇三位數學大師：岡內卡（Kronecker）、龔姆（Kummer）、韋埃斯特拉斯（Weierstrass），引發了胡氏莫大興趣。

1881年，二十二歲，胡氏再轉學維也納，轉而對哲學產生濃厚的興趣。

1883年，二十四歲，在柯尼斯柏格（Königsberger）教授指導下，完成博士論文：〈變分計算論〉（Beiträge zur Variationsrechnung）。

同年，應韋埃斯特拉斯之邀，赴柏林為其助教；雖然如此，胡氏還是覺得留在維也納對自己比較好。

1884年，二十五歲，韋氏病重，無法上課；胡塞爾因而回維也納。

1884~1886年，二十五至二十七歲，在維也納胡氏去聽布倫他諾（Franz Brentano, 1838-1917）的課，深為這位享譽烏茲堡大學（Würzburg）七年，與維也納大學六年極端叫座的教授折服。因布氏原為天主教神父，還俗後在大學擔任教職，其對中世紀士林哲學思想體系有深入的了解。胡氏之所以去聽布氏之課，一來乃因為好奇，為何如此叫座的教授，可以不支薪，自願來上課；二來是由於好友馬莎基（Thomas G. Masaryk，後來做捷克總統）的鼎力推薦。後來證實，布氏思想對胡塞爾有決定性的影響。原來，布倫他諾對哲學的使命感，在課堂中溢於言表；尤其是設法以科學方法，來處理哲學的課題，直使胡塞爾頗有同感。還有，布氏闡述了數學的心理基礎的課題，也使

胡氏佩服得五體投地。

1886年，二十七歲，在維也納信義宗（Lutheran Church）受洗為基督徒；同年，胡塞爾接受乃師布倫他諾的提議，到哈例大學（Halle）擔任史東夫（Carl Stumpf, 1848-1936）的助教；史氏乃布氏的高足。胡塞爾在史東夫的提攜下，對心理學有非常深入的了解。從1886年，二十七歲開始，一直到1901年，四十二歲止，一共十五年都留在哈例大學，甘心身兼助教，實為兼任講師（Privat-dozent，直譯私人講師，有別於大學講師 Universitätsdozent，後者由大學付全薪，前者則由某講座教授研究費中支領全薪）。研究胡塞爾的學者，多稱此時段為「前現象學時期」，或「心理主義時期」。

1887年，二十八歲，與史坦施耐德（Melvine Steinschneider）女士結婚。

1891年，三十二歲，胡塞爾在史東夫指導下，完成「講師論文」（Habilitationsschrift）。論文題目為：〈數概念論——心理分析〉（Über den Begriff der Zahl, Psycho-logische Analyse）。胡氏在論文中，追溯算術乃吾人心理的原始能力；因此，心理學的探討成為數學研究的基礎。

由於論文出版後，受到當時著名數理哲學家弗萊格（Gottlieb Frege, 1848-1925）的批評，胡氏於是放棄出版續集的計畫，更重要的是：逐漸放棄心理主義的立場，開始醞釀邏輯與數學的超越性，以及絕對客觀的現象學。但是，這種根本性的轉變，卻對他自己的學術生涯相當不利。也就因此，他從寫完升講師論文之後，一直到1900年十年期間，沒有出版任何嚴謹的論文。也就因此，在學術地位上，一直是講師。

1895年，三十六歲，在課堂上已公開批評心理主義的缺失。

1900年，四十一歲，第一卷《邏輯研究》出版，書中盛讚邏輯理論中的客觀主義，獲得好評。甚至有人稱讚其為柏拉圖主義者。

1901年，四十二歲，下卷《邏輯研究》出版，由於其中第五、第六研究，對主觀意識的結構著力甚多，又使人誤解其立場的鬆動。

同年，胡塞爾終於在年過不惑，才謀得一正式教授職位。哥廷根大學聘他為專任教授。因此，從1901至1916年，亦即從四十二歲到五十七歲，稱為「哥廷根時代」。在這段期間，胡塞爾正式展開對現象學的研究，描述現象以及其對應的意識相互間的緊密關係。胡氏入門弟子芬克（Eugen Fink），稱此期為「描述現象學時期」（Deskriptive Phänomenologie）。而現象學史家史匹格堡（Herbert Spiegelberg）則稱之為知識性的現象學時期。

在哥廷根，胡塞爾有機會接觸到當時一流的數學家、邏輯學家，並與他們切磋的機會。而學生當中，更有許多出類拔萃，如謝勒（Max Scheler, 1874-1928），如因加頓（Roman Ingarden, 1893-1970），如芬德（Alexander Pfänder, 1870-1941）等人。在這段期間也是胡塞爾著作豐收期。

1916年，五十七歲，胡氏應聘到福利堡（Freiburg i. B.）為講座教授。

1928年，六十九歲，自福利堡講座退休。

1938年，七十九歲，胡氏逝世。這段期間，芬克稱之為「超驗現象學時期」（Transzendente Phänomenologie），史匹格堡則稱之為「純粹現象學」轉化為「哲學與科學之普遍基礎的現象學」時期。

此期，由於胡氏所擔任的是繼承康德主義者李克特（Heirich Rickert）的講座，並主持哲學研究所，認為順著康德發展超驗哲學乃分內事。

1928年，退休之前，胡氏非常努力整理其思想體系，一方面注意到「主體性」（Subjektivität）在知識論舉足輕重的地位；另一方面又注意到在哲學思想落實到具體生活的重要性，那就是「主體際性」或「相互主體性」（Intersubjektivität）。「主體性」的充分發揮，乃是巴黎大學在1929年，紀念笛卡兒辯護其思想「我思故我在」（Cogito, ergo sum）三百周年慶典中，胡氏應邀作主題演講，這也就是他的《笛卡兒沈思》（Cartesianische Meditationen）一書。

「相互主體性」或「主體際性」的發揮，則是在他從巴黎回來之後，意識到時局對學術發展的阻礙，而撰寫的《危機》（Krisis）（全名《歐洲科學之危機以及超越現象學》（Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie）一書。

胡塞爾退休之後，並沒有停止其學術活動；年過古稀，每天一早會有幾位弟子陪伴散步，下午在書房努力工作三小時，把早上散步時的思想記錄下來。事實上，《超驗現象學》（Transzendente Phänomenologie）是在退休之後才完成的。

1930年，七十一歲，德國納粹日益壯大，身為猶太裔的胡塞爾自知危機重重。

1933年，七十四歲，胡氏退休教授資格被剝奪，一切公務皆停止，退休俸也停發。

1935年，七十六歲，9月，紐倫堡迫害猶太人的法案通過，胡塞爾全家的德國公民權被剝奪。

1933年，七十四歲，美國加州大學原計畫要給胡塞爾政治庇護，但校方無法同時聘用芬克作為胡氏助手，胡塞爾於是放棄了美國之行。

1934~1935年間，七十五至七十六歲，捷克布拉格大學醞釀成立「胡塞爾資料研究中心」，未果。

1935年，七十六歲，應邀到維也納演講，講題就是那篇《危機》。

胡塞爾的德國公民權被剝奪後，本有意移民捷克，他原來之出生地；但是，1936年，七十七歲時，德國已併吞捷克。

1937年，七十八歲，8月，胡氏得了支氣管炎，與病魔較鬥了半年，終於在1938年，七十九歲，4月27日，生日剛過，就與世長辭。

胡氏逝世之後，留下了數千頁的單張手稿，弟子們想盡辦法利用比利時的外交關係，從福利堡運往柏林，再輾轉運送到魯汶大學，在後來成立的「胡塞爾研究中心」，由弟子們整理出版一系列的《胡塞爾全集》(Husserliana)。

第二節 著 作

博士論文 (Dissertation) 〈變分計算論〉 (Beiträge zur Variationsrechnung)，1883。

講師論文 (Habilitation) 〈算術哲學〉 (Philosophie der Arithmetik)，1891。

(1891年〈算術哲學〉出版之後，至1990年十年間，無著作出版)。

《邏輯研究》，上冊 (Logische Untersuchungen I)，1900。

《邏輯研究》，下冊 (Logische Untersuchungen II)，1901。

《內在時間意識現象學》 (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins)，1905。

《現象學觀念》 (Die Idee der Phänomenologie)，1907。

《作為嚴格學術之哲學》 (Philosophie als strenge Wissenschaft)，1910。

《純粹現象學導論》 (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.)，1912。

《第一哲學》，上冊 (Erste Philosophie I)，1923。

《第一哲學》，下冊 (Erste Philosophie II)，1924。

《現象學心理學》 (Phänomenologische Psychologie)，1925。

《形式與超越邏輯》（Formale und transzendente Logik），1929。

《笛卡兒沈思》（Cartesianische Meditationen），1929。

《歐洲學術危機與超越現象學》（Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologischen Philosophie），1935。

第三節 著作導讀

胡塞爾的學術歷程，先是數學，繼則心理學，最後回歸到哲學。因而其著名的現象學，與數學、心理學、哲學都有密切的關係。事實上，其著作的時間順序，也與其學術歷程互相呼應。

在學位論文以及升等論文，都屬數學範圍，接著來的邏輯研究，雖表面上看大有數理邏輯的思維傾向，但真正接著來的，卻是知識論中的形上學本體問題的「觀念」，才展現出「現象學」的思想進路。尤其是接著來的「第一哲學」，所用的標題就是從亞里士多德以來的「形上學」。畢竟，胡氏現象學走的思想路線，與維也納學圈的數理邏輯有所區隔。數理邏輯怎麼走也走不出知識論的圈子，而別不了形上學的殿堂；而現象學的「本質哲學」，一開始就以「現象就是本質」，界定了自己的形上學走向。

事實上，在傳統哲學的進路上，形上學終究是哲學思想的體，但哲學的用卻必然要落實到人生，尤其是當政治社會陷入重大危機時，哲學家就無論如何，不能袖手旁觀。胡塞爾的生平，經歷過第一次世界大戰，也在晚年被第二次世界大戰的烽火波及，那就是納粹的興起與發展；納粹乃猶太人的噩夢，是整體上帝選民莫之能禦的空前大災，比起以色列人受埃及人奴役，更形兇險，那時至少還有摩西在引領他們逃離埃及。身為猶太裔的胡塞爾，對民族即將面臨的苦難，只能以學者的立場指點迷津，提出化解之道。胡氏晚年關懷政治社會，著作亦以此為重點。

吾人要了解胡塞爾的哲學思想，上面的簡短描繪，應有所幫助。

胡塞爾的著作分期，是依照「描述現象學」（Deskriptive Phänomenologie），「超越現象學」（Transzendente Phänomenologie），「構成現象學」（Konstitutive Phänomenologie）的順序，分為三期：

第一期：描述現象學時期：從開始到1901年的《邏輯研究》出版全為

止。這時期胡氏從感官經驗出發，漸漸進入形式邏輯圖地。物我之間的關係乃「物為我們」(Ding für uns)。此期人與物的關係，屢次混淆不清。此期作品內容乃思想形式的數學及邏輯。對傳統哲學的處理先就批判康德著手，對認知主體以及主體性 (Subjektivität) 的課題認真地討論。

再來是從認知的主體性，到達行為的意向性 (Intentionalität)，替現象學的本體論做鋪路的工作。

第二期：超越現象學時期：從1901至1916年，從四十二歲到五十七歲，這也是胡氏在哥廷根的時期。此期胡氏有機會接觸當時一流的數學家、邏輯學家；更重要的是，胡氏在這個時期培育了許多名學者：如謝勒 (Max Scheler, 1874-1928)、因加頓 (Roman Ingarden, 1893-1970)、芬德 (Alexander Pfänder, 1870-1941) 等。此時期的著作有：《內在時間意識的現象學》、《現象學的觀念》、《作為嚴格學問的哲學》、《觀念：純粹現象學導論》第一卷。此期的思想重心在於理知的自覺，這自覺使邏輯的法則應用到經驗上，使事物有其應有的定位。此時，物我之間的關係驟然斷絕，物的存在有其獨立的地位，成為「物在自己」(Ding in sich) 的形式。主體和客體各自獨立，主客不混淆。

第三期：構成現象學時期：從1917至1932年，從五十八歲到七十三歲，也是胡氏在福利堡時期。此期為「構成現象學」，由於對「意向性」(Intentionalität) 以及「相互主體性」(Intersubjektivität) 的課題，有深沉的研究。此期更重要的，乃胡氏有史坦 (Edith Stein) 為助教，助他整理稿件 (史坦於1933年10月14日出家修道，進入聖衣會做修女；取名德蘭本篤。由於史坦為猶太裔，納粹迫害猶太人時，於1934年8月2日逮捕修女，並拘禁在集中營，1942年8月2日修女和其他猶太裔教士和信徒，一起殉道在毒氣室。1998年10月11日，教宗若望保祿二世列修女聖品)。胡塞爾更在1922年，用海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 作助手。但因當時海氏思想已經定型，而離開福利堡去馬堡大學任教之後，柏克 (Oskar Becker)、蘭格來柏 (Ludwig Landgrebe)、芬克 (Eugen Fink) 等先後任胡氏助教，其中尤其是芬克，助胡氏教學直至胡氏逝世為止。

此期的胡塞爾已享譽國際，有數位日籍學生、美籍學生，如肯倫斯 (Dorion Cairns)、華而伯 (Marvin Farber) 等人，也有蘇俄的學生顧而維奇 (Aron Gurwitsch) 等為門生。桃李滿天下的成果，乃發揚現象學於世界各地。

此期主要著作為：1918~1926年的《消極合之分析》，1923年的《第一哲學》，1925年的《現象學心理學》。

不過，胡氏可是退而不休：1929年巴黎大學紀念笛卡兒辯護其有名的「我思故我在」三百周年慶，邀請胡塞爾作主題演講。講稿成書《笛卡兒沉思錄》（*Cartesianische Meditationen*），後編入《胡塞爾全集》第一冊（*Husserliana Band I*）。同年完成《形式與超越邏輯》。

此期主要思想乃集大成，而進入「純粹經驗」、「生命世界」，由超越之自覺請出了「純自我」（*Reines Ego*），並用它的意向性去包羅所有的事物。於是，物我關係復歸於一，形成物我合一之境。

胡塞爾的現象學理論部分，到此全部完成，在理論完成之後，開始關懷具體的政治社會；尤其是學術對政治社會的影響。1935年胡氏應邀到維也納演講，當時文化飄搖的歐洲，已在納粹的興起和快速發展下，使胡氏預見歐洲文化的危機；因而，其講題就直指其問題核心：「歐洲人文危機中的哲學」。緊接著胡氏又到巴格達作一系列的演講，講題集中在「心理學與歐洲科學的危機」；此兩篇講稿後來濃縮成《歐洲學術危機與超越現象學》（*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1935-1936*）。

