

中華文化叢書
李·震 著

中外形上學比較研究（下冊）

中華文化復興運動推行委員會主編
中央文物供應社發行

「中華文化叢書」序

嚴家淦

我中華民族，五千年來，歷經阡危，屢遭變亂，然終能撥亂返治，使民族命脈綿延不絕者，實因有一偉大而光輝的文化道統，這就是堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，聖聖相傳的大道，亦即儒家所秉持的以人性爲基礎，以人道爲內涵的中華文化。這一文化所以能源遠流長，在艱彌厲，歷久常新者，乃因我先民深感民族生命承傳之不易，而油然而起一種嚴肅深沉的使命感，欲竭智盡力，上承列祖列宗艱難開創的業績，下開子子孫孫承先啓後之宏規；亦願世世代代，珍惜護持，發揚光大，有了此一視全民族文化，爲一份繼世無窮的大生命意識，不斷奉獻其智慧與心力，才能渾浩流轉，波瀾壯闊。

中華文化發軔之初，與其他地區的文化，原甚相似，嗣因自然環境的迭經變易，歷代聖賢的創造發明，漸漸形成了遠較西亞歐非等地域高明的文物與制度。諸如在中華文物中，石器特別豐富，陶器和青銅器尤爲精美，而政治方面，如堯舜的禪讓，大禹的治水，商湯的弔民伐罪，伊尹以天下爲己任，周公制禮作樂等措施，均係早在二三千年前之事例；至於學術方面，我們有二十八篇不朽的文件——尚書，三百零五篇不朽的詩歌——詩經，與歷經三聖制作的探究天人關係的寶典——易經，以及十萬片甲骨，幾千件銅器，這都不是世界上任何其他古代國家所能媲美的。

及至孔子，更以其天生之聖德睿智，刪詩書，訂禮樂，贊周易，作春秋，使上古文化煥然一

新，並提出四維八德的倫理道德，作為樹立綱常，維繫世道人心的根本；復建立誠、正、修、齊、治、平之儒家用世心法，立教範、垂道統，自茲而後，代有傳人，影響所及，使其他人文科學、社會科學與自然科學諸甸域，亦皆大放異彩；在文學、藝術、哲學、史學、數學、天文、地理、醫學、冶金、水利、陶瓷、紡織各方面，亦均有輝煌成就。

中華文化到了創建民國的 國父孫中山先生，他一方面承受了孔子所集的大成，另方面又吸收了歐美各國文化的精義，如古希臘的民主思想，耶穌基督的博愛精神，近代法國的自由平等，以及美國的三權分立，都被 國父冶為一爐，而加以融合創新，此外再益以 國父自己的聰明睿智，「集中外之精華，防一切之流弊」，乃為我們創造了博大精深的三民主義，五權憲法，作為革命的準繩，建國的典範。

先總統 蔣公，繼承 國父遺志，實行三民主義，倡導中華文化復興運動，其目的就在發揚光大民族的固有文化，進而創造中華新文化，以期我民族文化的光輝，得以普照寰宇。其所昭示的倫理、民主、科學，乃三民主義思想的本質，亦即民族傳統文化的基礎。蔣公曾說：「倫理為誠正修齊之本，民主為福國淑世之則，科學為正德利用厚生之實。」凡此皆為儒家學說思想精義所在。蔣公並謂：「文化越進、國家越富。」則更為吾人從事文化復興運動之指標。

本會自成立以來，即有鑒於學術研究乃文化發展的先驅，整理典籍為激揚士類之工具。故而於致力教育改革，文藝促進，國民生活之輔導等工作之外，尤其著重於學術研究與叢書編印。蓋

學術思想爲文化的核心，復興中華文化，勢非先從學術思想方面着手整理研究發揮不爲功。

惟以我國學術思想，經數千年之累積，百家爭鳴，浩如煙海。即可證明我國文化如長江大河，其導源遼遠，其流勢逾濶。但古籍龐雜，有待錘鍊剪裁，刮垢磨光。此所以本會爲致力中華文化的復興，就必須將我們祖先所遺留下來的古籍，本去蕪存菁之旨，重新加以整理研究，俾使精義燦然。因此本會在推動學術研究與出版工作方面，一向是有層次、有計畫、有步驟的在循序推進：

——首先進行整理古籍，由儒家學說，到百家思想，以現代觀點及其價值觀念，重新加以研究，凡合乎時代需要者，一律予以今註今譯，俾簡明易懂，使人人可以閱讀，達到窮理致知、篤學力行的目的。

——其次從事西方名著之譯介工作。良以文化不能閉關自守，時代不斷進步，僅持祖先留下來的文化遺產，實不足以符合現代社會及生活之所需，故必須吸收外來文化，加以融合發展，以適應新的要求，社會才有進步，文化才能復興。

——再其次就是發揮中華文化的吸收力、移植力、融合力，結合人文精神與科學精神，以充實中國學術的內容，擴大中國學說的影響。所以本會在完成古籍今註今譯、編輯「中國歷代思想家」叢書，辦理「四書英譯」、選譯「西方名著」，翻譯英人李約瑟著「中國之科學與文明」等工作之後，緊接著便以比較研究方法，編輯一套「中華文化叢書」。良以世界之大，文化領域

之廣，長於此者，未必不短於彼，優於文治者，未必即能唯我獨尊。今日我們在文化建設上，若不膠柱鼓瑟，故步自封，則須比較中外學術思想之異同，來溝通東西，融貫新舊，以充實文化內容，擴展文化園地，光大文化價值，當爲復興中華文化應有的措施。

本會有鑒於此，爲弘揚民族文化傳統，鼓舞學術研究風氣，使中華文化與現代西方思想學術深相結合，藉以攝取西方文化精華，促進中華文化創造發展，首先擬定「中華文化與現代西方學術思想融合發展推行計畫」，於民國六十七年十二月十九日，提經中華文化復興運動推行委員會第九次全體委員會通過實施，復經本會據以擬定「中華文化叢書編輯計畫綱要」，及「中華文化叢書編印實施計畫」，並成立中華文化叢書編輯委員會，凡從事於教育文化工作的本會委員，大多邀請兼任編輯委員會委員，先後舉行了四次委員會，分爲哲學、倫理、文學、藝術、政治、法制、經濟、教育、社會、禮俗、國防、科技等十二組，再分別召開各分組編輯委員會，達五十二次，確定各組召集人，討論通過撰寫體例，商定書名，推選執筆人，決定出版中華文化叢書一百五十九種，於五年之內全部殺青。其所聘請擔任撰寫之學者專家，達二百餘人，咸係學貫中西博學能文的飽學之士。

按中華文化叢書之編撰，係以中國優良傳統文化與世界各國之學術思想制度，作比較研究，其基本觀點，在肯定中華文化價值，復興民族文化，闡揚國父遺教，暨先總統蔣公思想言論精義，並宣揚三民主義建設業績，貫徹反共復國國策。其中心要求，當以做到與現代學術思想相

結合，與文化建設相結合，與政治建設相結合，進而從各種科目的研究撰述中，達到中華文化融合發展，努力創新之目的。其最高希望，在建立以三民主義爲正統的學術思想，集合全國學人之智慧與精力，邁向學術思想與時俱進，不斷發展之路，進而創造博大精深，富麗堂皇的文化，庶幾可以參天地的化育，作人倫的準則，爲世界的翹楚。

由於本叢書冊數甚多，字數龐大，所需稿費及審查費用，亦甚爲鉅大，幸蒙行政院慨允支持，由政府專案撥助，以爲支應，遂使編撰工作得以按照計畫順利推行，本人謹致深摯的謝意。

本叢書十二個分組之召集人、編輯委員及執筆人，均屬望重士林的學者專家，現任各大學教授，平日課業繁忙，而能撥冗參與編輯策劃工作，並親自撰稿，此種爲宣揚中華文化而盡心竭力的精神，真正發揮了知識份子學術報國的最崇高情操，本人亦深感敬佩。

本叢書係由本會主編，然自民國六十八年二月份起，實際負責推動此一工作計畫者，爲本會委員兼執行秘書董樹藩同志和其他有關人員，舉凡負責策劃、聯絡、集稿、暨其他各項編輯作業，以及與承印廠商——中華印刷廠的聯繫，對書稿的校對檢查，付出的心力甚多，這套叢書的如期出版，他們的貢獻，實堪讚佩。