面對胡塞爾的許多著作，學者需要選擇性地讀幾部重要的作品：

首先是《邏輯研究》，這部著作胡氏用了十幾年時間，做了他的分析工作。這部大著分為兩大部分：第一部分完成於1900年，名為〈純邏輯引論〉（*Prolegomena zur reinen Logik*），書的內容討論吾人思想的邏輯結構，並且設法讓觀念的法則等同與邏輯的法則，以之指證出心理主義的偏差。書的第二部分完成於1901年，名為〈現象學與知識理論研究〉（*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*）。這部分由六個研究所構成。都在設法由知識論闡明邏輯的觀念及法則。

《邏輯研究》所導引出來的「意識直觀」，就由形式邏輯走向了現象學方法，這在支持從知識論走向形上學的進路。而這就是《嚴格科學》一書的內容。

《嚴格科學》一書，旨在修正自然主義與歷史主義的方法：二者皆止於感性。胡氏的哲學思想，是以意識作用為中心，並以之作為心理學以及精神科學的基礎。

原來，意識作用乃現象學的核心，是最能融通理念和感官的中介，同時

也是精神活動的主體。《嚴格科學》就是要闡明意識作用，在知識論以及在本體論（存有學）建立的重要性。

在讀完《嚴格科學》，了解到「意識」的作用以及重要性之後，就可以嘗試進入胡氏的代表作《觀念》一書，去窺探現象學的殿堂。

《觀念》一書共分三冊：第一冊細分為四大部分，探討現象與本質的關係；第二冊細分為三大部分，設法把方法與內容統一起來，把物理、生理、心理、精神都歸結到意識之中；第三冊分為四章，探討現象學與基本學問的關係。

《觀念》第一冊 (Erstes Buch) 的大綱如下：

導論 (Einleitung)

第一大部分 (Erster Abschnitt)：〈本質與本質認識〉 (Wesen und Wesenserkenntnis)，下分二章：

第一章 〈事實與本質〉 (Tatsache und Wesen)，下分十七節。

第二章 〈自然主義的誤解〉 (Naturalistische Mißdeutungen)，下分九節。

第二大部分 (Zweiter Abschnitt)：〈現象學的根本觀察〉 (Phänomenologische Fundamentalbetrachtung)：下分四章：

第一章 〈自然中止及其排除的課題〉 (Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung)，下分六節。

第二章 〈意識與自然真實〉 (Bewußtsein und natürliche Wirklichkeit)，下分十四節。

第三章 〈純意識領域〉 (Die Region des reinen Bewußtseins)，下分九節。

第四章 〈現象學還原〉 (Die phänomenologischen Reduktionen)，下分七節。

第三大部分 (Dritter Abschnitt)：〈論純現象學的方法與課題〉 (Zur Methodik und Problematik der reinen Phänomenologie)：下分四章：

第一章 〈方法的預設〉 (Methodische Vorerwägungen)，下分十三節。

第二章 〈純意識的一般結構〉 (Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins)，下分十一節。

第三章 〈能知與所知〉 (Noesis und Noema)，下分十節。

第四章 〈論能知與所知的結構課題〉 (Zur Problematik der Noetisch-Noematischen Strukturen)，下分三十一節。

第四大部分 (Vierter Abschnitt)：〈理性與真實〉 (Vernunft und Wirkli-

chkeit)，下分三章：

第一章 〈所思的意義及其與對象的關係〉（Der noematische Sinn und die Beziehung auf den Gegenstand），下分八節。

第二章 〈理性的現象學〉（Phänomenologie der Vernunft），下分十節。

第三章 〈理性理論的課題一般等級〉（Allgemeinheitsstufen der vernunfttheoretischen Problematik），下分八節。

附二十九附錄。

《觀念》第二冊分成三大部分：

第一大部分（Erster Abschnitt）〈物質自然的結構〉（Die Konstitution der materiellen Natur），下分三章：

第一章 〈整體自然的理念〉（Die Idee der Natur überhaupt），下分十一節。

第二章 〈直覺事物的存有感〉（Die ontischen Sinnesschichten des anschaulichen Dinges als solchen），下分六節。

第三章 〈與感官肉體之感性〉（Die Aistheta in Bezug auf den asthetischen Leib），下分一節八項。

第二大部分（Zweiter Abschnitt）〈動物自然的結構〉（Die Konstitution der animalischen Natur），引論三節，下分四章：

第一章 〈純我〉（Das reine Ich），下分八節。

第二章 〈靈魂的真實性〉（Die seelische Realität），下分五節。

第三章 〈透過肉體的靈魂真實性結構〉（Die Konstitution der seelischen Realität durch den Leib），下分八節。

第四章 〈靈魂真實性結構導論〉（Die Konstitution der seelischen Realität in der Einführung），下分五節。

第三大部分（Dritter Abschnitt）〈精神界之結構〉（Die Konstitution der geistigen Welt），下分三章：

第一章 〈自然主義與位格主義之對立〉（Gegensatz zwischen der naturalistischen und personalistischen Welt），下分五節。

第二章 〈動機作為精神界之基本法〉（Die Motivation als Grundgesetz der geistigen Welt），下分八節。

第三章 〈精神界之存有學優位對立與自然主義〉（Der ontologischen Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen），下分三節。

附錄 (Beilagen) 十四項。

《觀念》第三冊共分四章：

第一章 〈真實性的不同領域〉 (Die verschiedenen Regionen der Realität)，下分四節。

第二章 〈心理學與現象學的關係〉 (Die Beziehungen zwischen Psychologie und Phänomenologie)，下分八節。

第三章 〈現象學與存有學的關係〉 (Das Verhältnis von Phänomenologie und Ontologie)，下分五節。

第四章 〈闡明方法〉 (Die Methode der Klärung)，下分三節。

附錄 (Beilagen) 四項。

後語 (Nachwort)

事實上，《觀念》一書的全部內容，都只是方法、形式、本質，而不涉及具體的哲學內容。《觀念》所要努力達成的，是如何從人的意識出發，一來把握自身的思想，二來把握思想之外的存在。這雙重的工作，事實上就在《笛卡兒沈思》中獲得解答。在此篇擲地有聲的講稿中，胡塞爾首先認同並讚美笛卡兒哲學的成就：找到並證成了知識主體的存在。這「我思」(Cogito)的主體行動，證成了主體「我」非存在不可的事實，「我在」(Sum)。「我在」與「我思」之間的緊密邏輯的關聯，乃西洋哲學發展二千多年來，「主體性」(Subjektivität)的興起與發展的高峰。笛卡兒之被譽為「近代哲學之父」，由於發現了不再可能被懷疑的「主體」，實在是當之無愧。不過，由於笛卡兒在找到主體我之後，並沒有好好地去經營這主體性，反而汲汲於離開得來不易的主體，而向外去追求客體的存在。以至於沒有把握住主體的整全，而造成了知識論無法化解的本體的「心物」二元論。心物二元乃內外二元，與傳統的觀念感官的上下二元，並沒有本質上的差別。二元論總是抉裂了整體的宇宙。胡塞爾在其《笛卡兒沈思》中，委實替笛卡兒可惜，既進入了主體的殿堂，又迅速離去。在書的結尾，胡氏用了中世紀偉大教父聖奧斯定的話作結束：「切勿外施，回歸內心，真理居住你內」(Noli foras ire, in te redi, in interiore tuo habitat veritas！)。

《笛卡兒沈思》(Cartesianische Meditationen)的大綱如下：

導論 (Einleitung) 二節。

〈第一沉思至超越我之路〉(Der Weg zum transzendentalen ego)，下分九節。

〈第二沉思超驗領域普遍結構之闡明〉（Freilegung des transzendentalen Erfahrungsfeldes nach seinen universalen Strukturen），下分十一節。

〈第三沉思構成的課題：真理與真實〉（Die konstitutive Problematik. Wahrheit und Wirklichkeit），下分七節。

〈第四沉思超越自我結構課題之開展〉（Entfaltung der konstitutiven Probleme des transzendentalen ego selbst），下分十二節。

〈第五沉思作為單子論主體際性的超越存有氛圍的闡明〉（Enthüllung der transzendentalen Seinsphäre als monadologische Intersubjektivität），下分二十一節。

結論（Schluß）

以上可以說了解了胡塞爾現象學的理論部分，而對其哲學的實踐部分，則還要讀他的《歐洲學術危機與超越現象學》（Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie）一書，了解這位現象學大師關懷社會政治的心境。

全書分三大部分：

第一大部分（Erster Teil）：〈學術危機即歐洲人基本生命危機的表術〉（Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums），下分七節。

第二大部分（Zweiter Teil）：〈近代物理客觀主義與超越主觀主義對立的根本闡明〉（Die Ursprungsklärung des neuzeitlichen Gegensatz zwischen physikalistischen Objektivismus und transzendentalen Subjektivismus），下分二十節。

第三大部分（Dritter Teil）：〈超越問題及其導引的心理學功能的闡明〉（Die Klärung des transzendentalen Problems und die darauf bezogene Funktion der Psychologie），下分二部分：

A. 〈從現有的生活世界進入現象學的超越哲學之途〉（Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus），下分二十八節。

B. 〈從心理學進入現象學的超越哲學之途〉（Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie von der Psychologie aus），下分十八節。

補遺（Ergänzende Texte）：

A 論文（Abhandlungen）三篇。

B. 附錄（Beilagen）二十九篇。

stitutive Phänomenologie) 的境域。

二、描述現象學 (Deskriptive Phänomenologie)

先由感官經驗開始，探討自近代哲學以來，經驗主義學說對哲學思想的得失。然後導引經驗進入形式邏輯的境域，以邏輯法則為思想的形式和規則，去統攝所有已知的事物。這時，物我之間的關係乃「物為我們」(Ding für uns)，吾人以邏輯法則去統攝事物；思想主體採主動，而事物皆為被動。不過，此期的物我關係仍然混淆不清，我的主體性尚未明朗。

在這種物我關係的探討中，胡塞爾最先批判康德，認為康德在右打理性主義，左批經驗主義之後，又設法用理性主義的「天生觀念」(Idea innata)，轉化成「先驗」(a priori)，來統合經驗主義與理性主義，但在同時，又極端地反對經驗，而以「超驗」(Transzendent)的方式，來處理經驗界(感官界)的所有事物。另一方面，又要剝奪理性的認知能力，認為「物自體」(Ding an sich)不可知。康德在學術上，犧牲形上學來成全物理學，到頭來還要犧牲知識論來成全倫理學。可是，物理學在自然科學的庇護下，發展迅速；並不在康德的學術範圍之中；而拋棄了知性形上學之後，德性形上學卻遙遙無期。

胡塞爾認同康德的，只是其「超驗主體」(Transzendente Subjekt)的肯定和運用。因為這種主體雖在康德哲學中，沒有好好被利用，但為現象學方法，卻足以解決知識論的課題，同時也可以超越知識而進入形上。

康德的自由意志問題，被安置在道德哲學的三大「訴求」(Postulate, 通俗譯成「基準」)之一，而在主體的地位微不足道；而胡塞爾則認為，主體意識的意向性(Intentionalität)，才是主體活動的基本。進一層，這意向性又如何只指向道德的命令？而不是指向知識、道德、藝術、宗教全方位的對象？

胡氏意向性的對象既是全方位，而且亦有層次和順序：先是對手邊的環境物(Umwelt-ding)的描繪，繼則是在此世之物(Welt-ding)的展示，最後抵達知識核心的物本身(Ding)。「物」的層層剝落，也正是現象學方法的實用：「存而不論」(εποχή, epoche)。純粹的「物」是不沾「世界」，更不沾吾人生存的「環境」的。探討「物」因而要先剝落世界，再剝落環境；也就是說，要把世界和環境先放入括弧、存而不論，好讓「物」純粹地顯現。

現在，透過意識作用的「存而不論」(εποχή, epoche)之後，純粹的「物」

「我思故我在」(Cogito, ergo sum)的語句，基本上是「我懷疑故我在」(Dubito, ergo sum)的結論。在笛卡兒思想進路中，以作夢作比方，夢境中的一切當然都可以懷疑，或說「我夢見美人魚」，究竟「美人魚」是否真的存在，當然值得懷疑；但是，「我夢見美人魚」一事，卻是千真萬確的事實。這麼一來，「美人魚」可以不存在，可以是假的，而「我夢見美人魚」一事，則是真的。換句話說，夢境中的事物可以是假的，但夢卻是真的；而「我作夢」甚至也可以是假的，但「作夢的我」卻不能是假，而必然為真。

一切都可以被剝落，但作為剝落的主體乃不能被剝落的。因為，無論那一流派的知識論，知識的主體總是有優先性；沒有知識的主體，知識何所依？同時，在剝落客體的寄生事物時，一直剝落到本質，就無法再剝落下去，因為，在知識論中，沒有了客體，知識內容不就成了空幻？

三、超越現象學 (Transzendente Phänomenologie)

有了主體與客體的關係描繪之後，就可以回歸內心，進入主體意識的堂奧，去窺探主體的本質，以及它的行動。胡氏發現，意識的本質就是意向，是動態的行動，而不是靜態的存在。意識的動態性格，一方面成就了思想的可能性，另方面證成了所思的真實性；思之有物，不止是知識論的成就，更是形上本體的保證。

主體的意識行動就是「我思」(Ego cogito)，這我思的「能思」(Noesis)，以及其「所思」(Noema)並不完全是傳統知識論的「符應」(Adequatio, Conformitas)，而更是「開顯」、「揭開遮蔽」(A-letheia)。在這理，主體對客體的認識，已經由模仿、描繪，蛻變成創作、創造。

在超越現象學中，「我思」的探討成為核心的課題。首先，「所思」的對象，在胡塞爾看來，應有較詳細的分析。胡氏藉拉丁文與德文相異同的關係，把「所思」分成「對象」(Gegenstand)和「客體」(Objekt)，以區分主體的不同取向。吾人很容易在這方面，理解胡氏的思想進程。胡氏用他任教的福利堡山城作比方，誰想到福利堡，心目中必然都有自己的福利堡，這福利堡胡氏稱之為「對象」(Gegenstand)；但這在每個人心目中的福利堡都不一樣，但事實上客觀的福利堡只有一個，這客觀的福利堡胡氏稱之為「客體」(Objekt)。這麼一來，福利堡就有兩種既相同又不同的面向呈現；相同的面向乃是「客體」，這是客觀的福利堡，有它的歷史和內涵；不同的乃為

每一認知主體對福利堡的不同認知，這也就是「對象」。客體與對象的關係，胡氏用吾人視覺作比方：吾人日常所視，都有一焦點，但焦點之外尚有更廣的視野；焦點好比對象，視野就如客體。吾人思及福利堡時，事實上是在想「我的福利堡」，它也許只是我所熟悉的火車站、大學、公園、教堂等相當有限的事物；如此說來，作為客體的福利堡的內涵，就幾乎是無限的，福利堡內每一個景點、每一樣事物，都可以成為吾人視覺的對象，都可以成為代表客觀整體的福利堡，其實它只是「我的福利堡」，而並非客觀的福利堡。這也就是胡塞爾的「生活世界」(Lebens-Welt)所涉及的問題之一。「我的福利堡」也就是我生活體驗中的福利堡，我如果生活在福利堡，則「福利堡」作為「對象」時，內容就多采多姿；但為一個從未到過福利堡的外地人而言，「福利堡」作為「對象」時，其內容就會顯得貧乏。在這裡，生活體驗就顯得非常重要；一個人出生在福利堡，成長在福利堡，對福利堡的認識當然亦深刻，甚至要比一個專門研究福利堡地理的學者專家，更為深刻，更為接近客觀的「福利堡」作為「客體」的整全性。

至於為何「我的福利堡」可以代表「客觀的福利堡」，這也就是胡塞爾超越現象學的課題。在這裡，超越的意義就是：主體意識的對象乃本質，而本質的內容無分大小，亦無分整體與部分。這也就是說，「我的福利堡」乃在福利堡本質的意義上，乃真正的福利堡。這也正是「主體性」的功能，主體可以開顯，可以創造客體（透過對「對象」的認知）。

主體性的開顯，也就是主體的自覺，它自覺到能把經驗邏輯化，然後把邏輯運用到日常生活中，使事物與邏輯的關係明朗化，亦即把思想與存在分清，各個有自己的定位；而定位不但在知識論上，也在本體論中，使思想的進路與存在的進路方向分明；讓傳統哲學的「向上之道」與「向下之道」雖然同道，但方向卻相反的理論，仍保有定位。

這主體性的鋪陳，就使描述現象學中的主客融通，變成了主客分立；而且，客體雖一直不斷地以對象的形式，取代主體意識內的客體，吾人畢竟了解到，主體的再多對象，也不可能獲得整全的客體，頂多是一步步比較接近整全的客體。由客體和對象的二分，一方面肯定主體性的能力，另一方面也獲悉主體的限制。在客體和對象的二分，首先的思想效應是：主客各個獨立，無論激烈的主觀主義，或是極端的客觀主義，都不適宜於現象學的理論與實踐。

四、構成現象學 (Konstitutive Phänomenologie)

描述現象學和超越現象學的設計，都在「解構」傳統知識論與形上本體，以及思想與存在間的關係。這種「解構」作用最大的收穫是：吾人對認知主體和思想客體，都有進一層的理解，更重要的是：對吾人的思想活動，有更深一層的體會。

有了這種理解和體會之後，「解構」工作就已完成，換句話說，「剝落」的工作，「放入括弧」、「存而不論」的工夫，也可以暫停。而進入積極建構全面的知識工作。

構成現象學的進程，是把描述現象學和超越現象學的成果：純意識和純物，「剝落」、「放入括弧」、「存而不論」所剩下的「現象學殘餘」(Phänomenologisches Residuum)作為起點，不滲雜其他不相關的事物，再次把以前「剝落」的東西，重新再撿回來，附屬回以前的事物之中。這也就是「重構」或「重組」的工作。「構成」等於「重組」的理念，事實上是由胡塞爾的現象學開其端，而在現象學之後的存在主義，甚至存在主義之後的結構主義，才正式開展的工作。不過，結構主義的工作，重點在於社會文化的內容，而現象學的工作，則在純哲學的範圍內，有關知識和本體的「解構」和「重構」的工作。

「解構」的工作，事實上由理性為之已足夠，而用不著純意識在純理論上的鋪陳。但是，「重組」的工作，或是「重建」的工作，則非要純意識在「我思」的單獨工作中完成不可。因為，主體意識唯有在不受任何「環境物」，不受任何「世物」的影響下，針對「純物」所賦予的本質，才是現象學所稱的「本質哲學」(Wesens-Philosophie)。

「本質哲學」在主體意識的自覺中，經驗的自我和超越的自我才能結合成一體。這結合體既擁有經驗和超驗，又有創造性的「能思」潛能，所有單獨的、個別的經驗，在超越的行動中都成為一整體，都應由整全的主體性去解析。就如語言應用中，「眼睛看見」或「頭痛」，事實上卻是「我看見」、「我透過眼睛看見」，以及「我頭痛」、「我在頭部痛」。由「我」作為主體的所有動作和行為，都應回歸到「我」的主體性。「眼睛看見」只提出了表面的描述，而沒有深一層次的思考；「我看見」、「我透過眼睛看見」才是對知識完整的解說，才是對本體的主體性的理解。

這樣，就涉及到「自我」的解構和重組的課題。「我」是一個整體，這整體才是存在和行為的主體；它的存在內涵著許多成分，這些成分有本質的，也有寄生的。是本質的，就在超越現象學的探討中，由「純自我」(Reines Ich) 所涵蓋；是寄生的，也就是在剝落和重組的雙重行動中，被認知和被運用。這整體存在和行為的主體，它的行為亦有本質和寄生的成分，亦都與其存在一樣，由「純自我」所代表。在自我意識的行為進程中，首先意識到的是行為，其次才是行為的主體；這本是知識進路的模式。在「我思」(Ego cogito) 的意識中，吾人先意識到自我在思想，然後才是思想主體的「我」(Ego)。可是，這個「我」的意識，就已經不止是知識的主體，而已經是存在的主體、存在的本體：「故我在」(Ergo sum)。「我」的存在既是知識的主體，也是存在的主體。「思想與存在同一性」，也在這裡凸現出來。

再進一層，「我在」一方面知識的主體和存在的主體，另一方面也是思想的客體，是「我思」的客體，是「我」在思想「我的存在」。「我」的主體性，在胡塞爾現象學的探討中，內涵既複雜又多采多姿。它一方面內存，另一方面又超越；內存是：擁有所有本質的和寄生的內涵；超越是：用思想提拔自己超升。因此，「我」的主體性，雖在字義上是「能思」(Noesis)，但在現象學的運作中，它卻同時也是「所思」(Noema)。「主體性」的完美意義，莫過於自己在思想，同時又在思想自己，把自己當作思想的客體；甚至，更進一層，在思想自己在「思想」，換句話說，主體性的自己，一方面以自己的行動：思想，去「想」客體；這客體包括主體自己，以及自己以外的事物；而把自己當作客體時，又不只是自己的存在，也包括自己的活動。這樣，「主體性」所涵蓋的，就是主體和客體、是全體事物、是天地萬物。

現象學的「構成」或「重構」，顯然地就是建構全能的「知識論」，以及完滿的「本體論」(存有學)，包含了思想與存在，強調了「思想與存在的一致性」。

「人與物」的關係，以及「人與自己」的關係，固可以用「主體性」(Subjektivität) 的學理來鋪陳，但是，「人與人」的關係，卻需要用「主體際性」，或「相互主體性」，或「互為主體性」(Inter-subjektivität) 來闡明。每個人有每個人的意識，意識作用在知識論與本體論的觀點上看，每個人的情形都一樣，都把自己一方面作為主體，同時另一方面又作為客體。因而，人際關係乃「主體際性」的。

Press, 1967.

22. Sallis, John, ed., *Husserl and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands: N.J. Humanities Press, 1983.

23. Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations*, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1974.

24. Steinbock, Anthony, *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1995.

第十三章

海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)

“Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” (Why is it on the whole Beings and not rather Nothingness?) 「為何總是存在而不更是虛無？」

海德格，這位現象學大師胡塞爾的大弟子，對整個西方傳統的「存有學」，(Ontologie) 毫不留情地加以批判，而且是用極端的字眼「存有遺忘」(Seins-Vergessenheit)，來形容過去的形上學，還要以「實體學」(Ousiologie) 來給傳統哲學貼上標籤。不過，其對乃師的現象學方法，卻非常著迷，致使其能另闢溪徑，從對「此有」(Da-Sein) 的分析，透過「此有」而回歸「存有」(Sein)。海德格的「存有學」(本體論) 因為要從分析「此有」開始，成就了哲學上極其具體的「存在主義」(Existentialismus)。



海德格 (Heidegger, 1889-1976)

海德格的哲學目標，雖是抽象的「存有學」，但其思想進路所經歷的，卻是具體的「此有」。具體此有乃「在世存有」(In-der-Welt-Sein) 以及「共同存有」(Mit-Sein)，到達生命的層面時，它更是「至死存有」(Sein zum Tod)。

海氏哲學並不認同「宰制」物質世界的自然科學，而是轉「宰制」成「欣賞」，欣賞物質世界也就是藝術，出自海氏師門的詮釋學，就將全力投注在藝術哲學的研究發展上。欣賞物質世界的第二項成果，就是發現造物主的神奇。海氏入門弟子中，大多數是神學家，彼等皆能融「存有」與「神」為一體，而締造了「存有神學」(Onto-Theo-logie)。

第一節 生平

海德格原名馬丁海德格（Martin Heidegger），於1889年9月26日生於巴登烏滕堡（Baden-Württemberg）的梅斯奇希（Messkirch）村；父斐特烈海德格（Frederick Heidegger, 1851-1924），業製桶木工，並兼任教會執事；母乳名約翰娜肯普福（Johanna Kempf），出身農家。馬丁為長男，其下有長女馬麗（Maria），和次男弗里茲（Fries），家境小康。

海德格小時在娘家農莊，度過快樂的童年，對鄉下一切皆懷有深厚的感情。父家與娘家皆為虔誠的天主教徒；這種宗教信仰的生活背景，豐富了馬丁的靈性生命，也貫穿了其哲學思想。

小馬丁在梅斯奇希啟蒙，成為非常優秀的小學生，被教會當局選為未來教士人選。因為作為教士，必須進修文法學校，而先決條件乃通過拉丁文考試。但鄉村小學並無拉丁文這門功課，於是當地的本堂神父便負起責任，教導馬丁拉丁文，小馬丁聰明過人，很快就通過考試，而得進讀耶穌會所辦的學校。三年後初中畢業，後轉往福利堡，另一所由耶穌會辦的高級中學，三年後畢業。

在中學時期，小馬丁學了希臘文，加深了拉丁文，還有德國文學。

1907年，十八歲，當時校長，後來成為福利堡主教的格約伯神父，送給馬丁一本布倫他諾的書《論存有對亞里士多德的多種含義》。這部書導引海德格進入亞里士多德的堂奧，對海氏未來哲學思想的發展，有決定性的影響。

在中學期間，海氏亦醉心於賀得齡（Hölderlin）的詩作，文學中的哲思、鄉間農家的親情，都豐富了海德格的哲學思想。

海氏在中學時期，親炙耶穌會會士的身教言教，決心想進耶穌會成為會士，於是參加該會在奧地利舉辦的見習營，不過兩個星期，就因健康不佳而被除名。

1909年，二十歲，返回福利堡，進入耶穌會的神學院和福利堡大學；兩年期間，學習神學，也廣泛閱讀哲學著作。

1911年，二十二歲，被診斷為神經系統的心臟病，被迫中斷學業，而回家休養。在休養期間，海氏決定不做神父，而離開了神學院。

同年冬天，海德格回到福利堡，設法學數學與自然科學，但因未參加入

學考試，而只參加了哲學考試，於是在阿瑟施乃德 (Athur Schneider) 教授的指導之下完成了博士論文〈心理主義中的判斷學說〉，於1913年，二十四歲時完成。

1914年，二十五歲，8月，第一次世界大戰爆發，海德格報國從軍，但因健康關係，無法如願。

1915年，二十六歲，被徵召到郵局專門檢查信件的工作。

1918年，二十九歲，在戰爭接近尾聲時，應召入伍，在西部戰線當氣象兵。在這段期間，海氏開始閱讀胡塞爾的作品，深深佩服這種新的現象學方法。認為它正可以解決亞里士多德，經布倫他諾詮釋的「存有」問題。海氏很想馬上去哥廷根大學跟隨胡塞爾學習；但戰事尚未結束，而其經濟情況也不容許他這麼做。可是，海氏還是可以在福利堡繼續研究，並完成他的教職論文（在德國的學制中，學生考完博士學位〔Dissertation〕，成績特優者，可留校做助教；做助教期間通過講師論文〔Habilitation〕，才可以開課；一直等到有大學聘任，才成為教授；教授就職時，要發表公開演講）。

海德格希望獲得福利堡大學的基督宗教哲學講席，並發表了幾篇相關的論文。其實，早在郵局服務期間，已經開始在福利堡大學講課。他是在1915~1916年冬季，開設了第一門課「古代哲學與士林哲學的原則」，重點在帕米尼德斯的「存有」概念。此外，他也加開康德、費希德和十九世紀的哲學，並開設了一門討論課，有關亞里士多德的研究。但是，當校方並沒有把基督宗教哲學的教職，給予海德格時，同時也取消了他所有有給職的課程。

1916年，二十七歲，胡塞爾被福利堡聘為講座教授，於是海氏有機會接觸到這位大師級的人物。經過相當一段期間的學術接觸，二人之間的關係才較為親密。

1917年，二十八歲，3月21日，海氏與特柯埃爾夫麗德佩特瑞結婚，新娘為本校經濟系學生，信仰新教信義宗，戰時一切從簡。異教聯姻，依天主教嚴格規定，兒女皆信奉天主教。長子約格1919年生，次子赫而曼1920年生。

同年，海氏在大學開了一門新教神學家希來馬赫 (Schleiermacher) 的「關於宗教的演說」，同時，也和雅士培 (Karl Jaspers) 有密切的聯係，思想逐漸與天主教疏遠。

同年，胡塞爾力薦海德格為其助理，海氏才開始在大學有給職。海氏從此一面協助胡塞爾，一面開始構思其大著《存有與時間》。

1918年，二十九歲，7月，海氏接到召集令去當氣象兵，胡塞爾在致海德格信函中才有親密的稱呼，甚至用父子關係的語氣。

1922年，三十三歲，馬堡大學出現一位教授缺，胡塞爾極力推薦海德格，終使海氏能獨當一面。

1923~1928年，三十四至三十九歲，是海德格志氣風發的歲月。單是1927年出版的《存有與時間》（*Sein und Zeit*），就足以把海氏推向哲學泰斗的高峰。