本會爲中華文化復興運動策劃、協調、推動之機構，今後自將繼續奉獻心力，致力文化建設，同時並望學術界人士響應支持與熱忱參與，全國同胞協力推行，並不吝指教與督促。「中華文化叢書」的出版，不但顯示了我們先民的睿智，歷史的光榮，也貫通了人類思想的精義，洵所謂

萬壑爭流，千岩競秀，象徵我們中華文化充實而有光輝。期望這部叢書，能够啓發讀者的理性，誘導讀者的興趣。人人慕義向道，實踐躬行，宏展其「爲往聖繼絕學」的抱負，作文化的尖兵，爲學術的先導。中華文化復興之成果，必使青天白日滿地紅之旗幟，飄揚於大陸之疆土，三民主義民主自由之福祉，均霑於大陸全體之同胞。

編輯弁言

谷鳳翔

中華文化復興運動，爲復國建國過程中長期性的社會運動，所以我們一方面整理五千年來民族文化遺產，遠承先聖先賢一脈相傳的道統，近紹國父三民主義五權憲法的宏規，以發揚光大我民族文化，俾恢復與時俱進的活力；另一方面要以日新又新的精神，攝取西方現代學術思想的精華，以充實我國原有民族與科學的根基，建立倫理民主科學齊頭並進的文化，且能隨時注意吸收、整合與創新，以使我中華文化，猶如江河，兼收並蓄，滙集萬流，成其浩大，此爲本會一貫信念與努力目標。

中華文化復興運動，目前已邁進一個新的里程，本會爲期創新應變，爰本上述意旨，於民國六十七年十二月間提出「中華文化與現代西方學術思想融合發展推行計畫」，提報本會第九次全體委員會通過。乃遵卽制訂「中華文化叢書編印實施計畫」，一一付諸實施，從而爲大專院校師生及社會人士提供人文科學、社會科學、及自然科學方面之參考用書，用以鼓舞學術研究風氣，提高學術研究水準。其所確定之編撰原則：係以中國優良傳統文化與世界各國之學術思想制度，作比較研究，藉以弘揚中華文化特質，肯定中華文化價值，達到創新發展之目標。同時在作比較研究時，充分應用現代科學方法，以中華文化爲主體，參證現代西方英、美、法、德及東方日、韓、印度等國之學術思想制度，予以比較敘述、解釋，相互印證，俾獲致融合發展之結論。

中華文化叢書編撰範圍，包括哲學、倫理、文學、藝術、政治、法制、經濟、教育、社會、禮俗、國防、科技等十二大類。茲將其撰寫旨趣，略述如左：

一、哲學方面：中國傳統哲學，具有天人合一、萬物一體之精神，無一刻不在發育創造，無一處不是交徹互融，以此特質和現代西方哲學比較研究，益見中國哲學之精神所在。

二、倫理方面：先總統 蔣公倡導復興中華文化，首重倫理，並世學人也多以中國傳統文化的特色之一為倫理道德。故為復興民族文化，特將中國倫理思想、道德觀念與現代西方倫理思想、道德觀念，作一比較研究，從而認識民族文化之精神價值，並予發揚光大。

三、文學方面：旨在弘揚中國文學之優美特質與風格，吸收現代西方的創作技巧，表現出綜合融會之精神。

四、藝術方面：由於中國藝術在人類文化史中，是最明亮、最美麗的創作，也是中華文化最璀璨光輝的一部分，故望藉比較研究，表露出中華藝術的永恒價值，進而吸收西方藝術的優點，達到創新之結果。

五、政治方面：基於中國政治思想及制度之精神所顯示之文化特質，與現代西方英、美、法、德等國重要政治思想制度、人物及行為，作比較研究，用於闡揚民權主義之精義，弘揚民主憲政之光輝。

六、經濟方面：基於中國正德、利用、厚生之傳統經濟思想、經濟制度，及民生主義經濟政

策之演進與實踐成果爲主體，與現代歐美日本等國之經濟學說制度作比較研究，期能昌明我國經濟學術，闡揚我國經濟發展之特色。

七、法制方面：從中國傳統文化中之法系法典，及民國以來法制觀念、立法措施和三民主義法律思想與現代西方民主國家之法制思想制度，作比較研究，以弘揚中華法學。

八、教育方面：中國是世界上最重視教育的國家，也是最尊敬教師的國家，故應把中國的傳統教育思想，如人性爲本，施教以仁，有教無類，因材施教，知行一貫，手腦並用，文武合一，均衡發展之精神，和三民主義的教育宗旨、政策措施，與現代西方民主先進國家之教育思想制度，作比較研究，求得融合之結論。

九、社會方面：基於中國均富安和樂利之傳統社會思想，及三民主義社會建設之精義和政策措施，與現代西方民主先進國家之社會福利思想制度，作比較研究，以發揚中國社會學說，健全中國社會制度。

十、禮俗方面：禮俗是一種文化事象，既爲生活方式，亦爲政治本源，故應對中外禮俗，比較研究，以收融合創新，移風易俗之功。對於文化的演進，應有深切的了解。

十一、國防方面：中國自古以來，即有偉大的兵學思想與軍事制度，加以現代中國的國防思想制度，在先總統 蔣公數十年經營擘劃之下，獨樹一格，如與現代西方民主先進國家之國防思想制度作比較研究，自可見及中華民國國防體系之完整，國防制度之特性所在。

十二、科技方面：基於中國古代科技發明對人類的偉大貢獻，以及現代中國之科學發展與成就，確信中國人之聰明才智，必可吸收西方最新科技知識，達到迎頭趕上，後來居上之目的。尤以現代科學發達，技術進步，研究方法，亦復精明，正是我國努力發展科技之最好時機。

從以上所述撰寫旨趣觀之，可知「中華文化叢書」之編印，實為我國當前文化建設上的一件大事，值得國人重視的。其在編輯策劃方面，於六十八年元月份起積極展開工作，相繼成立中華文化叢書十二個分組編輯委員會，邀請各大學有關教授二百多人共同參與，先後召開各分組編輯委員及執筆者會議達五十二次之多，分別確定各分組所撰寫之專書書名及執筆者選，通過撰寫體例，並由各執筆者提出撰寫綱要，逐一交換意見，而後簽訂撰寫合約書，隨後由執筆者着手撰寫，確定三年之內繳稿，五年之內完成。由於全體編輯委員及執筆者熱忱參與，致使編輯工作按照預定進度順利完成，真令人感奮不已。

綜觀中華文化叢書十二分組之執筆者已簽訂撰寫合約，進行撰寫之專書，共計一百五十九種，其中哲學組十七種；倫理組十三種；文學組九種；藝術組八種；政治組十九種；法制組八種；經濟組十九種；教育組十五種；社會組十三種；禮俗組四種；國防組十九種；科技組十五種。涵蓋範圍，十分廣泛，可謂應有盡有。

由於本叢書是為復興中華文化而有計畫地編寫的書，所以對於撰寫體例的確定，自然是十分重要的事。因此在進行編輯策劃的時候，對於這套叢書有關撰寫體例的細目，經過全體編輯委

員審慎研討，幾經斟酌之後確定的，而在簽訂撰寫合約時，又特別要求每一位執筆人務必依照「撰寫體例」所定「細目」撰寫，以期中華文化叢書出版之後，確能達到預期的學術水準，並能把握本會編印本套叢書之旨意。茲將「中華文化叢書撰寫體例細目」臚列於后，以供瞭解。