海氏這段期間，課堂座無虛席，據賈達姆的回憶，如果海氏的課移到早上七時，課室也會一樣爆滿。除了上課，他的討論課一樣擁擠，如果不限制參加人數的話。尤其是每週與基督新教神學家布特曼（*Rudolf Bultmann*）的對談，對新舊二教的神學，都有舉足輕重的影響。

也正在這段期間，海氏與助教漢娜阿倫（*Hannah Arendt*）發生了一段婚外情，年方十八的少女，愛上了三十五歲的名教授。這段「家變」鬧了不少新聞。據處理這件事的蕭師毅先生（在福利堡大學與海德格同事，兩家交往甚篤；尤其是當納粹戰敗投降時，因海氏為納粹黨員，生活陷入困境，而蕭先生為中、美、英、蘇同盟國接受納粹投降的中華民國代表，曾極力幫助海氏脫困）的口述：當時名氣很大的海德格的確有意享齊人之福，談判室中前排三張椅子，海德格先到，坐上中間的位子，漢娜進來，海氏讓她坐在其右手邊，留下左手邊的位子給太太。不過，當海夫人一走進來，就把海德格擠向一邊，自己坐在中間，隔開海氏與漢娜。此時，蕭先生記述：「談判未談已定！」果然，海太太堅持要拆散海氏與漢娜！

後來，漢娜跑去找雅士培，後者指導她完成博士論文〈聖奧斯定論愛〉，後在美國發展政治哲學，並參與女權運動。

1926年，三十七歲，尼可拉哈特曼（*Nicolai Hartmann*）離開了馬堡，哲學系出現了一個大空缺；在系主任的督促下，海德格日夜趕工，匆促寫就《存有與時間》（*Sein und Zeit*）的前段（中段和後段從未完成），1927年春，匆匆印刷出版，以便接哈特曼的遺缺。

1928年，三十九歲，胡塞爾從福利堡退休，海德格被物色為繼任者；於是，海氏又回到那上千學生擠著聽課的講堂。

1929年，四十歲，海氏無論在課堂中，或在文章中，都開始批評胡塞爾。

1930年，四十一歲，柏林大學欲聘其為講座，拒絕。

1933年，四十四歲，1月，希特勒奪得了德國的政權和治權，3月，暴露

《柴路》（Holzwege），1950（Holz 德文乃作柴火用的木材，在鄉間小路旁村民收集架堆起來晾乾；譯成「林中路」或「鄉間曲徑」太藝術化，不合海德格小時候農村生活體驗）。

《形上學導論》（Einführung in die Metaphysik），1953。

《什麼叫思想》（Was heißt Denken），1954。

《演講與文章》（Vorträge und Aufsätze），1954。

《論第一原理》（Der Satz vom Grunde），1957。

《同與異》（Identität und Differenz），1957。

《到語言途中》（Unterwegs zur Sprache），1959。

《尼采》（Nietzsche），三冊，1979，1984，1987。

第三節 著作導讀

海德格的哲學著作有幾點特性：

1. 他的哲學著作是為哲學專業的人所寫，不是為一般知識份子寫的，更不是「大眾哲學」一類的作品；因而並不容易用淺顯的注釋，來介紹他作品中的思想。

2. 他的哲學著作不是拿來讀的，而是要拿來研究的。

3. 他的哲學專門討論最抽象的「存有」（Sein）概念，做非常深入和細緻的分析；因而哲學中不談具體的事物。他所談論的最具體的，就是個人的存在，但這存在乃由「存有」落實下來的「此有」（Da-sein）；這「此有」是極為具體的存在主義（Existentialismus）所說的「走出來的存有」（Ek-sistenz）。

4. 海氏因對希臘哲學有獨特的見解，因而敢斷定傳統哲學，從亞里士多德開始，形上學就走偏了正道，即是在「本體論」（Ontologie，存有學）忘記了「存有」，而代之而興的，卻成了「實體學」（Ousiologie）。

5. 海氏著作內容深奧、文字枯燥，雖然引用許多傳統哲學名詞，但卻改變了它們的原義。

6. 所出版的代表作，所設計的哲學思想體系，尚未完成，故使人難以下筆批評。

7. 思想表達時，常有「托古改制」的情況發生，提及柏拉圖、康德、尼采的哲學思想時，多以自己主觀的詮釋為基準。

8. 海氏除了深受胡塞爾現象學方法的影響外，祁克果的存在主義哲學，也給予他許多啟示；此外，詩人賀德齡在詩的意境上，也震撼著他的心靈，乃致於其哲學進路，大有從理性走向直觀，用審美的心靈把哲學提升到藝術的境域。

9. 海氏自信：字源學的意義就是哲學的原始意義，因而認定哲學思想的追尋，也就要順著字源意義的演變。

海德格的代表作《存有與時間》(Sein und Zeit)，依海氏自己提出的「內容」(Inhalt)，有「引論」(Einleitung)二章；「本論」只提出了「第一部分」(Erster Teil)，下分二大段(Abschnitt)：第一大段下分六章(Kapitel)，第二大段下分六章。每一章下再細分若干節(&)。全書總共83節，437頁(海德格的著作有一特色，其內容以「頁數」為準，無論版本怎麼改變，頁次不變)。

引論的標題為：〈存有意義問題之說明〉(Die Expoition der Frage nach dem Sinn von Sein)。引論第一章的標題為：〈存有問題的必要性，結構與優位〉(Notwendigkeit, Struktur und Vorrang der Seinsfrage)；第二章的標題為：〈存有問題操作的雙重任務：探討的方法及其設計〉(Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage: Die Methode der Untersuchung und ihr Aufriß)。

第一部分的標題為：〈此有在時間性的詮釋以及時間作為問及存有的超越地平線的解釋〉(Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explication der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein)。

第一部分的第一大段的標題為：〈此有的準備基本的分析〉(Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins)。其下分的六章標題分別為：

第一章：〈此有的準備分析的任務解釋〉(Die Exposition der Aufgabe einer vorbereitenden Analyse des Daseins)

第二章：〈在世存有根本上如此有的基本法則〉(Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundferfassung des Daseins)

第三章：〈世界真象〉(Die Wirklichkeit der Welt)

第四章：〈在世存有如共同存有與自身存有、人們〉(Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das 『man』)

第五章：〈在有等等〉(Das In-Sein als solches)

第六章：〈操心作為此有的存有〉(Die Sorge als Sein des Daseins)

第一部分的第二大段的標題為：〈此有與時間性〉（*Dasein und Zeitlichkeit*），其下分為六章的標題分別為：

第一章：〈此有的可能整體性以及致死存有〉（*Die mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*）

第二章：〈一個原本能存有的此有適度的證明以及果斷〉（*Die Daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit*）

第三章：〈此有的原本能整體性以及時間性作為操心的存有學意義〉（*Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge*）

第四章：〈時間性與日常性〉（*Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*）

第五章：〈時間性與歷史性〉（*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*）

第六章：〈時間性與內在時間性作為通俗時間概念的根源〉（*Zeitlichkeit und Innerzeitlichkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes*）。

從全書的目錄中，可以看出：書只寫了一半，在初版時的「上半部」（*Erste Hälfte*），在再版時亦已刪除，而「下半部」（*zweite Hälfte*）卻一直沒有出來；作為「下半部」的，是後來的《形上學導論》（*Einführung in die Metaphysik*, 1953）。

《形上學導論》在海德格的諸多著作中算是小書，只有157頁。全書由四部分構成：

第一部分，標題為：〈形上學的基本問題〉（*Die Grundfrage der Metaphysik*）

第二部分，標題為：〈論「存有」一字的文法及字源學〉（*Zur Grammatik und Etymologie des Wortes 【Seins】*）

第三部分，標題為：〈有關存有本質的問題〉（*Die Frage nach dem Wesen des Seins*）

第四部分，標題為：〈存有的限制〉（*Die Beschränkung des Seins*），下分四小節：

第一節，標題為：「存有與形成」（*Sein und Werden*）

第二節，標題為：「存有與現象」（*Sein und Schein*）

第三節，標題為：「存有與思想」（*Sein und Denken*）

第四節，標題為：「存有與應該」（*Sein und Sollen*）

《形上學導論》一書，一開始就問了十八次同樣的問題：「為何總是存

有而不更是虛無？」(Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?)

這樣的一個問題，在西方的哲學思想界乃非常震撼的課題。因為西方哲學傳統，從希臘經中世紀到近代，都以「存有」為哲學思想的對象，而在邏輯思考上，「虛無」乃與「存有」相反的概念，乃不存在，因而不能作為哲學思想的對象。而海德格在其那句翻來覆去追問的「為何總是存有而不更是虛無？」其言外之意也就是：「虛無」(Das Nichts)比「存有」(Das Sein)更根本。

如果吾人一直以西方書面的資料為準，去探討海德格的這種突破性的思想淵源，很可能無法獲知其中關鍵性的思想來源。在上面敘述海氏生平時，吾人提及過蕭師毅先生。其在義大利米蘭大學獲得哲學博士學位，而論文為〈老子道德經〉；在蕭先生接受當時北平輔仁大學的委託，要到德國編纂《輔仁大辭書》，去德之前，曾把論文寄給海德格。其後，蕭師毅與海德格在福利堡大學同事，二家相距不遠，交往甚密；二人曾共同翻譯老子《道德經》(譯至第十六章，因二人對老子思想的意見相左而停頓)。吾人在此，有足夠的理由，猜測海德格的「虛無」概念的思想，源自《道德經》第四十章：「天下萬物生於有，有生於無」(不然，就很難解釋海氏能在德文否定詞「nicht」的運用上，竟有足夠的靈感，將「nicht」轉化成名詞「das Nichts」；這在德文的轉化過程中，乃破天荒的大事！)。

原來，在宇宙本體界，「無」先於「有」而存在；而所有的「有」，都是從「無」而來。這種學說，老子是以自言自語的「獨白」表出，而海德格則以心理學的理論把它呈現出來(後來，法國的存在主義哲學家沙特 Jean-Paul Sartre 也如法泡製，把法文的否定詞 *neant* 轉變成名詞 *le Neant*)，也是奠基在心理學上。

在《存有與時間》一書的各章標題中，吾人可以確知海氏的思想進程：由分析「此有」來了解「存有」；而海氏所把握到的「此有」，有許多特性，首先就是它的「時間性」(整個書名就叫「存有與時間」)；接著是「在世性」和「共同性」，然後就是「操心」與「死亡」。

不過，究竟這些此有的特性，是否就能彰顯「存有」的真象？吾人還是要在《形上學導論》中去尋找。後者從分析「存有」的字義開始，經由它的實質義，再問及它和各種活動的關係，希望全盤了解它的本質。

第四節 思想

一、海德格的學術歷程，首先是神學（Theologie），本來還想做神父，因身體欠佳而作罷；不做神父，因此也不再讀神學，而改攻哲學。而在哲學思想中，因緣際會追隨了胡塞爾，並學得了現象學方法。現象學方法，至少在表面上，修改了傳統的哲學方法，不再把「知識論」當作哲學的入門，也不把「形上學」作為哲學的體，更不把「倫理學」作為哲學的用。而是以一貫的「現象學」：描述現象學、超越現象學、構成現象學，來鋪陳整體哲學。作為胡塞爾的入門弟子的海德格，其哲學方法固然是現象學，但其哲學內容卻一直有著神學的色彩。

海德格本身並未繼承乃師胡塞爾發展其現象學，而是透過現象學方法，發展了存在主義。

海德格師承現象學，本身卻是存在主義大師，但其入門弟子，不是大神學家，就是詮釋學大師。也就因此，要探討海氏思想，就不但必須了解他的哲學內容之外，還要能解釋其思想的來龍去脈。

胡塞爾的現象學方法，有相當多的因素是心理學，這也是海德格用心理分析，來建立他的存在哲學：像掛念（Sorge）、害怕（Angst）、虛無（Nichts）等概念，都是人生中的主要感受，亦都是人在自身生命極限中，對自身存在的基礎不確定，沒有足夠的安全感所致。這些概念的排列和組合，也就構成了存在主義的主體思想。

在另一方面，海氏的神學思想，則是他形上本體牢不可破的信念；並且由這種堅定的信仰，在詮釋古典文學、在詮釋《聖經》、在詮釋古聖先賢所留下的片言隻字，並由之開創了詮釋學。詮釋學當然有解經學作為淵源，但當代的哲學詮釋學，則是海德格開其端，賈達姆極其流。

二、海德格的神學思想，在形上本體的定位上，把哲學思想的重點，放在詢問「存有」本身的課題。從「存有」是什麼，經「存有」的活動，再到問及「為何總是存有，而不更是虛無」，把天地萬物的「有」，推回到「有」之前的「虛無」境域。無論上帝「從無創造」了世界，其創造前的虛無境域，或是老子《道德經》所描述的「天地萬物生於有，有生於無」，都是存有課題的內容。

理性探討對象局限在「有」，而把「無」排除在外；但是，現象學中的心理經驗，尤其是心理的「掛念」、「害怕」、「失落感」，似乎都與「虛無」結了不解之緣。把形上本體的課題，安置在心理的感受層面，也就是替存在主義，做了鋪路的工作。

把人的「存在」，安置在「存有本體」之中，其存有神學的方法，也就是從「此有」(dasein) 走回「存有」(sein)。而把「此有」界定為人的存有。從而在研究存有本體之前，先研究人的存在。

可是，人的存在基本上乃存有本體的分受。因為存有本體充實滿溢，終於要從自身的存有流出「此有」(Dasein)，而「此有」乃具體的存有，依現象學方法的「回歸事物本身」(Zurück zu den Sachen Selbst)，「此有」乃人的存有，乃人「在世存有」(In-der-Welt-Sein)。在世存有本身，本來不是人原始的狀態：《舊約》〈創世記〉中，亞當原本生活在上帝的後花園伊甸園中，亞當吃禁果犯命之後，才被罰而降臨此世，而成為在世存有。「存有」降臨世界，一方面乃世界的榮幸，他方面則是存有的不幸。「存有」在形上本體界的充實滿溢，降凡到世界上，就成了並非十全十美的存有，倒是變成了「此有」。人們無論站在神學的立場，或是哲學的立場，都要能善用「此有」的一切，以回歸到「存有」的境域。

亞當在伊甸園裡犯了罪，帶著「罪惡」感來到「在世」，人類繼承了原罪，接受著心理作用上的所有反應。胡塞爾的「回歸事物本身」，也就是要正視這種命定的情況：人一生下來，就注定為「在世存有」，因此，人的存在是命定的，它不但命定人的存在，而且命定隨著來的所有的事物、所有的際遇。不過，人面對著存在是無能為力；因為，縱使人詢問「我為何存在」或「為何如此這般存在」時，人早就命定地如此這般存在了，無論如何總不能改變了。可是，在這些命定的，無法改變的「存在」背後，人對自身的「本質」仍然是要自我作主、自我抉擇的。這也就是存在主義始祖祁克果 (Søren Kierkegaard, 1813-1855) 所提出來的主張：「存在先於本質」(Existentialia praecedit essentiam)。「自由與命定」原就是人生哲學非常核心的課題。