一、本叢書之撰寫，基於中華文化之特質，三民主義之精義，融合現代西方英、美、法、德及東
方日本等國之學術思想，予以比較研究，力求發揮。

二、本叢書之撰寫，悉本嚴肅之學術研究精神，運用科學研究方法，冀能獲致系統而客觀之論斷
。行文避免誇張渲染。

三、本叢書之撰寫，須能顯示中華文化的一貫性與融通性，並富有學術性與實用性。望儘量採用
第一手資料，把握其學術觀點，比較其事實真相。

四、本叢書每種專書，文字表達，力求深入淺出，結構佈局，望多舉隅舉證，同時注意其趣味性
與可讀性。

五、本叢書每一種專著，遇有關鍵性問題，及重要論點，請不厭其詳的明豁敘述。

六、本叢書爲求醒目易讀，撰寫文字，一律用通俗流暢的語體文，行文力求一氣呵成，分段宜適
中，避免大長段與極小段。

七、本叢書引證資料暨文獻，須在各章之末，註明出處，得臚列（註一）；（註二）；（註一〇）等等
，並將（註）寫在句點之前。除資料文獻引證出處外，亦可作補充說明。

八、本叢書每一種專著如需用統計圖表者，請在文字相關部位插入，以利閱讀。統計圖表得用阿拉伯字，由左至右繪製。

九、本叢書每一種專著，如有重要圖片，則請依從文字適切插入，每張圖片之下，附以文字說明。

十、本叢書每一種專著，凡需採用統計數字者，均應註明其來源或出處。

十一、本叢書撰寫內容，涉及政策措施部分，則以中華民國政府管轄地區爲限，對日據時期之臺灣與東北，抗戰時期之淪陷區，及現在之大陸匪區，均不予論述。如有批判必要，僅於論及某處某事與其有關者，予以引證敘述，並作針鋒相對之對比。

十二、本叢書之撰寫，以弘揚中華文化爲主旨，是故凡我先聖先賢、列祖列宗所遺之歷史文物與重要文獻，不論其爲外國學者研究發表者，或匪僞學術研究機構新出土者，均可在有關專書中引敘。

十三、使用年號，一律用中華民國紀元；涉及中外各朝代部分，則用當時年號，並加括弧註明西元，以資比較。

十四、度量衡單位，採用中西比較方式，以利讀者閱讀了解。

十五、本叢書每一種專書之撰寫，請分章、分節敘述，各章各節，皆有標題，節之下分一、(一)、

1. (1)等層次。

十六、本叢書每一種專著行文時，一律採用新式標點符號。

十七、本叢書每一種專著在行文時，凡提及 國父孫中山先生、先總統 蔣公時，須按一般習慣在其上格空一字。

十八、本叢書各種專書，引用文獻及資料，凡提及外國人名、地名時，均按照國人通用者翻譯，書名則一律譯意，並一律在括弧內附以外文原文；重出時不再加註。

十九、人名如用別號，則一律在括弧內加註正名及姓氏。

二十、文中引用書名，一律用全稱，不用簡稱。倘外文書名之譯名過長，得在初見時，於括弧內加註簡稱，重出時始得用簡稱。

二十一、本叢書每一種專書，以由右至左，由上而下直寫爲原則。如經濟、國防、科技方面之專書，必須橫寫始能表達清楚者，則按教育部規定採由左向右橫寫方式。至於數字得斟酌情形，可用中文或阿拉伯字。

二十二、本叢書行文，以避免直接徵引外文爲原則，倘有特殊需要必須引用時，其書寫方式，須按一般慣例辦理；並在外文之下有中文翻譯或解釋。

二十三、本叢書每一種專書，以十萬字至廿萬字爲原則。

二十四、本叢書自簽約之日起算，於三年之內繳稿。

從以上所列「撰寫體例細目」觀之，可知本叢書是一套雅俗共賞的學術性著作，走的是一通

俗化」、「大眾化」的編輯路線，採用語體文，以深入淺出的筆觸，將我國數千年之學術文化與西方學術思想作比較研究，把精義要旨介紹給社會大眾，使其易於接受，從而對社會大眾發生深遠影響。

由於本叢書編輯作業計畫周詳，對執筆人的服務與聯繫工作，做得十分周到，因而全部編印工作，自始至終，均能按照預定進度，切實推進，所以工作進行的十分順利。尤其在編輯策劃期間，承蒙

嚴會長靜波先生、陳副會長立夫先生以及諸位常務委員的熱心指導，各分組召集人及全體編輯委員的熱忱參與，執筆者辛勤撰寫，使本叢書如期付梓出版，本人謹在此致最崇高的敬意和謝意，而本會委員兼執行秘書董樹藩、林鵬等同志，對於編輯計畫之草擬，編輯策劃工作之推動，撰寫體例之擬訂，執筆人的約請聯繫，與書稿的催促、送審、編排、校對、印刷等工作，都貢獻了極大的心力。

綜觀中華文化，源遠流長，博大精深，數千年來，先聖先賢的微言大義，不論是身心修持，家庭倫理，社會羣己的關係，天下國家治平的道理，都充分表現了中華文化的精神，不僅樹立了東方的德性規範，亦為世界創造了精神文明的價值標準，用能歷劫不磨，並且日新月盛。因此使我們體認到中華文化所以成為東方文化的源頭活水者，厥由於其具有崇高的精神價值；中華文化之所以在全人類文化中放出異彩，羣起仰慕者，亦即基於此種精神價值。

先總統 蔣公曾說：「中華文化的精髓，就是以倫理、民主、科學爲內涵的三民主義。」因而中華文化復興運動，也就是三民主義的實踐運動。我們在民族復興基地——臺澎金馬，從事三民主義的建設，已使自由民主的光芒，照耀世界，並使大陸同胞熱烈期望我們「將三民主義的春天帶回大陸」。因此，貫徹三民主義的建設，乃全體中國人的共同願望。本會此次編印這套中華文化叢書，其主旨也就在於實踐三民主義文化建設之任務，使中華文化與世界學術思想融合發展，創新進步，俾能適應時代潮流的要求，越能發揚光大，從而使社會大眾由讀書求知，而真知力行，用以充分發揮中華文化精神力量，撲滅共產主義思想毒素，早日完成復國建國的大業。

中外形上學比較研究(下冊)

目錄

乙部 西方形上學探討

第一章 形上學的意義和重要性……………一

第一節 形上學是什麼？……………二

第二節 形上學的出發點……………九

第三節 形上學的重要性……………一五

第四節 爲甚麼有人討厭形上學？……………二〇

第二章 有與無的探討……………三三

第一節 存有的普遍性與本根性……………三四

第二節 存有的內在性與超越性……………三六

第三節 存有的抽象性與具體性……………三八

第四節	存有的不定定性與明晰性·····	四〇
第五節	存有與虛無的關係·····	四二
第三章	存有的超越特性·····	四七
第一節	存有的同一性·····	四八
第二節	存有的真實性·····	五一
第三節	存有的完善性·····	五五
第四節	存有的和美性·····	五七
第五節	存有的神聖性·····	六一
第四章	存有的奧秘·····	六九
第五章	存有的基本原理·····	八一
第六章	存有的類比性·····	九一
第一節	類比的意義·····	九一
第二節	類比的分類·····	九四

第三節 類比觀念的功用·····	九五
第七章 存有的範疇·····	一〇五
第八章 潛能與實現·····	一一五
第一節 「一與多」和「不變與變化」的問題·····	一一五
第二節 潛能與實現·····	一二二
第三節 潛能、實現二原理與陰陽的再比較·····	一二八
第九章 因果律的檢討·····	一三三
第一節 形上的因果律·····	一三四
第二節 四大原因的分析·····	一三七
第三節 休謨對因果律的批判·····	一四三
第四節 物理學的無限定論·····	一四六
第十章 本質與存在·····	一五一
第一節 此一問題的歷史背景·····	一五一

第二節	本質的意義·····	一五二
第三節	存在的意義·····	一五五
第四節	本質與存在的關係·····	一五六
第五節	中西哲學論本質與存在的不同·····	一五八
第十一章	形質論的探討·····	一六五
第一節	形質論的證明·····	一六五
第二節	元質與元形的意義·····	一七〇
第三節	形質論與理氣論的比較·····	一七八
第十二章	物質、生命與精神·····	一八三
第一節	物質存有的重要特性·····	一八三
第二節	西方哲學對生命的一些基本看法·····	二〇四
第三節	精神生命的探討·····	二一二
第四節	中西哲學對物質與精神問題之態度的一些比較·····	二二一
第十三章	由有限到無限·····	二三一

第一節	虛無的威脅與自我的超升	一三三
第二節	西方哲學對上帝存在的一些論證	一三七
第三節	中西天道觀的一些比較	二七六
第十四章	「惡」的問題	二八七
第十五章	形上學的沒落、無神人本主義的形成與現代人的抉擇	二九五
第一節	近代無神人本主義的形成	二九七
第二節	現代人的抉擇	三二三
參考書目		三三三

中外形上學比較研究（下冊）

乙部 西方形上學探討

第一章 形上學的意義和重要性

西方哲學起源於希臘，約在紀元前六世紀初期，哲學家面對宇宙或物質世界，不只爲它的千變萬化的現象所吸引，而且感到過去那些神話、文學、物理學對自然現象所做的說明，已不能滿足他們的求知慾。他們深深體會到內在的、迫切的需要，去突破變化，看一看有沒有不變的東西？除了我們直接經驗到的那些變動不居的東西之後，有沒有甚麼固定的，不變的東西？那就是「現實」或「存有」本身。

「格物以致知，正好說明希臘人求知的路向。致知是一條艱鉅的路，必須通過許多曲折與矛盾，懷疑與困惑。一方面好似光明在握，另一方面又逃不開黑暗的威脅；一方面看到宇宙的和諧與規律，另一方面又不能抹煞它的變動不居；一方面是對於永恆的嚮往，另一方面又感到時空和死亡的壓迫。希臘神話中的悲劇精神，時時伴隨着追尋光明的強烈意識，正是如影隨形。有與無，一與多，變化與不變，真理與矛盾，自始就激盪着西方人的心靈。」（註一）

在希臘哲學中，就如在中國的大易哲學中一樣，自始哲學就與形上學分不開；哲學問題即是有與無、變與不變、一與多等形而上的問題。在希臘哲學和中古哲學兩千年的偉大傳統中，形上學被公認為是第一哲學或哲學的哲學，不是沒有理由的。

到了近代，這位皇后（註）的遭遇一落千丈，受到許多誤解、輕視、譏嘲和無情的打擊。但是儘管有不少哲學家想否定形上學，推翻形上學，另一方面，我們也發現形上學並非建立在沙灘上的房屋，而且還有一項事實不容抹煞，那就是推翻了形上學之後，整個哲學的基礎必將因而動搖。形上學的否定與哲學的生死存亡有分不開的關係。因此我們可以說，只要人類的求知心不死，只要人類打破沙鍋問到底或尋根的精神仍在，形上學必然會繼續生存下去。下面我們自不同的角度，探討一下形上學到底是怎麼樣一種知識？它的重要性到底在那裏？

第一節 形上學是什麼？

1. 形上學的對象

沒有人否認知識的可能性，因為人類文化經過數千年的發展，已經累積了許多各種不同的知識，而且人類知識仍在繼續不斷地進步，對人類生活的影響既深且廣，不可能藉數量去估計。但是當我們進一步去探討知識的本質，試圖指出構成知識的條件時，問題就變得複雜多了。

其實，有些使知識成立的基本條件，是很容易了解和意識到的。首先我們必須肯定人有認知能力，人不只有感覺，還有思想能力。有思想才能對環繞着我們的事物加以思考、反省、判斷和理解。其實，人有思想能力是一個自明的事實，亦即不容否定的事實。換言之，我們不得不肯定人會思想，不然的話，我們根本就無法作任何肯定，當然也無法肯定人不會思想。也就是說，當你否定人的思想能力時，你已經在運用你的思想能力，你已經間接地承認人有思想能力。

其次，另一個極爲顯著的事實，是思想既然是認知能力和活動，必然有其對象，必有所思，否則將成空想，空想不能成爲知識。例如植物學研究植物，美學研究美的問題，社會學研究社會問題。即使思想的對象是思想本身，那麼思想本身也不能是空無，也應該是點甚麼東西，空無不能成爲認知的對象。

有了認知主體和對象或客體，還須搭橋把二者聯繫起來。聯繫主體和客體的橋樑，我們亦可稱之爲方法。一個自然科學家的任務，即是把經驗能够檢定的對象，用實驗的方法去加以研究，以期對某一事實或現象加以說明，指出此現象是怎樣形成的，如果此種說明可靠，於是我們就獲得了一個科學知識。

哲學的方法又不同於科學的方法，例如同樣以人爲對象，自然科學可以研究人的物理、生理、心理等等現象，指出這些現象是怎麼一回事。哲學却是根據一些極普遍的原則或定律，去探討人的本質、意義或人之所以爲人的根本條件，不能否定的條件或否定它們即會使你自己陷入矛盾

的條件。

方法的不同，使各種知識具有自己的特殊對象。自然科學和哲學都研究人，但是各有本身的特殊對象。一般認為哲學有價值的人，不難肯定哲學是一種最根本的知識，它追尋事物的根，而且追尋到底。這是中西哲學所共同承認的。如果說自然科學追求的是事物的「怎麼樣」，哲學追求的却是事物的「爲甚麼」，它要挖掘的是事物的最根本的理由。中國哲學可以這樣說明科學與哲學的不同，科學研究的是形器問題，而哲學探討的是「道」的問題。如果說中國人過去數千年，「重視「道」的探討，却忽略「器」的研究，因此沒有發展出自然科學，是可以講得通的。

現在我們關心的，是所謂哲學的哲學——形上學的對象又是甚麼呢？哲學包括許多科目，每一哲學有自己特殊的對象，例如宇宙論探討宇宙或物質世界及其特性在甚麼條件之下才不矛盾，認識論探討人類的認知活動在甚麼條件之下才能够立得住，理性心理學探討人的精神成份或精神體在甚麼條件之下才能够成立。但是宇宙、人的認知活動和精神體都是一部分存有，部分不能代替整體，物質不能代替精神，精神也不能代替物質。那麼有沒有一個東西包容萬物，與任何東西都有關係呢？如果有的話，那就是存有本身，而探討存有本身的知識就是形上學。

我們還可以用另外一種方式來說明形上學的對象。例如我們面對一個人，首先發現他的那些可感特性，如大小、形狀、顏色、聲音、方位、運動、時間、與其他事物的關係等，透過這些變動不居的現象，感性認知告訴我們這裏有一個具體的東西，已經存在的東西。於是我們可以進一

步探討他的內容，看看他到底是甚麼，他存在的理由。這等於說透過外在的變化，以求不變；透過多樣的現象，以求內在的合一。我們可以深入到人的個體存在，探討他的個體性；我們也可以研究人的本質或本性。換言之，我們可以研究使人與別人不同的個性或位格問題，也可以研究構成人的根本條件，即共同本質。但是上述這些特性都是某些東西所具有的成份，而不是每一件事物必須具備的特性。因此我們可以問：有沒有一個東西是使萬物生成所不能缺少的？亞里斯多德告訴我們，那就是「存有本身」。任何一物爲是點甚麼，爲成爲一物，必須存有。如不是「有」，就是「無」，就一無所有了。

希臘哲學家對於變化與不變，多與一，附性與實體等問題，經過數百年的探討與爭論，藉蘇格拉底和柏拉圖的啓發，亞里斯多德才能清楚地指出，萬有所由之而成的那個最根本而普遍的原理，即是「存有」，進而建立探討存有自身或存有之所以爲存有的種種問題的知識，此即所謂形上學。

在中國自易繫辭傳提出「形而上者」這個名辭，「形而上的道」在中國哲學中即占有極高貴而重要的地位，但是中國學者並未急於建立形上學知識的體系或有系統的形上學知識。在西方希臘哲學的黃金時代，有系統的形上學知識就已建立起來，而形上學這一名稱的確立，却是來自一個偶然的機會，而且毫無冠冕堂皇的意味。那是在紀元前一世紀時，亞里斯多德派學者安德羅尼古斯(Andronicus of Rhodes)編印亞氏著作時，把「物理學」之後的著作標題爲*ta meta ta physica*

，意即「物理學之後的東西」，實即亞氏所指第一哲學，亦即討論萬物基本原因的知識。

可見安氏這樣編排的用意，只是爲研究和教學的方便，因爲講解了「物理學」之後，「第一哲學」才更容易領會。物理學即自然哲學，即探討物質世界的知識。可想而知，「物理學之後」這門學問是超乎物理學之上的。由於這一先例，希臘文 *meta* 一字與其他名詞或形容詞湊在一起，往往就有了「超乎××之上」的意思。由希臘文 *ta meta ta physica* 演變成的拉丁文 *metaphysica* 一詞之譯爲「形上學」，是相當合適的，因爲正好表達出超乎物理形體之上這一思想。（註三）