人生生來就有命定和自由的兩面；面對命定，吾人無能為力，但同時也不必為命定的所有情事負責；面對自由，因為自己作主，因此從自由意志所發的所有思、言、行為，都由吾人負責。「責任」、「盡責任」於是成了倫理道德的大事；而人的「在世存有」，其原因就是由於亞當在伊甸園中犯

命。在海德格的注釋下，〈創世記〉所載的原罪，本質上就是「逃避責任」。亞當吃了禁果，忽而發現自己赤身露體躲在草叢，上帝來找他，「亞當，你在哪裡？」亞當答說：「我不好意思見你」；上帝說：「怪了，你怎麼會害羞起來，莫非你吃了禁果？」亞當說：「是你造給我的那個女人，叫我吃的！」上帝戚然，轉問夏娃：「妳為何叫妳男人吃禁果？」夏娃效法亞當：「是那條蛇叫我吃的！」。

照海德格的注釋，亞當和夏娃雙雙不肯認罪，把自己犯罪的責任，推給別人。其中，尤其是亞當那句「是你給我創造的那個女人叫我吃的」，更是推卸責任的高招。言外之意就是：這件事情不追究就罷了，若要追究，就連你上帝也脫不了干係。因為是你給我造的那個女人叫我吃的；如果你不給我造那個女人，那我可就不會吃禁果。這乃是「在世存有」的「此有」人們最常用的推托之辭。我犯了過錯，誰都不可以管，誰要管就把誰拖下水！

「正視責任」、「盡責任」、「不逃避責任」，在海德格的哲學中，屬積極實踐的課題，也是保證人的自由意志的基礎。

三、「盡責任」乃是人們超越「在世存有」的諸多命定的良方與必經之途。而在這道途的盡頭所站立的，則是另一種命定：「共同存有」（Mitsein）。如果說「在世存有」所命定的，在神學觀點上是「個別的人」（Individuum）的命運，乃個人在犯罪後所得的報應，則「共同存有」所命定的，則是「群體的人」（Collectivum）的命運。

「人」不是孤獨的，他除了個別性之外，尚有群體性、社會性。〈創世記〉中，上帝那句「孤獨不好，我要給他造個伴侶」，就已凸現群體性的重要。也已經從「在世存有」走向「共同存有」的領域。

人的「在世存有」注定要被趕出天堂的後花園伊甸園，而流落到人間世來受苦受難。可慶幸的是，苦難並不是孤獨地承受，而是有濡沫之情，同甘共苦的終生伴侶。希伯來民族的老祖宗，在這件事上以歷史性的眼光，以人性中的群體性和社會性，來描繪「共同存有」的原始情境，以及原始人類面對這種情境時，如何因應；作為吾人具體生存的典範。

傳統典範性的人物和行為，乃吾人當前因應各種具體情境的典範，以及仿效的素材。也就因此，海德格對傳統典籍的詮釋，開展了繼現象學方法和存在主義內容而興起與發展的詮釋學。

四、解釋《聖經》傳統用「解經學」（Exegese）來展示；原來，希伯來

民族的宗教信仰，採取了嚴密的「星期制」：在時間定點上，六天工作，休息一天，周而復始；在空間定點上，星期中的安息日（Sabbath，星期六），群眾放下所有工作，進入教堂禮拜上帝：禱告、讀經、聽道、祭獻；而讀經和證道的內容，就由「解經」作為重心，傳揚上帝從彼岸來的訊息。

從希伯來的民族宗教，延續到基督宗教的普世宗教，解釋《舊約聖經》的天人之際，乃造物主與受造物的關係，上帝高高在上，無限威嚴，人類既是有罪又是卑微；《新約聖經》的注釋則在天人關係上，轉化成「父子相認」，再來是人與降凡的人間上帝耶穌基督，竟然可以「稱兄道弟」。「解經學」決定著宗教的「當信之道」的「教義」，「當守之誠」的「教規」，「當行之禮」的「教儀」。

海德格由於其宗教信仰與神學背景，也曾嘗試著用「人們」、「人家」、「別人」（Das Man）來詮釋〈創世記〉亞當犯罪後的逃避責任的做法。當然，其對希臘古代哲學的詮釋就更廣更多。其中最有名也爭議性最大的，就是其對希臘文「真理」（Α-ληθεια, A-letheia）的詮釋。站在哲學思想史的立場來看，把Αληθεια分析成「否定詞」A, 與「遮蔽」ληθεια來解讀，當然有其思想的淵源。早期米勒學派的亞納西姆內（Αναχμηνες, Anaximenes）就用「無限」、「無界限」（Α-πειρον, Apeiron）來展示宇宙的「太初」（Αρχη, Arche），而機械論學派的德謨克利圖斯（Δεμοκριτος, Demokritos）則用「無部分」、「不可分」（Α-τομα, Atoma）來表現宇宙構成的最小單位「太素」（Στοιχεια, Stoicheia）。可見古代希臘哲學家對宇宙的「太初」和「太素」，都是用否定詞來展示；就不難論證「真理」概念，也會用同樣的方式來表示。何況，海德格早就由蕭師毅教授處，學到了老子《道德經》對否定詞的用法，而且知曉肯定和否定的差別（尤其是經過德國觀念論大師黑格爾的辯證法：否定之否定〔Negation der Negation〕的轉折之後）。

五、把「真理」定義成「無遮蔽」，即「開顯」，當然就嚴重地衝擊著傳統從希臘到中世紀，甚至到近代的哲學思潮。傳統哲學對「真理」的定義，都鎖定在「符應」的概念上，而把真理定義為「主客符應」（Veritas est adequatio inter intellectum et rem），主觀真理為「客符應主」（Veritas subjectiva est adequatio rei cum intellectu），客觀真理為「主符應客」（Veritas objectiva est adequatio intellectus cum re）。Adequatio 或是 Conformitas 都是「符應」的意義。

「符應」作為真理的定義，也廣泛應用到倫理道德的德目中：就如所思

ousia)，三者都困守在「知識論」的範圍中，雖然企圖透過知識，找到存有，但畢竟被困在知識性高於存有性的「實體」之中。難怪海德格大喊「存有遺忘」，而斷定目前的哲學已不是「存有學」(Ontologie)，而是「實體學」(Ousiologie)。現象學的「回歸事物本身」，便是設法以「此有」的具體性，來取代抽象的「實體」概念。從「此有」(Dasein)回歸「存有」(Sein)，一直是海德格哲學的進路。也就因此，他在努力分析「此有」的工夫上，花上了畢生的精力；也終於替神學開創出「存有神學」(Onto-theo-logie)，把神學上的上帝和哲學上的存有，重新結合成為一體，恢復了存有和上帝最原始的狀態。

其次就是設定「此有」(Dasein)的具體性即為人的存在，以與存在主義的「存在」(Ek-sistenz)相提並論。在存在主義的努力下，人的具體存在(Ek-sistenz)終於落實到「個別的人」(Individuum)的存在，其內涵包括了人的生命、生活、生存的一切具體事件，比起傳統的人的定義「理性的動物」(Animal rationale)的內容豐富得多。存在主義的思想，發展到海德格時，其「在世存有」(In-der-Welt-Sein)也就成了「被拋棄」(Geworfenheit)的存有，是宗教學上的從伊甸園被逐，流放到苦難的此世和今生。但是，存在主義的人本位仍保有自由意志與理性的分辨功能，因此，相對於人的「被拋棄」，仍保有「設計」(Ent-wurf，字義上為「反拋棄」)。人性在一切命定的夾縫中，仍有一線生機，乃是在命定的存在中，設計自己想要成為的本質。

「被拋棄」(Geworfenheit)到「此有」(Dasein)成為「在世存有」(In-der-Welt-sein)的「個別的人」(Individuum)，對自己的存在基礎信心不足，會「掛念」(Sorge)、會「害怕」(Angst)、會「患得患失」、會「逃避責任」、會「推卸責任」，反向操作的「設計」(Entwurf)因此就要面對責任，要負起責任，要盡責任。「責任哲學」因此也是海德格哲學的重點；由於人的墮落，在海氏對〈創世記〉的詮釋下，實由於推卸責任而來，要悔改就要對症下藥，要把責任扛起來，要盡責任。因此，盡責任既是海德格的倫理重點，也是他存有學從此有回歸存有的必經之途。

六、代表作《存有與時間》認為時間性對存有的重要意義。海德格在這兒，時間並不是吾人經驗中的幾點幾分幾秒，而是說明「此有」的不斷向前，走向未來、邁向永恆的動態情況。時間性在這裡，實際上是與超越時間的「永恆」相遇。康德在其《純理性批判》的「感性論」中，把時間看作感

性世界的先驗形式，而截斷了時間通往永恆的通路，而且認定從時間的範疇，無法開展出永恆的信念。海德格批判康德，說他並不了解時間，因而其哲學思想也到達不了永恆，因而無法建立形上學的本體論。

人性由於是「被拋棄」的「在世存有」，其時間性就特別明顯，其時間的結束也就是「在世存有」與「此有」的終結，這終結也終於結束「被拋棄」，而回歸存有。這終結點也就是「死亡」。人是走向死亡的存有（*Sein zum Tod*）。這種定義雖是描述的（*Descriptive*），而不是本質的（*Essential*），但對吾人來說，就含有若干悲哀的成分。人乃是會死的此有。在西方基督宗教的傳統中，觀察死亡的現象是：雙手張開放下，而且壽衣沒有口袋，意謂著死人不帶走任何塵世事物。原來，在「走向死亡的存有」的意義下，世上的所有名利權位，都生不帶來，死不帶去。人間世本來就是流徙之地，而非永久居留之所。

「生」的意義在「死」，「生命」的意義在「死亡」的語句，唯有宗教家說得出口，也唯有宗教信徒聽得進去。在死亡面前，每個人都要坦誠相待，無法隱瞞任何情事。人本主義者堅持，死亡乃生命的結束；人一死，就蓋棺定論，死亡乃生命的結束，也是一切的結束。唯有宗教信徒才相信「死亡不是生命的結束，而是另一生命的開始」，唯有基督徒才相信：死亡不是生命的結束，而是來世生命的開始。也唯有基督徒敢說：信徒雖死，基督在末日會叫他復活。

時間、存有、死亡、復活，都是海德格哲學思想的內涵。

中世紀大哲聖奧斯定，在其《懺悔錄》中，對「時間」問題的討論，曾說：沒有人問我時間是什麼，我是知道時間的；但是，若有人問我時間是什麼，我就知道了。原來，聖奧斯定所知道的時間，只是「永恆」掉下來的一點碎片。時間對人來說，只是通往永恆的通路。

不過，在海德格的哲學思想中，「死亡」雖是結束「被拋棄」、「此有」、「在世存有」等的命運，而走向解脫、救贖、永恆、回歸存有的契機；但是，人們往往忽視它的存在，在理性的鋪陳中，人人都「知道」自己會死；但是，由於逃避責任的惡習，人們都要說「別人會死」。因而把走向永恆通路的權利也拱手讓人，失去了自我拯救的機會。為今之計，正視死亡、面對死亡、接受死亡，才是吾人通過對「時間」的認知，而理解「存有」。

七、與海德格同為胡塞爾的弟子，亦用現象學的方法創建存在主義的沙

特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)，發表了一篇〈存在主義乃一種人文主義〉 (L'existentialisme est un humanisme)，文中把存在主義分成二大類：有神論和無神論；而把雅士培和馬色爾歸到有神論的存在主義者，卻把海德格和自己歸類為無神論的存在主義者。這頗使身為虔誠天主教徒的海德格火大，而寫了一封〈致人文主義的一封信〉 (Brief an den Humanismus)。信中否認自己的人文主義與沙特的人文主義有所關聯，甚至說到，如果存在主義中的人文主義，像沙特所說的那樣是無神論的，那他就不是存在主義者。海氏之所以那麼強烈地與沙特劃清界限，主要的就是：沙特的人文主義終要走向「人本」，對他人封閉，對上帝封閉，甚至到最後也會對世界封閉；最後封閉自己，而墮入虛無主義的桎梏中。

海德格的人文主義 (Humanismus)，由於其開放心胸，不會落入封閉的人本主義 (Homo-centricism) 之中。海德格的人文主義是向上天開放，向存有開放，向他人開放，向世界開放，最後也向自己開放。開放的人文主義精神，才是符合人性的精神。在天地人三才的圓融思維中，人的靈魂乃上帝肖像 (Imago Dei)，這就預設了「天人合一」的遠景，也展現了人性的尊嚴和價值；人的肉體源自塵世泥土，因而，人性的「頂天立地」性格，是融合天地人的最佳媒介。

因此，人性的自我認識，早在蘇格拉底的智慧中，已經指出：「知汝自己」 (Γνωθι σεαυτὸν, Gnothi seauton) 為智慧的開端；而希伯來民族也有：「智慧之道，造端乎畏天」 (Initium sapientiae est timor Domini)。自我認識與畏天，原就是希臘和希伯來民族共同的智慧，也是基督宗教文明的悠久起源。

人的存在乃「此有」 (Dasein)、乃「被拋棄」 (Geworfenheit)、乃「在世存有」 (In-der-Welt-Sein)，而不是「存有」本身，用士林哲學的術語來說，人的存在並不是「自己存有」 (Ens a se)，而是「自他存有」 (Ens ab alio)；自他存有本身就是偶有的，就不是絕對的，把人性絕對化就是對「存有學」 (Ontology) 外行。同時也不了解「人類學」 (Anthropology) 的真義。人本主義者硬是要把相對的人性，賦予絕對的意義，一來無法解答人「從何而來」的課題，二來無法解答人「死往何處」的課題。到頭來也就無法說明人生「應做何事」的課題。

海德格之所以不敢苟同沙特的人文主義 (Humanism)，乃因後者的人文主義，已經蛻變成了人本主義 (Homo-centricism)。海氏心目中，人本主義的

存有，從此就失去了存在的基礎，變成無所依存的游離存在。人本主義受害最大、最深的，還是人性自身，因為其放棄了原始的依靠，抽離了自己腳下的基石。沒有上帝的人生，就是沒有造物主的受造物，沒有原因的結果，沒有父母的孤兒。