西方的形上學顯然與中國「道學」十分接近，都是指超越了形器世界或可感的現象世界的知識。但是形而上的知識非常廣泛，按傳統思想的想法，哲學每一個部門都是建立在形上學原理上的，廣義地說，皆可稱之爲形上學。但是狹義的形上學專門探討基本問題中最基本的問題，亦即有關「存有」的種種問題。另外，在一切「存有」中，絕對存有是萬物的最後原因，因此也有哲學家將討論絕對存有或上帝的知識也放在狹義的形上學中。實際上，有關絕對存有的討論早已自成一個部門，即自然神學或理性神學。

十七世紀又出現了「存有論」(Ontology) 這個名辭，到十八世紀因物爾夫 (C. Wolff) 的著作而普遍流行。「存有論」由兩個希臘字合成，即 *ontos* 和 *logica*，即「存有之學」(註四)。這也是一個相當妥切的名稱，因爲它能指出形上學探討的特殊對象。

2. 形上學的方法

人的認知能力包括感性和理智。透過感官與可感事物的接觸，我們獲得初步的經驗，亦即認知的原始與件。感性不只使我們面對一個多彩多姿的現象世界，也使我們直覺到這些現象背後有某種東西存在。要進一步指出現象是什麼，分辨現象與隱藏在現象背後的東西或物自身的不同意義，換言之，對於我們所經驗到的東西加以比較、分析、綜合，加以判斷，尋找出它的本質和共有的特性，藉普遍觀念來加以表達或說明，這些都是理智的任務了。

理智的作用即在於說理，指出一物之理之所在，指出一物之所以能够成立的理由或道理。理智最大的功用是推理和判斷，普通常用理性一字指出這種功能。說理即是排除矛盾。矛盾的在哲學方面，即是不合理的，即是不能成立的。當我們探討變動不居的現象世界時，特別是談到形下世界與形上世界的關係時，我們會發現許多類似矛盾的狀態，例如變與不變，限定與不特定，一與多等等。理智不能不努力解除這些矛盾狀態，否則我們面對的這個世界將變得一團漆黑。理智具有一種天生的本能或直觀能力，使我們很容易發現事物的矛盾並盡力予以清除，因此即使沒有知識的人或不懂得「不矛盾定律」的人，也會運用「不矛盾定律」去思考、判斷日常生活中的種種事物或現象。

「存有」是最根本，最普遍的概念，它與經驗的關係也最為特殊。為把握「存有」，就如為

把握任何東西，不能不從經驗開始。換言之，用眼睛直接去看，用耳朵直接去聽，是最可靠的。事實上，當我們看到有任何東西的時候，我們已經看到了「有」，譬如說，我們看到了一個皮球。在我們能夠說它是皮球之前，我們首先發現的是一個圓的東西，而視覺直接提供給我們的，只是圓形和某種顏色。姑不論圓形和顏色與皮球的關係，當我們看到圓形時，我們已經直覺到有點東西在那裏，我們已經感覺到圓形的「有」，而且圓形不能不是「存有」，否則便是無。如果圓形是無，也不能是圓形。在這種情形之下，我們可以說「存有」也是感覺的對象，至少是間接的對象，因為當我們感覺到任何現象時，我們已經直覺到有點東西，亦即有點「存有」，否則我們甚麼都感覺不到。當然為指出使此經驗與件能夠成立的「存有」的內容、特性、本質等，不是感性所能為力的，必須借助理智的能力。

在此，我們可以體會到「存有」與經驗的微妙關係，當我們獲得任何經驗時，我們已經把握到原始的「存有」直覺。因為任何一個經驗不能不是「存有」，否則便是空無，空無也不能成經驗；自另一方面看，必須透過這種原始的經驗，「存有」才會呈現出來。以「存有」的原始直覺為起點，我們才能進一步挖掘「存有」的豐富內容和奧秘。

但是千萬不要誤會，以為形上學或存有論是藉經驗的歸納建立起來的，經驗所提供的「存有」的原始直覺，只能看作一個出發點，推動我們進一步去反省，去探討「存有」的意義，「存有」與其他概念的不同等問題。這些都是理智的對象，而理智探討「存有」本身的問題時，所用的

方法與真正哲學討論問題的方法無異，即演繹法。哲學演繹法最後的依據是不矛盾定律（註五），例如自然哲學研究物體、時空，即是要指出物體、時空在甚麼條件之下才是不矛盾的，才是合理的；理性心理學肯定精神主體存在時，意在指出精神主體的存在，在甚麼條件之下才不矛盾，才合理，才立得住。同樣形上學探討「存有」時，要指出的是：「存有」本身，在甚麼條件之下才不矛盾，才合理，才立得住。反之，你如果否定這樣的觀念，必將自己導入矛盾或不合理的情況。（註六）

第二節 形上學的出發點

我們之所以提出這個問題，目的在於進一步了解形上學的精神及特性，以及形上學與其他知識的不同。甚至可以說，此一問題的澄清，可以使人看到，哲學是如何發生的。

一種知識的出發點也是非常重要的基本點，它的可靠性與堅固性使我們看到整個知識的可靠性與堅固性。俗話說：好的開始是成功的一半。一種知識的出發點，如果是完美的，本身應該簡易明晰，易於把握，這樣才能令人對整個知識的發展，充滿信心。出發點明晰可靠，整個知識體系的建立必然會一帆風順；反之，出發點本身就不穩固堅實，令人捉摸不定，知識發展的前途，必將充滿疑慮。例如蘇花公路的出發點，一端是蘇澳，一端是花蓮，毫無疑問，否則蘇花公路將不成其為蘇花公路。一個駕車的人，找到清楚而正確的出發點，才能順利到達目的地。如果一個

知識的出發點，本身複雜難辦，必須經過曲折的、詳細的探討，才能看清。等於說這個出發點本身還有其他許多出發點，它怎能成為根本的、真實的、正確的出發點呢？

另外，照中西傳統哲學的觀點，哲學之所以為哲學，哲學之所以與其他知識不同，因為哲學離不開形上學，必然有形上學的特質。在西方近代哲學史中，我們可以很清楚地看到，凡是否定形上學的，試圖使哲學與形上學分家的，莫不有意或無意地將哲學與其他知識混為一談，必將否定哲學的特性。這對肯定人類知識的價值和促進知識的進步，是毫無助益的。因此我們可以說，有關形上學之出發點的探討，即是有關哲學之出發點的探討，它可以使我們看出形下認知與形上認知的分水嶺。

西方近代哲學家受人本主義和主觀主義的影響，多喜歡以人或人的活動作為哲學的出發點。近代哲學的特色之一，即是以認知主體或自我為中心而發展出各種思想體系。在把心物完全分隔或二元化的前題之下，肯定心只能認知屬於心的東西，或謂心不能向外伸展以取現實。唯理派開始肯定心靈只能憑本有的觀念去把握客界，經驗派則認為人所能認知的只有經驗或現象世界，現象之外，我們一無所知。康德雖然在現象背後肯定有所謂物自身，只不過為指出其先天形式論之所以必須建立的動機或理由。因為物自身與現象是二元的，互不相干，人只能以現象為認知對象時，現象必須藉先天形式的安排和整理，才有希望建立普遍而必要的知識，即哲學。到了絕對的唯心論，乾脆肯定自我的認知能力根本即是創造能力，於是心物又完全統一，主體與客體，思想

與現實的區別完全被打消了。

試問自我或認知主體是不是哲學中最根本的問題呢？能不能成爲形上學的出發點？我們的答案是否定的，因爲自我不是最根本的概念，也不是簡易明晰的。爲了解什麼是自我，必須解決許多問題，例如自我的本質或意義是什麼？如果你不承認自我有本質，我還可以問自我存在不存在？如何存在？自我是不是主體？如果是主體，那就離不開客體，因爲主客是相對的。那麼主客的關係又怎麼樣？可見「自我」是一個相當複雜的概念，如果再想一想哲學史中對自我的分歧看法，想一想亞里斯多德、笛卡兒、休謨、康德、黑格爾、尼采、齊克果、海德格等哲學家對「自我」的不同解釋，就不難肯定，這樣一個概念不可能成爲形上學的出發點。

很多人認爲形上學的起點應該是經驗，因爲人類的認知活動莫不自經驗開始，而且感覺經驗是最具體、最可靠的材料。

「經驗」在哲學中的重要，無人否認。沒有形而下的經驗世界，形而上的探討必將落空。但是了解一點哲學的人，都知道「經驗」也是一個相當複雜，難以把握的概念。

經驗的發生，離不開認知主體，主體與客體有關。不了解什麼是主體，什麼是客體，二者的關係如何，也把握不住經驗的本質。經驗是個別的認知，感覺經驗構成現象世界，現象與物自身又分不開。那麼現象與物自身的關係又怎麼樣呢？這又是一個很複雜的問題，西方哲學家對此爭論不休。

任何知識離不開經驗，形上學也不例外。但是「經驗」由於自身的複雜性，不是最根本，最簡易的概念，不適合做形上學的出發點。

同樣，我們可以說，笛卡兒的天生觀念，康德的先天形式，唯心論的普遍理性，唯物論的物質，孔德的人道，存在哲學的主體存在等等，都是很複雜，很不明確的觀念，不可能當作形上學的出發點。

那麼一切知識中，最根本，最簡易，又最容易認知的觀念是甚麼呢？應該是希臘哲人在兩千多年以前就揭示出來的「存有」，與虛無對立的「存有」。自我為成為自我，必須先存有，若不存有，即是空無，空無是一無所有，也不能成為自我。經驗也好，物質也好，精神也好，人道也好，存在也好，莫不如此。

同時，存有之外，只有虛無。只要是點甚麼，即使是純想像的東西，也必須是存有，否則便一無所有。因此不可能找到比「存有」更原始，更根本的概念。存有先於一切，一切藉存有而成。存有最適宜做哲學的起點。

另外，存有這個概念也是最簡單的，最容易認知的，只要睜開眼看，張開耳朵聽，伸手去摸，就可接觸到存有。如果沒有「存有」，只有虛無，那麼感覺、思想和言語都將沒有對象，感覺將不成其為感覺，思想將不成其為思想，言語也不成其為言語。如果虛無是一切的基礎，人類、哲學、真理都將變得毫無意義。形上學的起點即是透過經驗我們所立即直覺到的，接觸到的那個

東西，即存有。同時我們發現，我們與存有的接觸是一種最根本，最原始的經驗，因為存有本身也是此種原始經驗之所以能够成立的基礎，因為經驗之成立，也必須是存有，否則將是空無。

從哲學史去看，也只有「存有」能成爲大家共同接受，作爲哲學起點的概念。哲學若想言之有物，必須肯定點甚麼作爲依據，沒有一個哲學可以自虛無開始。西方近代哲學家即使不喜歡「存有」的形上學，也沒法子否定存有的重要，只不過有人把存有看作現象，有人把物質看作唯一的存有，有人把精神看作唯一的存有。甚至提出虛無主義的尼采，他的哲學也不能自虛無開始，而必須自批判傳統的「存有」開始，才能拿出虛無來代替「存有」，作爲一切事物的最後基礎。

作爲形上學出發點的「存有」，當然不是個別的「存有」或「存有」的個別經驗。我們對人或石頭所有的經驗，屬現象界，是形下的。當我們藉經驗接觸到現象背後，隱匿在昏暗處的那個「存有」時，理智立即進一步加以觀察、反省並揭示它的真象，即我們所接觸到的「存有」，是使一切事物所由之而成的那個共同基點。此時我們已經模糊地把握到或意識到了「有之所以爲有」或「有自身」的觀念，於是我們找到了形上學的真正出發點。由對於「存有」的個別接觸或經驗到「存有自身」的模糊意識和把握，即是由形下通往形上的路。「存有」的不限定或普遍概念使我看到了哲學的起點，也使我們看到哲學與其他知識的不同。

在中國哲學裏，我們可以發現類似的概念，而且遠比西方哲學爲早。中國哲學的源頭是大易，最初伏羲畫八卦，文王重爲六十四卦，並作卦爻辭，其重要性在於指出宇宙萬物的根本原理有

二，即陰陽。宇宙間萬物莫不來自陰陽二氣的變化，這說明伏羲與文王已超越了變動不居的現象世界，進入了不變的形上世界。

在陰陽的相互激盪中，我們看到物之所以爲物的根本特性，即元亨利貞，即任何一物所必須具有的生成、亨通、完善與貞固。後來孔子及孔門弟子在周易十翼中，得以更明晰地指出，這個使物之所以爲物的物自身即是形而上的「道」，又名「太極」，爲陰陽之根，指出「道」的極全或大全。

這個「道」即是大易之道，而易有三義，變易、不易和簡易，簡易說明易道是一個極單純、根本和明確的概念，萬物莫不有「道」，莫不由「道」而生。可見在中國哲學中，「道」或「太極」最適於做形上學的出發點。

老子又稱道爲「無」，「無」不是虛無，而是能生「有」的「無」，是天地之始，是比「有」更能表達「有」的「存有」，可以說「有」的極致或極全。「無」含蓋萬有而又超越萬有，凡能指出名稱的「有」，皆是個別的「有」，而「無」是最普遍的，是使每一個「有」成爲「有」的本根或原理，所謂無不通也，無不成也。可見「無」即是道本身，即存有本身。

中國哲學遠在伏羲畫八卦時，就已含混地意識到了「道」的概念，形上學的萌芽時期已經出現。此概念再經文王、孔子、孔門弟子、老子、莊子進一步的探討與體會，遂成爲中國哲學的大本。

第三節 形上學的重要性

按理這個問題須在對形上學全盤探討之後，才能清楚地呈現出來。在此我們只根據上述簡單的陳述，即我們對形上學之特性的了解，進一步窺視形上學知識的重要性。

首先，如果我們肯定形上學的特殊對象是存有本身，而存有本身即是萬有所由之而成的那個本根，因為沒有「存有」，任何一物皆不可能成立。自然科學為成為自然科學，首先必須存有，必須是點甚麼，否則自然科學只是空無或一無所有，那麼空無不能成為自然科學。自然科學的對象，例如物理、數量、生物、氣象、原子等，這些東西必須是「存有」，才能成為科學研究的對象。其他知識也是一樣，歷史研究人類生活中發生的事件，這些事件必須是存有，才能成為歷史研究的對象；神學研究上帝的啓示，啓示必須存在，否則空無，空無不可能成為神學的對象。因此我們可以說，「存有」這一極普遍、根本和原始的概念，自理論方面看，是一切現實的基礎，也是一切知識的基礎。

除此之外，形上學所討論的其他基本概念，例如實體、依附體、現象、本質、意義、價值、個性、存在、物質、精神等，與任何知識都有密切關係。誰都知道，自然科學研究現象，而不研究本質；研究物質世界，而不探討精神世界。一個學者如果對這些基本概念，缺乏清晰的了解，對於自己探討的對象，必然不能有徹底的認知。

其次，形上學在探討存有之所以爲存有時，必將試圖進入存有的內在層面，窺視它的特性，分析存有之架構的規律或基本原理，即同一律、不矛盾律、排中律和因果律。這些原理是建構存有的原理，既然每一個東西，只要是點甚麼，都必須存有，因此每一個東西，是物也好，是心也好，是主體也好，是客體也好，莫不受這些形上原理的控制。一個矛盾的事物不能成立，一個矛盾的的思想或知識不能成立，一個矛盾的科學實驗或數學原理也不能成立。從這個角度去看，我們也可以說形上學是自然科學的本根，也是一切知識的本根，因爲歷史知識、法律知識、宗教知識、文藝知識等，爲成爲立得住的知識，爲成爲眞理，就不能不排除矛盾。形上學知識在一切知識中，是最根本的知識。形上學的本根性展示了它的重要性。