在海德格看來，無神的人本主義好似無家可歸的孤兒，遺忘上帝即遺忘存有；遺忘存有即無家可歸，這種無家可歸的心意，首先就會宰制自然，繼則破壞自然，藉此來凸現人中心的地位，以「人定勝天」的豪語，來展示人的至高無上。這乃是無神與唯物二者揉合起來的綜合體，這綜合體自豪自傲，竟發展了十九世紀後半期的文化沒落：白種人在亞洲侵略，在非洲殖民，在美洲販賣黑奴，完全無視於「平等」與「互為主體性」的觀念。

八、現代化的科學技術，早已超出了人「利用」物質世界的範疇，而是從「宰制物質」到達「破壞自然」的境地，海德格設法回歸原始經典，研究出「人與物」的最原始關係，而窺探出「認識」自然的項目下，既有「宰制」的意圖，也有「欣賞」的意含。而前者乃自然科學的起源，後者則是藝術的緣起。人間世自然科學的過度發展，會破壞環境、會破壞自然，更會助長人的欲望；反過來，人生藝術情操的成長，不但會保護環境，而且會擴展心靈的生命。

希伯來的《舊約聖經》，在敘述上帝創造天地萬物的情形，就是科學技術和藝術的綜合描繪。上帝在每天創造一個段落，即停下來欣賞自己的傑作，而給自己評分說：「好！」（續優）；最後創造了亞當和夏娃，上帝說：「很好！」（極優）。如果說創造乃科學技術，則說好或很好，就是藝術欣賞。在〈創世記〉的記載中，科學與藝術是同步發展的。

現在的問題在於：自然科學發展的藉口，一直說上帝把管理天上的飛鳥、地下的走獸、水中的游魚的權力，統統給了亞當，因而人為萬物之靈，人是世界萬物的主人；跟著來的結論就是：人可以宰制萬物、開發自然，甚至為了發展和進步，去任意破壞自然。

可是，當吾人讀到上帝的自我評鑑「好」和「很好」時，對照一下經文，就會發現：原來上帝是把「好」的世界，交給「很好」的人去管理，這其中的深意就不難理解：是要人好好去管理，去共存共榮；而斷無讓人去破壞自然之理。因此，可以斷言，無限制地發展科學技術，乃致於破壞自然，必不是上帝的意旨；而發展藝術，以欣賞自然，和自然共存共榮，則是上帝

一小房間內三個月，乃師胡塞爾亦在旁指導，終於在規定時限內完成三分之一，而在1927年匆促出版）。

思想、存有、道路在海德格思想中，似有三位一體的設計。在海氏晚年，由於聲名遠播，慕名來訪的世界各地思想家，不絕於途；而海氏隱居福利堡山城小屋，海太太總是對所有來客說著相同的話：「請勿打擾我的丈夫，他在思想！」（Stören Sie meinem Mann nicht, er denkt!）。

► 參考資料

1. 鄒昆如，〈海德格〉，《西洋哲學史》，正中書局，1971年12月。
2. 鄒昆如，〈海德格〉，《西洋百位哲學家》，東大圖書出版公司。
3. 張世英、趙敦華主編，〈海德格爾〉，《世界思想家譯叢》，中華書局，2003年4月二刷。
4. 李秋零主編，〈海德格爾〉，《世界聖哲全傳》，下冊，中國人事出版社，1998年4月，第1154-1195頁。
5. 戴孚高（Bernard Delfgaauw）著；傅佩榮譯，〈海德格〉，《二十世紀的哲學》，問學出版社，1979年4月，第158-171頁。
6. Beistegui, Miguel de, *Heidegger and the Political*, New York: Routledge, 1998.
7. Biemel, Walter, J. L. Mehta transl., *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, New York, 1976.
8. Dallmayer, Fred., *The Other Heidegger*, Ithaca N.Y.: Cornell University Press, 1993.
9. Dastur, Françoise, Francis Raffoul and David Pettigrew transl., *Heidegger and the Question of Time*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1998.
10. Guignon, Charles, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993.
11. Poggler, Otto, Daniel Magurshak and Sigmund Barber transl., *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Humanities Press, 1987.
12. Ree, Jonathan, *Heidegger*, New York: Toutledge, 1999.
13. Steiner, George, *Martin Heidegger*, New York: Viking Press, 1978.
14. Wolin, Richard, *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press, 1990.
15. Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art.*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.

開始擺脫馬堡學派的思想方法，而進入現象學的殿堂。尤其是在同一年在福利堡，參加了海德格的討論課，主題為「亞里士多德的尼可邁倫理學第六卷」，對實踐理性和實踐知識有深沉的認知。海德格所堅持的「理性中不存在任何遺忘性」（後來其1927年的代表作《存有與時間》，就是從這個觀點出發的），原就是哲學的最原始出發點。海德格影響賈達姆的第二重教誨，就是希臘哲學的整體性。在海氏看來，傳統視亞里士多德與柏拉圖的思想乃是對立的，從亞里士多德那句「吾愛吾師，但更愛真理」（*Amicus Plato, sed magis veritas*）話中可以看出；其實，整個希臘哲學的思想重點，都在「道」（*Logos*）概念上。是這個「道」聯繫著柏拉圖的上下二元，是這個「道」使亞里士多德的形式可以界定質料，是這個「道」使蘇格拉底能夠「知汝自己」。顯然的，這個「道」才是希臘哲學的靈魂；而接下來，中世紀基督宗教哲學，才能以「道成肉身」來貫穿天人之際。

賈達姆的詮釋學（*Hermeneutik*）的普遍性導言，也就從海德格的這些「詮釋」希臘古典哲學開始。

同年，賈達姆在福利堡拜胡塞爾和海德格為師，學到了現象學的描述藝術，其「回歸事物本身」（*Zurück zu den Sachen selbst*）的方法，乃是最上乘的詮釋希臘哲學的方法。其中最重要的，乃是海德格的討論課「柏拉圖的費列波斯」（*Philebos*），這部柏拉圖論美學的著作，是海氏影響最大的課程之一。當時參與討論課的學生，就有以美學為核心的詮釋學大師賈達姆、天主教二十世紀最偉大的神學家卡爾拉內（*Karl Rahner*）、形上學家柯勒（*Emmerich Coreth*）等人。

1923~1928年，二十三至二十八歲，從師布特曼（*Bultmann*）修習古典語言學。其中最主要的，就是古典希臘文。其實，海德格在1927年出版的《存有與時間》，其中一些關鍵性的希臘文名詞，像「真理」（*Aletheia*）的詮釋，海氏敢冒大不諱，面對所有的文字學家，孤軍奮戰，終於獲致了相當程度的認同（當時，德國文字學家，都承傳從亞里士多德以來的說法，把「真理」定義為「主客符應」〔*Veritas est Adaequatio inter intellectum et rem*〕；「符應為真」已經有二千多年的歷史傳統；而海德格用分析文字的方法，把希臘文「真理」〔*Αληθεια, Aletheia*〕斷定為A「否定詞」加上 $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 「隱密」，意即「開顯隱密」，或「開顯遮蔽」；從此奠定了「開顯為真」，以取代「符應為真」的傳統）。這認同當然由於近代哲學以來，「主體性」在知識論中的

而獲得博士學位)，以及《黑格爾研究》學報。賈達姆在馬堡做學生和講師，一共二十年，現在，在海德堡又要工作二十五年以上。一直要到1960年《真理與方法》(Wahrheit und Methode)出版，才告一段落。

1968年，六十八歲，退休後仍不斷著述，講學活動，多次應邀到美國、歐洲各國講學。

1985年，八十五歲，因卓越的學術成就，獲「雅士培獎」。

2000年，百歲誕辰之際，德國幾家著名的出版社，紛紛再版他的著作集。

2002年，一〇二歲，與世長辭。

第二節 著 作

《柏拉圖的辯證倫理學》(Platos dialektische Ethik)，1922。

《真理與方法》(Wahrheit und methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)，1960。

《短文集》(Kleine Schriften)第一卷：《哲學、詮釋學》，1967；第二卷：《詮釋文集》，1963；第三卷：《觀念和語言：柏拉圖，胡塞爾，海德格》，1972；第四卷：《綜合文集》，1977。

《論先蘇格拉底期的概念世界》(Zur Begriffswelt der Vorsokratiker)，1968。

《黑格爾的辯證法。五篇詮釋學研究》(Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien)，1971。

《我是誰？你是誰？對策蘭「呼吸晶體」評論》(Wer bin ich und wer bist du? Ein Kommentar zu Paul Celans 「Atemkristall」)，1973。

《科學時代的理性》(Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft)，1976。

《新人類學》(Neue Anthropologie)，共七卷，1972-1975。

《有物質嗎？關於哲學和科學的概念構成研究》(Gibt es Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft)，1973。

《柏拉圖費多篇靈魂不朽的證明》(Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos Phaidon)，1973。

《黑格爾自我意識的辯證法》(Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins)，1973。

《柏拉圖弟邁阿斯篇理念與真實》(Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios)，1974。

《赫拉克里圖斯論太初》（Vom Anfang bei Heraklit），1974。

《藝術如遊戲、象徵、慶典》（Kunst als Spiel, Symbol und Fest），1975。

《詩、文選集》（Poetica, Ausgewählte Essays），1977。

第三節 著作導讀

前面在賈達姆的生平簡介中，吾人似可窺探出其思想的發展。賈氏師從眾多，其哲學既有濃厚的傳統風範，又有積極的改革氣息。站在藝術高處來觀察哲學思想，所得到的一切都是「美」。

其代表作《真理與方法》（Wahrheit und Methode）一書的內容如下：

導論（Einleitung）

本論

第一部分（Erster Teil）：〈在藝術經驗中的真理問題的開顯〉（Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst）。下分二大段：

（一）美學體積的超越（Die Transzendierung der ästhetischen Dimension），下分三節：

1. 人性傳統的精神科學的意義（Bedeutung der humanistischen Tradition für die Geisteswissenschaften）

2. 通過康德批判的美學主觀化（Subjektivierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik）

3. 問及藝術的真理的復得（Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst）

（二）藝術品的存有學及其詮釋學的意義（Die Ontologie des Kunstwerks und ihre hermeneutische Bedeutung），下分二節：

1. 遊戲作為存有學解釋的引線（Spiel als Leitfaden der ontologischen Explication）

2. 美學的以及詮釋學的結論（Ästhetische und hermeneutische Folgerungen）

第二部分（Zweiter Teil）：〈在明瞭精神科學後真理問題的擴展〉（Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften）。下分二大段：

（一）歷史性的準備（Geschichtliche Vorbereitung），下分三節：

1. 浪漫主義的詮釋學有問題並其應用在歷史上（Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und ihrer Anwendung auf die Historik）

2. 狄而泰受困於歷史主義的困境 (Diltheys Verstrickung in die Aporien des Historismus)

3. 透過現象學的研究消除知識理論性的提問 (Überwindung der Erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die phänomenologische Forschung)

(二) 詮釋學經驗理論的要點 (Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung)，下分三節：

1. 提升對歷史性的理解到詮釋學的原則 (Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip)

2. 重獲詮釋學的基本問題 (Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems)

3. 分析有效歷史性的意識 (Analyse des Wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins)

第三部分 (Dritter Teil)：〈以語言作引線的詮釋學的存有學運用〉 (Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache)，下分三節：

1. 語言作為詮釋學經驗的媒介 (Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung)

2. 透過西方思想史「語言」概念的鑄印 (Prägung des Begriffs 「Sprache」 durch die Denkgeschichte des Abendlandes)

3. 語言作為詮釋學存有學的地平線 (Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie)

附錄 I-VI

詮釋學與歷史主義 (Hermeneutik und Historismus)

目錄 (Register)

當代幾位大哲學家，都莫不受到從胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 現象學 (Phänomenologie) 的影響，而受胡氏影響最大，且又以現象學方法影響最多當代哲學家的，則非海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 莫屬。在福利堡聽海氏「柏拉圖斐例波斯」 (Platon's Philebos) 討論課的，就是高達姆 (詮釋學大師)、拉內 (Karl Rahner, 天主教二十世紀最偉大的神學家之一)、柯勒 (Emerich Coreth, 其《形上學》課本成為西洋形上學典範) 等人。

柏拉圖的《費例波斯》對話錄，乃柏拉圖的美學。顯然的，從這門課獲益最多的，同時也把「美學」發揚光大的，還是賈達姆，其代表作為《真理與方法》，就是用現象學方法來發揚藝術哲學的。也就因此，要讀懂《真理

我的那個女人，叫我吃的」言外之意是：因為是你創造的女人叫我吃的禁果，如果你不創造女人，則我就不會犯命；所以，認真追究起來，吃禁果一事上帝也得負有責任；這樣，上帝最好就是：大事化小，小事化無；不然，就是誰想插手管這件事，誰就脫不了干係。

上帝接著問夏娃，為何叫丈夫吃禁果；夏娃如法泡製：「那條蛇叫我吃的」，夫婦兩都在逃避責任。海德格就在其「責任哲學」中，指出最原始的人性都有「不肯認錯」、「把責任推給他人」的劣根性；海氏用「人們」或「別人」或「人家」（Das Man）來擔負這重情況。

二、在哲學思想上，海德格最有貢獻也最受爭議的，就是其逐漸擺脫主體性的霸道，而衛護乃師胡塞爾的主體際性的學說，把「真理」定義為「開顯」，為「揭開掩蔽」。事實上，古希臘哲學家帕米尼德斯對「真理」的了解，既有「開顯」和「揭開掩蔽」，同時也有「符應」的深義。原來，在一心想闡明「思想與存在一致性」的帕氏，視「真理」為無上神聖的，是女神的祕密。而女神要把「真理」的祕密啟示給帕氏，於是派燒著火的車子，從天而降，接引帕氏上天，到女神座前，女神開示他：「是則是，非則非；不可指是為非，亦不可指非為是！」這原就是思想三大定律：同一律、矛盾律、排中律的最原始形式。

這原始形式的「是則是，非則非」，顯然的就是「符應」，就是「主客符應」（Adequatio inter intellectum et rem）。在另一方面，這整體的思想三大定律，又是女神「開顯」給帕米尼德斯的，因而又同時是「開顯」，是「揭開掩蔽」。因此，有關「真理」的定義，傳統的「符應」是一方面，當代的「開顯」是另一方面；雙方面對「真理」的真面目，都做出了貢獻。

三、思想背景：從近代哲學開始，理性主義就以霸道方式，強佔了哲學的大半領域；凡是無法透過理性檢驗的哲學體系，通通被擋在哲學殿堂之外。而理性主義的「理性」，以及其所卸用的「合理性」尺度，又都以能「宰制」物質世界為準；因此，理性主義在這種意義下，對自然科學的發展，自有其正面的、積極的作用。