再其次，由形上學的原始性、本根性，我們很容易發現它的另一個分不開的特質，即形上知識的必要性、恒常性或不變性。形上學的最基本原理是不矛盾律，在知識的層面不矛盾律有絕對的價值，也就是說依據不矛盾律建立起來的知識是不能不如此的知識，是不可否定的知識，誰否定它就會陷入矛盾，就會處於不合理的狀態。因此可以說，人類一旦找到了不矛盾定律，也就找到了必要和不變的知識。當然不是所有的知識都建立在矛盾律上，例如物體是有重量的，在物理學方面是一個很重要的現象。但是上述肯定不建立在矛盾律上，重量並非物體之所以成爲物體必須具有的條件，因此「物體是有重量的」這一肯定是相對的，是有條件的，沒有絕對的必要性和不變性。反之，肯定人是有動物性的，指出一個必要的知識，因爲否定人是動物顯然與理不

合，必將陷入矛盾。

亞里斯多德寫「形上學」的時候，一開始就指出：「人人天生就有求知的慾望」，所謂知包括那些普遍而必要的知識。在過去，大家都認為哲學的使命即在於尋求不變的真理，也從未懷疑人類需要這樣的真理。近代人開始懷疑不變真理的可能性和價值，逐漸把一切知識，包括宗教、道德、傳統的禮俗等，都予以相對化，認為一切都是隨著人好惡的不同，時空環境的轉移而改變的。形上學的逐漸被忽視，甚至被否定，隨之而來的必然是極具破壞性的懷疑論，亦即對於真理之信心的動搖。今天在世界上，各種實證主義的，實用主義的，功利主義的，人本主義的，科學主義的，集體主義的，個人主義的相對哲學大行其道，終必使人類變成沒有根的一羣，只能在迷失的大海裡，尋求一時的、本能方面的滿足。

當代存在哲學大師海德格曾說：「就人仍是『理性動物』而言，他就是『形上學的動物』（*das animal metaphysicum*）。就人了解自己是『理性動物』而言，按康德之言，形上學就屬於人的『本性。』」（註一）

依海氏的說法形上學的重要性與人的本質是分不開的，這一點我們可以在反形上學的潮流中，找到最好的佐證。笛卡兒、洛克和康德在給予傳統形上學嚴重的打擊之後，莫不急著建立自己的形上學。黑格爾的唯心論，馬克斯的唯物論和集體主義，費爾巴哈的人本主義，孔德的科學主義，尼采的虛無主義，不都是用來取代形上學的吗？在徹底摧毀傳統形上學的意圖之下，肯定人

性、人道、無產階級、個人、科學、功利、虛無等概念的絕對而必要的價值，是矛盾的行爲。爲甚麼有那麼多哲學家陷於矛盾而不自覺呢？我認爲最好的答案是：人是形上學的動物，否定形上學等於否定人的根，而人是不能不歸根的！

最後我們再引用兩位學者的話，說明形上學的重要。史提斯（W. T. Stace）藉因果律問題說明哲學的重要：「凡略知論理學者，大概都曉得因果律是各種科學的根本規律。若因果律被否認……則一切科學立刻必都被根本推翻。……試問一動物學者何以能知一切駱駝都是『食草獸』，那末也必先拿經驗來說，這是因爲曾經觀察過無數駱駝都是食草獸。但這仍然不過限於那些曾被觀察過的各個駱駝，其未曾觀察到的尚不知幾何，將何由斷定爲食草獸呢？於此，他便要捧出『因果律』來，指出這是從駱駝的身體的特別構造不能夠消化肉食的事實推論出來的，有這樣的因果律，當然有這樣的果。同樣我們何以能知『水在百度表零度定會結冰』（除了壓力等問題不計）？何以能知道即使地球上向來沒有人到過，沒有見過的所在，亦必如是？就緣於我們相信在同情況下必有同樣的事實發生，同樣原因必然產生同樣效果。但是我們何以知道因果律自身是實在的呢？科學家對這問題是置之不問的。科學家追溯到了因果律，便不再前進。他們拿出因果律來就夠了，至於因果律爲甚麼可靠？何由而知其爲實在？便是哲學家所管的問題。」（註八）

謝幼偉在一篇演講中談到我國近數十年來，在西潮影響之下，不重視形上的情況，並藉國家民族的遭遇，暗示形上學知識或必要真理的重要：「辯證唯物論的流行，影響青年的信仰和道德

，而造成大陸淪陷的悲劇，這是今日我們所共認的。但除了辯證唯物論之外，這二三十年來在我國流行的哲學，由西洋介紹進來的，不是合乎我們時代需要的。從民初迄大陸淪陷的前夕，我國哲學界所介紹的西洋哲學，大部分以實用論、新唯實論及邏輯實證論為主。……它們對於我們時代病態是毫無裨益的。它們不能幫助我們樹立宗教信仰，也不能幫助我們維持道德標準。反之，因為它們不談玄學（形上學）問題，不談上帝存在，靈魂不朽，意志自由等問題，遂讓我們的思想留下許多真空，致為共匪的邪說所占據。自這一點來說，它們對於我們時代的影響，總不能算是良好的。例如美國的實用論，由於杜威曾來華講學之故，其說在我國曾盛行一時……，但實用論主張觀念的真假，在視觀念有無滿意的後果，主張知識只是解決困難的工具，不管其說之確否，然這只是知識論而非玄學。玄學問題是實用論所忽視的。新唯實論亦然，由於英哲羅素曾來華講學之故，新唯實論亦曾為不少哲人所愛好。但新唯實論主張一命題或一言說的真假，在視其有無相應的事實以為衡，主張能知不能影響或改變所知，知的歷程只是一種發現。這也不管其說之確否，一樣只是知識論而非玄學。玄學問題也是新唯實論所忽視的。……所謂邏輯實證論，主張哲學的任務，只在使命題清晰，使命題明朗。其學實以命題之分析為能事，由之而區別何為有意義之命題及何為無意義之命題。凡命題之能為經驗所徵實的，就是有意義的。反之，不能為經驗所徵實的，就是無意義的。一切玄學命題都是無意義的，因為它們都不能為經驗所徵實的緣故。即許多哲學問題，如倫理學上的問題，亦因不能為經驗所徵實之故，而被斥為無意義的。這樣在

邏輯實證論的透視下，一切宗教和道德的論究都是無意義的。這還不動搖宗教信仰和道德標準嗎？可見邏輯實證論，差不多和辯證唯物論一樣，都是對我們的時代有害的。時代需要哲學，但決不需要荒謬的哲學或毫無意義的哲學。」（註九）

第四節 為甚麼有人討厭形上學？

如果形上學那麼重要，今天在世界上，為什麼會有許多人，包括思想家在內，對形上學漠不關心，甚至加以輕視、攻擊？原因很多，而最大的問題不出自形上學本身，却出自人的心態。我們從這方面提出數點來探討。

1. 形上感的缺乏

形上學自經驗出發，超越形器世界，進入「純存有」或「道」的領域，探討事物的根本道理。形上學以直接的經驗與件為落實點，向上翻騰縱躍，追尋超感的、間接的知識和真理。形上離不開形下，因此形上並不是空中樓閣。形上學是根據個別的，屬於變化的，相對的，可有可無的現象，挖掘不變的，絕對的，普遍而必要的真理。形上學借助個別現象，却不受個別現象的局限，它透視事物的整體性，它探討的是事物的本根與本質。只有理智才能達到這個目標，形上學是理智的知識。

但是有人情願將自己局限在感性界，在直接的經驗中，流連忘返，甚至被五光十色的大千世界衝昏了頭，因而感覺不到向上翻騰，追尋形上知識和人生根本意義的迫切需要。他們認為只有那些接近常識的，實用的，隨著時空轉移的知識才可靠，與他們談論普遍而必要的道理、價值及道德規範，無異對牛彈琴。就如不可能跟盲人談五光十色的鮮美，與缺乏形上感的人談形上學也是白費工夫。

但是如果形上需要是人的根本需要，與人性有密切的關連，那麼形上感的缺乏並沒有理論的基礎，只能是一種不合理和不正常的現象。

感覺不到形上真理的需要，可能有不同的阻礙。一種是出於無知，例如某人毫不反省地就否定不矛盾律的功用。不矛盾律指自相矛盾的兩點不能夠成立，因此一物或一個思想為能夠立得住，必須排除矛盾。不矛盾律指出在同一觀點之下，「有」不能又是「非有」；圓不能同時又是方；在同一觀點之下同時又肯定又否定一件事。如果某人否定不矛盾律的價值，就等於說，他的否定同時也是肯定，這使他的否定毫無意義。換言之，一個否定不矛盾律的人，他自己就不能夠再做任何肯定或否定。若是一個人明明了解這種情況，仍然去否定不矛盾律，豈不是無知的行為嗎？