自然科學的發展，使「人與物」的關係，頓成人「宰制」物的關係。這種「人與物」的關係，在傳統「人中心」的意識型態中，自有其宗教信仰的哲學基礎，那就是《舊約》〈創世記〉中，上帝把管理世界的權柄交給了人類，古老的解經學認為這項任命，意含著「人為萬物之靈」，更推而廣之，

人可以隨意運用自然界的事物，「人是萬物的主人」，人愛怎麼樣用物，就可以怎麼樣用物，甚至可以無限制地開發自然，破壞自然生態。

然而，「人與物」的關係，除了人「宰制」物之外，畢竟尚有人「欣賞」物的關係；原來，「人與物」的關係，除了對立之外，尚有和諧的可能性；人與物共存共榮的理想，畢竟高於人宰制物的權謀；「物我相忘」的人生觀，也比汲汲於宰制物、佔有物的欲望，更能使人安身立命。

這種「自然主義」的人生觀，雖表面上沒有「科學主義」的利多，但對實質的人生卻有深遠的益處。何況，用詮釋學的現象學方法，單在忠於文本的條件上，上帝把管理天上飛鳥、地下走獸、水中游魚的上下文，再好好研讀一遍，就會發現：上帝在創造天地萬物的六天過程中，每一天的「一個早晨，一個晚上」之前，都會對自己的傑作做一番評論，都給予「好！」（績優）的評價。而在第六天「造了一男一女」之後，卻說「很好！」（極優）來表達。這也就可以解釋為「人為萬物之靈」。當上帝把管理萬物的責任交給人類時，應解讀為：上帝把「好」的世界，託付給「更好」的人類掌管。這樣，人的榮譽和責任，必然是「好好照顧世界！」而不會是「隨意開發世界」或「宰制物質世界」。人要愛護世界的「環保」意識，事實上早該從對〈創世記〉的解釋中，找到理論的基礎。這基礎並沒有那麼支持「宰制物質世界」的自然科學，倒是支持「物我相忘」的藝術精神；不要把世界看成掌管的對象，更不要把世界看成宰制的對象，而是把整個大自然，看成欣賞的對象。

詮釋學從海德格運用乃師胡塞爾的現象學方法以來，就一步步的從知識的「真」，走向藝術的「美」。存有超越屬性的「美」，成了詮釋學的對象。這種趨向「美」的詮釋學，由海德格開其端，而賈達姆極其流。

四、師承：賈達姆受業的老師很多，對其影響較深的依序有：荷尼茲瓦而德（Hönigswald），賈氏聽了其「概念思維藝術入門」的課，詳細地記了筆記，並整理成文章發表。這門課使賈氏理解到哲學思想與藝術的密切關係。而且進一層，認為藝術乃哲學思想的入門工具。甚至，更深一層，藝術才是「人與物」最適當的關係。於是對自然科學的「宰制物」的傾向，有重新評估的意念。

拿托普（Natorp）乃馬堡學派的主要代表，其堅持的方法論凸現在其晚年著作的藝術才情。除了柏拉圖、杜斯托耶夫斯基、貝多芬、泰戈爾之外，也

教的平等觀也與詮釋學的互為主體，相互輝映。

七、由於宗教學上有「上帝遊戲人間」的說法，不少人生觀也在這方面採取了「遊戲人生」的態度。其實，詮釋學也把「遊戲」作為一個主題來對待。「遊戲」原是最樸實無華的詮釋，它詮釋人生中無可避免的命運，它詮釋人生在命運擺佈中的機緣，它有意無意地凸現人生的種種遭遇。

一般的想法和說法，都認為「遊戲」即是「不認真」；因為它不算數，玩玩而已、好玩而已。這樣，遊戲的主體就不是參加遊戲的人，其真正主體是遊戲自身。遊戲表演它自己，遊戲本身在遊戲時，遊戲主角不戴面具，它不演別人，它只演自己。

遊戲的進一層就是戲劇。戲劇所演的就不是戲劇自己，而是要演某一角色；而要演的某個角色，由於種種原因，並非由角色本人來演，而是由替身為之。這替身戴上「面具」，用面具所代表的角色的語言行為來表演。「面具」與「角色」的緊密關係，也就成了詮釋學上有「意識」的人物。古希臘 *Υποστασις* (Hypostasis) 名詞轉變成拉丁文時，就是「位格」(Persona)。

西洋哲學，到了「位格」的領域之後，人性的倫理道德、藝術才情、宗教精神才開始有思想與實踐的主體，才開始有權利與義務的劃分，才開始有個別性和群體性的生命安頓，以及安和樂利的社會理想。

「位格」思想的發展，開始時為了生活、生存、生計，其理性的發展就從發明工具開始，是為「工匠人」(Homo faber)的層次，這層次也就開始了原始自然科學，是為「科學人」(Homo scientificus)。工匠人會利用工具，來控制物質世界，使世界上的一切，為人所用；科學人更會有系統性利用物，來滿足人的生活需要。工匠人和科學人都指證出：人是有智慧的動物，是「智慧人」(Homo sapiens)。智慧人從「人與物」的關係，人「宰制」物開始，逐步走向「人與自己」、「人與人」的關係，「人與自己」的個別性，如何安頓自己的生命，如何使自己安身立命；在「人與人」的關係中，如何仁愛和諧，如何安和樂利，是人的群體性和社會性的理想。「人與自己」的安身立命，「人與人」的安和樂利，是「倫理人」(Homo ethicus)的層次。

人在生命體驗中，許多境遇都會領悟出自身的極限，因而訴求來自彼岸的協助，這就是宗教層面的情事。人類從最原始的狀態，到最文明的時代，都與宗教信仰脫離不了關係；甚至，除了制度宗教之外，尚有不計其數的民間信仰。「宗教人」(Homo religiosus)的榮銜，為人類的確當之無愧。宗教

信仰所處理的天人關係，在西洋文化的悠久歷史中，從希伯來《舊約聖經》的造物主與受造物的關係，轉化到基督宗教的「父子相認」，與降凡的人間上帝耶穌基督，可以「稱兄道弟」，西方基督宗教文明，在「宗教人」的層次上，的確有著特殊的貢獻。

在「工匠人」、「科學人」、「知慧人」、「倫理人」、「宗教人」之外，就是「藝術人」(Homo aestheticus)，也就是詮釋學研究的重心。

「藝術人」事實上早先從「科學人」開始，面對著物質世界；「科學人」心目中的世界，乃人的掌管對象，乃人可以從中獲得生活、生存的資源。人類利用自己的天賦理性，就可以宰制物質世界，以「人為萬物之靈」的自覺，和「人定勝天」的豪氣，在「人與物」的關係上，選擇了「人為萬物的主人」，作為人主宰物質世界的哲學思想的基礎。

但是，在科學家一再利用自己的智慧，控制了某些事物時，就逐漸從自豪變成了自悲。覺得那茫無邊際的形形色色的世界，並非由吾人有限的心意所能掌握，更非吾人可以全盤宰制的對象。天地萬物實有無限意象，只能讓人們欣賞，豈可由人隨意指點。《舊約》歌詠中的「乾坤揭主榮，碧穹佈化工；朝朝宣宏旨，夜夜傳微衷」，道盡了藝術人站立在天地萬物前的感受，比起那負責執筆，細緻地描述上帝六天創造天地神人萬物的細節，簡單明瞭得多；也如《論語》中的孔子，要以「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」，來感嘆面對天地萬物的心意。禪宗的「萬里長空，一朝風月」，給人們描繪了「從無創造」(Creatio ex nihilo)的意境，並不像〈創世記〉作者把創造的細目，都如數家珍般全盤托出，沒有給讀者任何想像的空間。從「萬里長空，一朝風月」的描述之中，人們可以用無限的想像，去推測造物主創造世界的情形。

八、無論是宗教信仰傳統的「創造」，或者是近代科學的「進化」，其實都在強制著人們面對物質世界的起源問題時的思路，都是在剝奪人們在學術上的自由，尤其是在藝術哲學的領域中，把「藝術」看成是命定的事物。

其實，藝術乃自由的，詮釋學因而亦是自由的。傳統哲學較強調「客觀」的實在，認為因為事物之美，人們才去欣賞它；並不是因為人去欣賞，該事物才是美的。當代詮釋學則以現象學方法的「相互主體性」，認為美與欣賞乃一體之二面，二面相互影響、相互主體，主客可以互換。客體的美固然重要，主體的欣賞又何嘗不然。《舊約》〈創世記〉中，上帝六天創造了

天地萬物，每天結束時，上帝都在欣賞和評鑑自己的創作，而且都以「好」（績優），來自我評鑑。在這裡，上帝主體的「欣賞」，和受造物在上帝眼中的「好」或「美」乃二而一，一而二的。在藝術的神學意義中，上帝創造了「美」，這「美」也獲得上帝的欣賞；在人文世界上，就人分受上帝的「創造」和「欣賞」的能力看來，創造美（藝術品），和欣賞美（欣賞藝術品），也形成二而一，一而二的事物。

世上的萬事萬物，都是上帝創作的藝術品，等待人們去發現、去欣賞。把藝術品當作宰制的對象，或以之作為謀利的工具，都是在褻瀆神聖，都是在妄用藝術情操。

人文世界的藝術品，首先都是對自然界的模仿；藝術人的從模仿到創造，需要藝術的天才和加工。米開蘭基羅對「怒」的情感的升華，雕刻成摩西頭上長角（怒髮衝冠）的塑像，以彰顯摩西生平中，三個四十年的生命體驗。米氏對「悲」的理解，是在其「痛苦聖母像」的表現。一位寡母抱著被判極刑慘死的兒子屍體，說有多淒慘就有多淒慘，其悲傷之情真叫人欲哭無淚。人們對米氏「末世審判」的畫像，也許會把重點放在欺侮米氏，而被安置在地獄的樞機主教身上，但總也不可能排斥「正義」概念在畫中的情意。

藝術家在模仿和創造的二合一工作上，已取材於自然界的受造物，但又必須有天分重新排列和組合自然的秩序。自然界的「光」就是紅、橙、黃、綠、青、藍、紫七彩，藝術家能利用畫筆重新排列和組合，而作出像米開蘭基羅的「末世審判」，像拉法厄爾的「雅典學派」。自然界的「音」也只是DoReMiFaSolLaTi七音，音樂家可就能排列和組合這些音符，而譜成美妙的交響曲，像貝多芬的英雄交響曲，像韓德爾的受難曲。

古老的希伯來民族的祖先，就以人的視覺所能把握的七彩，以及人的聽覺所能接觸到的七音，當作神聖的數目「七」，而設定了「星期制」，其中六天工作，一天休息的制度，周而復始，找到了人文制度的時空定點，也規定了作息的規律，以及神聖與俗世的分野。「星期制」的規定，何止是制度的定立，更是藝術的成果，是人文模仿自然，重組自然的天分呈現，是模仿和創造的合作成果。

昔者，在古希臘時代，大哲柏拉圖曾有過崇高的理念：正義和平等，但卻沒有制度的配合，最後功敗垂成。希伯來宗教，以及隨之而來的基督宗教，其人人平等的理念，終於有「星期制」的支持：六天工作，休息一天，

休息那天的「安息日」，民眾進得教堂，無論帝王將相，或是販夫走卒，都平起平坐；因為人人在上帝面前，都是一律平等的。這「平等」的實踐，教育著所有有名利權位的人，在進入教堂之前，都把所有名利權位，棄置在教堂門外，而以純淨的人性——上帝肖像的靈魂，進入教堂，與所有會眾彼此一律平等。

「平等」的理念和實踐，才是當代民主和法治的根本，也是所有現代化的基礎。「平等」的基礎首在人的尊嚴和價值，「主體性」之所以能立足，「相互主體性」之所以能推動，都奠基在「人人平等」的理念和實踐上。

九、「藝術品」有寫實和象徵之分：自然科學重寫實，而藝術重象徵；整個大自然可以是寫實的素材，但在藝術家眼中，大自然更是象徵，更像密碼，要讓人們去解讀。詮釋學的緣起，一方面認定人的智能可以解讀宇宙的密碼，另一方面也相信宇宙的密碼本身，也會啟示其祕密給人類。這種雙向的交流，直到「物我相忘」的境界，這也就是詮釋學的高峰。

藝術品、藝術欣賞、藝術家形成三位一體，宇宙的圓融，原也就在藝術的殿堂中完成。在這圓融的宇宙中，再也不必要問及主觀或客觀的問題；因為，純客觀的藝術品是不存在的；同樣，純主觀的藝術品亦不可能存在。因為，藝術本身就是「人與物」「物與人」的相互關係而形成。沒有人的主體和主觀，無法產生藝術品；同樣，沒有物的客體和客觀，亦無法產生藝術品；唯有在主體和客體、主觀和客觀合一圓融時，藝術品才會呈現。

藝術品是人文世界對自然界的模仿和分受 (Participatio)，但也是藝術家心智的創作。七音 DoReMiFaSolLaTi 固然有其客觀性，可是，將其排列和組合，則是音樂家的主觀意念所形成。七彩紅、橙、黃、綠、藍、靛、紫固然有其客觀性，可是，畫家將其排列和組合，卻是靠主觀的天分和加工。藝術的殿堂，原就是提供給人類與世界對話、商談、交誼、融通的空間。這些對話、商談、交誼、融通的成果，就是藝術品。藝術品的確是「人與物」的關係結晶。

從「人與物」的藝術「圓融」關係，超度了「人與物」的自然科學「宰制」關係，更提升「人與自己」以及「人與人」的倫理道德關係，進而影響「人與天」的宗教關係。

十六、十七世紀時代的文藝復興諸子，的確有先見之明，預見了人文思想的可能偏差，預見了人文精神可能墮落到封閉的人本主義，而對倫理道

德、對宗教信仰會有不敬，甚至輕蔑的想法和做法。於是在「人與物」的關係上，創造了舉世矚目的藝術品：建築、繪畫、雕塑、音樂、詩歌、文學，一旦人類縱使墮入了唯物、無神，而對那些藝術品，還是會因愛屋及烏，而手下留情，讓人類的精神文明，保留一線生機，不致因人類的狂妄，而毀於一旦。

果不期然，啟蒙運動、宗教革命、工業革命、生物革命，在在都引領人們往唯物無神的深淵邁進，可是對早年的藝術品，卻愛護有加；而藝術品所展示的才情和宗教情操，反而由藝術品而保留下來。

教堂建築所展示出的宗教情操，使人們進得教堂，自然而然地有著「人與神」的聯系。羅馬式的教堂，其圓形的頂與伸向兩方的雙翼，極似母雞展開雙翼，護衛著小雞的安全。信徒進入羅馬式的教堂，首先感受到的，就是在上帝的庇祐之下的安全感；教堂內承受重量的圓形大柱，頭腳較細，中間肥大，視覺上就有安全感。信徒進入哥特式教堂，其多角形柱子直通天際，領導人們舉心向上，專務祈禱。

教堂內的諸聖雕像、玻璃彩畫，形形色色都是藝術精品，是「聖」與「美」的結合圓融，二者都提升著人性，從此世走向彼岸，從今生走向來世，而在彼岸和來世，與上帝相遇，與聖與美的本尊相遇。

詮釋學的「際性」（Inter-relationship）不但強調了物質世界與人文世界的相互關係，而且亦支持著傳統哲學的「互換性」（Convertio）：形上本體存有的超越屬性（Transscendentalia）：真、善、美、聖四者相互間可以互換（Verum, bonum, pulchrum, sanctum convertuntur），相對地，人文世界的科學、道德、藝術、宗教等的情操，亦可以互換。

在詮釋學的觀點來看，所有存在彼此間都有關聯，世上不可能有任何一件事物，是完全孤立的。創世記中，上帝那句「孤獨不好」，就不只是指人類始祖亞當說的，而是對全體受造物的宣告。傳統哲學從蘇格拉底的「概念」開始，就以金字塔型的架構，包容了天地萬物的所有存在，而且在每一個存在與存在間，都拉上了關係。這樣，在美學和藝術哲學的內涵中，主體際性的學理，就不難證成。甚至，「物我相忘」的境界，也不難說明。

第五節 影 響

一、超越主觀的主體性：詮釋學的相互主體性，事實上乃是叫主體擺脫

第十五章

馬里旦 (Jacques Maritain, 1882-1973)

“There is not only logical reason but also, and prior to it, intuitive reason.”「不只有邏輯理性，而且其上還有直觀理性。」

這位起草《聯合國憲章》的法國哲學家，由於其對自然法和人為法的深度了解，故對人生在世的權利義務有清晰的把握；其哲學思想因而能從人的本質出發，走向人群社會，指導個別的人安身立命，並引領群體社會安和樂利。

尤其是在理性思考偏向於邏輯的機械式的運作時，重新拾回人性直觀的功能，在哲學反形上學的潮流中，堅持人性能抵達形而上的境域。

在「人與物」的關係上，不但認定人的「生存權」，可以利用自然界的一切，來維持自己的生命；同時也肯定人的「傳宗接代權」，可以結婚生子；連帶地也擁有「遷徙權」，到世界任何認為養兒育女較適宜的地區定居。此三權都是天賦人權，任何人、任何機構都不可剝奪。

本來，馬里旦夫婦皆有救世之宏願，並且相許，若不成功便雙雙自殺；後因友人引介他倆去聽柏格森的課，後者的「生命哲學」使二人茅塞頓開，開始關懷生命、尊重生命；而認定生命的尊嚴和價值，乃人性不可讓與的天賦權利和義務。《聯合國人權憲章》的內涵，即表達了馬氏的哲學精髓。



馬里旦 (Maritain, 1882-1973)

第一節 生平

馬里旦原名傑克馬里旦（Jacques Maritain），生於1882年11月18日，逝世於1973年4月28日。其生平約可分為三大階段：第一階段（1906-1918，二十四至三十六歲），即歸順天主教開始，至第一次世界大戰結束止。第二階段（1919-1939，三十七至五十七歲），思想漸趨成熟，生命活力充沛，四十多本著作問世，另有論文二百餘篇，對哲學思想落實到政治社會，有濃厚的興趣。第三階段（1940-1963，五十八至八十一歲），馬氏夫婦流亡海外，在加拿大、美國各地講學。

一、快樂童年

1882年11月18日生於巴黎，父親保羅馬里旦（Paul Maritain），曾任建立第三共和的法費樂（L. Favre）的祕書，以及馬剛（Macon）律師團團長。母氏珍妮法費樂（Genevieve Favre），為一國會議員之女。全家皆信奉基督新教。

1883年9月12日蕾莎烏曼索（Raissa Ousmansoff）生於羅托斯（Rostov-sur-le-Don）。

二、歡愉少年

1901年，十九歲，傑克先就讀索邦學院（Sorbonne），後於巴黎大學邂逅蕾莎，二人情投意合，皆有意扶植社會、去惡揚善；而且立誓，如果無法完成所願，就雙雙自殺。二人此時結識了詩人白奇（Charles Peguy），後者為社會主義者。

1901~1902年，十九至二十歲，白奇邀二人一起去法蘭西學院，聽柏格森的課。

1902年，二十歲，傑克與蕾莎訂婚。

1904年，二十二歲，12月16日，傑克與蕾莎結婚。

1905年，二十三歲，6月25日，結識作家布洛（Leon Bloy），並且對之尊崇備至。

同年，傑克獲哲學碩士學位，開始廣泛結交學術界人物，像紀德（Gide）、格林（Green）、庫道（Cocteau）、斐德耶夫（Berdyayev）等人。

1906年，二十四歲，6月11日，馬里旦夫婦，蕾莎妹妹薇拉 (Vera)，同在巴黎聖若望教堂 (Eglise de Saint Jean L'Evangeliste) 受洗為天主教徒。

三、進入聖多瑪斯思想：(1906-1918，二十四至三十六歲)

1906年，二十四歲，8月25日前往海德堡攻讀生物學，受教於生機論者杜里舒 (H. Driesch) 門下，研究胚胎學達兩年之久。返國後，在《哲學雜誌》(Revue de Philosophie) 發表〈新生機論與達爾文主義〉(Neo-Vitalism in Germany and Darwinism)。

1908年，二十六歲，返巴黎，應邀在哈雪特 (Maison Hachette) 出版社編輯二套辭典：《實用日常生活字典》(Dictionnaire de la Vie Pratique)，以及《文字學辭典》(Lexique Orthographique)。此時，決定放棄柏格森思想，設法建立自己的思想體系。

同年11月會見道明會會士克萊里沙 (Le Pere Clerissac) 神父，後者後來與馬里旦夫婦結為至交，並且成為他們倆的神師。由於神師的指引，起先是蕾莎，其後是傑克，都開始閱讀聖多瑪斯的《神學大全》，奠定了哲學往後發展的基礎。

1910年，二十八歲，在《哲學雜誌》6月號發表〈當代科學與理性〉(La Science moderne et la raison)；傑克也替太太蕾莎完成因病而中輟的〈柏格森的演化論〉，刊登於《哲學雜誌》9月號。

1911年，二十九歲，蕾莎久病不愈，經濟陷入困境，傑克心情也跌入谷底，對宗教信仰也開始搖擺，內心的掙扎與痛苦難以言傳。

1911~1912年，二十九至三十歲，終於克服心魔，加入荷蘭聖本篤第三會會員。

1912年，三十歲，10月起在史丹尼斯學院，教授哲學。

同年，受聘於巴黎天主教大學講授「柏格森思想」。是年年底出版《柏格森哲學：批判的研究》。書中批判柏格森思想，並宣揚聖多瑪斯思想。

1913年，三十一歲，講授「近代哲學精神」；同年6月，被聘為「近代哲學史」專任教授。

1914年，三十二歲，8月，第一次世界大戰爆發，克萊里沙神父與好友白奇，皆於戰亂中喪命。白奇乃法軍第二七六陸軍團長，於馬乃之役 (Battle of Marne) 中，為國捐軀。

戰時，傑克在巴黎天主教大學（Institut Catholique de Paris），講授「柏格森哲學與基督宗教哲學思想」（La Philosophie de Bergson et la Philosophie Chretienne）。傑克在講學中，批判柏格森太貶低理性的功能，其主要目的乃消除學生對現代主義的幻想；而代之以對聖多瑪斯思想的研究。馬里旦這種宣導，事實上乃在法語區振興多瑪斯主義的宣言。

1915年，三十三歲，參加穆拉（Maurras）創立民族革新運動。

1914~1918年，三十二至三十六歲，在凡爾賽小修院講授哲學基礎課程。

1916~1917年，三十四至三十五歲，11月受召入伍，短暫兵役期。

隨後的二十年間，哲學思想逐漸成熟、思想奔放，前後有著作四十餘本，論文二百餘篇；內容尤其是有關政治社會方面；嚴勵批判仇視猶太人的勾當，也極力反對法西斯主義，以及獨裁主義。聲名遠播，各大學爭相邀請去演講，或作系列講座。其學說主張被譽為新多瑪斯主義復興的契機。

1917年，三十五歲，準備出版一系列的《哲學概論》叢書（Elements de Philosophie）。同時，夫婦一起研究美學，並出版《藝術與士林哲學》（Art et Scholastique）。

同年11月第一次世界大戰結束。

四、主導士林哲學復興：（1919-1939，三十七至四十七歲）

1920年，三十八歲，1月26日在魯汶大學演講「多瑪斯思想再興的條件」。

同年，叢書第一冊《哲學概論》出版。

同年，與拉格朗哲（Garrigou-Lagrange）神父籌備成立「多瑪斯研究中心」事宜。

1922年，四十歲，撰寫「多瑪斯研究中心」規章。並與蕾莎共同著作且自費出版《祈禱的生活》（D動性e la vie d'oraison），作為該中心的靈修指南。

1923年，四十一歲，3月，至瑞士講學，直至第二次世界大戰爆發，馬氏往返法瑞兩地。

同年，12月在亞維農演講。

1925年，四十三歲，以哲學的立場觀察宗教的演進，並對宗教事務關懷。

同年，11月12日在巴黎天主教大學演講「形上學與神祕學」。

1926年，四十四歲，退出民族革新運動。

1927年，四十五歲，8月7日在瑞士康士坦演講「多瑪斯與基督宗教文化

的融合」。

1928年，四十六歲，10月《理性生活》(La Vie Intellectuelle)月刊創刊，馬氏為發起人之一。

同年，在天主教大學改授「邏輯」和「宇宙論」。

1929年，四十七歲，研究多瑪斯的初步成果，出版《天使博士》(Le docteur angelique)。

1929~1930年，四十七至四十八歲，安息年。準備建立知識論體系。

1931年，四十九歲，1月，結識中世哲學史家吉爾松(Etienne Gilson)，3月與吉爾松、布雷業(Emile Brehier)共同主辦「基督宗教哲學座談會」。

同年，11月至義大利米蘭聖心大學，短期講學。

1932年，五十歲，出版代表作《知識的等級》(Distinguer pour unir : ou les degrees du savoir)。

同年，10月，與慕尼耶(Emmanuel Mounier)共同創辦《精神》月刊(其後改名《位格主義》月刊)。

1933年，五十一歲，年初，至加拿大多倫多大學，與吉爾松、費藍(G. B. Phelan)共同創立「中世紀研究中心」。

1934年，五十二歲，到羅馬天主教大學(Pontifical Academy of Saint Thomas)講學。

同年，8月，至西班牙；10~11月在加拿大，後轉往美國講學。

1935年，五十三歲，至葡萄牙學術演講。10月在華堡演講「象徵與符號」。

1936年，五十四歲，7~11月至阿根廷和巴西講學。

同年，在天主教大學開課「有關形上學與批判問題」。

1937年，五十五歲，對位格問題有研究心得。

1938年，五十六歲，2月5日為「天主教育年組織」演講「各國家中之猶太人」。

同年，10~11月到美國訪問聖母大學，同年聖誕節再度往訪。

1939年，五十七歲，2月8日演講「文明的黃昏」。

同年，5月在牛津大學演講「位格人與社會」。

同年，7月，在巴黎演講「誰是我的近人？」。

同年，9月3日，第二次世界大戰爆發。

可能性〉。

1948年，六十六歲，辭去大使任務，受聘普林斯頓大學「倫理學」講座。

同年，10月開始授課，同時也在聖母大學、芝加哥大學、紐約的漢特學院 (Hunter College) 兼課。

1949年，六十七歲，春天返回法國。

同年，6月，在巴黎大學演講〈當代無神論的意義〉。

同年，8月，UNESCO 出版有關基本人權論文集，由馬里旦執筆寫序：〈有關基本人權宣言〉。

1954年，七十二歲，心臟病發作，開始寫《摘記》。

1955年，七十三歲，夏天返法渡假，蕾莎發生意外。

1956年，七十四歲，12月10日，天主教學術研究中心，以盛會表揚馬里旦的貢獻。

1958年，七十六歲，9月，聖母大學成立「馬里旦研究中心」，其後，「美國馬里旦學會」也成立。

1960年，七十八歲，6月30日返回法國，蕾莎病重，延至11月病逝。

1961年，七十九歲，3月返回法國，在杜魯斯「耶穌小兄弟會」附近定居。

同年，6月，接受「法國國家研究院」頒發之文學獎。

同年，秋天，再度赴美講學

1962年，八十歲，在科布斯海姆 (Kolbsheim) 成立「馬里旦與蕾莎國際學術交流研究中心」。

1963年，八十一歲，11月，榮獲國家文學獎。

1965年，八十三歲，獲教宗保祿六世接見。

同年，12月8日，梵蒂岡第二屆大公會議閉幕，其中〈致學術界之書〉乃教宗委托馬里旦執筆。

1966年，八十四歲，在 UNESCO 演講〈進步與和平的精神條件〉。

同年，秋天，最後一次赴美。

1968年，八十六歲，最後一次公開演講。

1970年，八十八歲，10月，加入富高小兄弟會，開始過修道的團體生活。

1971年，八十九歲，發修會三願：絕色、絕財、絕意。

1972年，九十歲，決定出版《馬里旦與蕾莎全集》。

1973年，九十一歲，4月28日，在杜魯斯與世長辭。

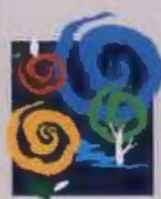
哲學與哲學家 西方篇

哲學乃西方文化的基礎。哲學家用天生悟性向上攀升，不但窺探出宇宙的主宰，也因此從「知天」發展到「敬天」，而給宗教奠定了思想的基礎。同時，他們也運用思想往下探索，不但觀察出天文地理，更在「宰制物」的層面開創了科學技術。再者，他們把思想往外平伸，或是回歸內心探索，體悟了倫理道德的內涵，而覺察出「天生追求幸福」，以及「要幸福必須修德」的原則。

本書列舉十五位具有代表性的哲學家，闡述他們的哲學思想，以期從根本著手，去了解西洋，窺探其所以發展和進步的原因，並從中學得「定位宇宙」和「安排人生」的一些基本的思想。

博克書局

9 / 85 折



五南文化事業

ISBN 957-11-4293-X [140]



9 789571 142937

五南圖書出版公司