另一種情況是人可以有意地沉醉在感性的、本能的生活，故意忘記自己是理性的、形上的存在，逃避形上的問題。例如面對死亡這一個人類共同的經驗或問題，一個人如不故意逃避，不

可能對它漠不關心，甚至終此一生，一次都不過問死亡的意義。是否像唯物論者所肯定的，人死如燈滅，死亡是一切的最後結束？是否如海德格所云，死亡是人所有諸可能中的一個？或者如沙特所云，死亡是存在之一切可能的毀滅？或者像有神論者所肯定的，人除了可朽壞的形體之外，尚有不朽的靈魂，因此死亡是暫世生命的結束，却是永恒生命的開始？當人不怕麻煩，勇敢地面對生從何來，死去何往的根本問題時，已經進入了形上學的境界。但是人有時故意逃避這些問題，按理人人都該度理性的生活，但是一個人若自甘沉淪，他也有自由把理智的影響減至最低或完全抹煞，自願度本能的、獸性的生活。

2. 道德勇氣的缺乏

如果我們肯定，哲學的目的在於探討宇宙和人生的根本問題，形上學的目的可以說在於探討這些根本問題的最後基礎和原理。例如萬物的本根是「存有」或是「虛無」呢？存在是什麼？存在有沒有意義？「存有」的基本原理是什麼？神到底有沒有？人是不是自本自根的？爲了解人生的意義，不能不探討這些形上問題。

發現和探討這些問題的是理智，對理智作成的結論加以取捨的是意志。意志是自由的，能够自由地抉擇人生的方向，行動的原則。形上學探討人生的本根，對人生的指導性特質顯而易見。透過形上學與人類理智和意志的關係，我們可以了解，進行形上學探討不是輕而易舉的事。

在理智方面，需要恒心與耐力，需要持久的訓練；在意志方面，需要很大的道德勇氣。長時期的思考鍛鍊，方法的研究，前人思想的探討，更重要的是不斷地沉思、反省，虛心地與別人交談，向別人請教，始能透過困惑、混亂、錯誤、衝突、矛盾的歷程，在過去種種學說的分歧雜異中，爲自己理出一條持中和客觀的真理之路。形上世界海濶天空，任人遨遊，却也令人生玄虛之感。爲一窺那些本根問題的堂奧，必須不斷超越感性的吸引，提昇自我，躍向空靈、莊嚴，散發真美善聖之光輝的「存有」或「道」的世界。

另一方面，意志所面臨的挑戰，往往更爲嚴重。在探討本根問題的過程中，我們自然會意識到，那些問題的探討與解決，決不是一些詭辯的把戲或文人墨客的飯後消遣，而本身具有震撼心靈，發人深省的力量，迫使人在實際生活與行動中，遵守那些在結論中所找到的原則。本根問題的探討，促使人對存在的方向，有所抉擇，以建立生活與行動的規範。例如一個接受唯物論的人，自然會否定人有不朽的生命，更不會肯定甚麼絕對的價值和不變的道德原則，那麼人生的意義只能是藉利己的方式追逐現世的滿足。反之，一個有神論者，肯定上帝存在，上帝造人時，也給予他一個不朽的生命。他的目的是藉着人世的善行，追求永恒的生命。上述兩種不同的結論，自然會對人的實際生活態度、方向與行動的準則，提出兩種極不相同的指示。面對這種指示，人必須加以抉擇，並對自己的抉擇負責，亦即對自己永遠的命運負責。

我們還可以補充一點，依照海德格的體驗，爲發現「有與無」的真象，有無相屬的情形，必

須進入焦慮，而焦慮的一個主要對象，即是死亡。死亡却是一般人喜歡逃避的一個對象，爲面對這一個可能性，人需要道德勇氣。

於是我們發現，許多人面對基本抉擇，沒有足夠的道德勇氣，甚至一生不敢面對、投入真實的存在，寧願度虛偽不實的生活。形上探討對人的理智和意志是很嚴肅的挑戰，許多人因缺乏道德勇氣，面對此一挑戰時，退縮逃避，或伴作漠不關心，這是十分令人惋惜的事。

3. 人本主義的偏見

西方的人本主義思潮，在文藝復興運動時期（十四——十六世紀）已漸露頭角，經十七、十八世紀近代哲學的努力耕耘，到十九世紀，各種徹底的、極端的人本主義遂紛紛出場。人本主義形成的主要原因，可以綜合爲下列幾點：中古末期形上學的沒落；哲學家轉而重視經驗和觀念問題的討論；宗教的紛爭；自然主義和自然科學的興起；對中世紀神學和哲學的誤解與偏見；理性與信仰的分家；近代思想家面對自然科學的自卑與哲學新方法的建立；武斷二元論的流行；主觀主義認識論的發展等，終於使我們看到唯心的，唯物的，實證的，實用的，功利主義的，個人主義的，社會主義的或集體主義的，科學主義的，存在主義的，新實在論的，各種不同形態的人本主義。

人本主義之所以能吸引很多人，並不完全在於它敢反抗傳統的形上學、宗教信仰、道德原則

，敢於明目張膽地宣稱上帝之死或退隱，將上帝及其絕對權威自人類生活中加以排斥，並以人性來取代神性。它更吸引人的地方似乎是肯定人的自本自根，絕對的自主和自由。人本主義試圖創造一個完全屬於人類自己的，不再受上帝或任何外力干擾的世界。有許多無神派並不關心能不能證明上帝存在，他們最焦慮的是個人的絕對的自由。他們認為上帝的存在與人的自主自由是相互矛盾的事，做爲一個現代的人，不應該再忍受古老上帝的干預。

純粹的人本主義雖然是西方近代思潮的產兒，因往往與科學主義糾纏在一起，其影響早已遍及全球。近百年來，我國知識份子，在西方文化的激烈衝擊之下，許多人深受人本主義的影響，甚至不加反省地認爲人本主義對現代人來說，乃是天經地義的大道理。因此若有一些中國學者，在上述影響之下，試圖以內在哲學和人本主義精神解釋和說明中國傳統思想，認爲這是發展中國哲學的理想途徑。在此情形之下，這些學者認爲形上學早已落伍，進而肯定形上學根本就沒有存在的價值，就不足爲奇了。

首先我們必須清除一項可能發生的誤解，肯定人本主義與重視人的存在和尊嚴之間，並沒有必要的關連，近代名哲如齊克果、杜斯妥也夫斯基、柏格森、馬立旦、雅士培、海德格、馬塞爾等，都非常重視人，却並不接受人本主義。

其次我們必須注意的一個問題，是透過西方近代的主觀論、內在哲學或人本主義的原則去注解中國傳統哲學，必須冒一個危險，即將背景、源頭和精神不同的思潮，勉強拉扯在一起，將很



難維護學術探討的客觀精神。

一位學者願意給孔孟或老莊一種主觀論或人本主義的解說，認為這樣做有利於中國哲學的現代化和世界化，是一回事；但是因而肯定在孔孟或老莊哲學中，根本就沒有形上學，那是另外一回事。易繫辭傳指出：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，足以說明古人早已體驗到由形下躍向形上，以建立「道」的形上學的重要。「道」、「太極」、「天」、「上帝」、「陰陽」、「氣」、「理」、「性」、「有」、「無」、「變易與不易」、「元」、「生生之道」等形上概念，由上古到近代，一直是中國哲學的根本概念，這是沒有人能够否認的。肯定中國哲學沒有形上學，是沒有道理的。

4. 科學主義的迷信

十九世紀前半，法國哲學家孔德提倡實證科學與神學、形上學的對立，指出神學、形上學在人類知識的發展過程中，是不成熟時期的東西，只有科學才是真正的知識，有益於改造人類社會。實證科學的出現，自然而然地就取代了已經過時的神學和形上學。孔德一方面認為，根據客觀的因素可以證明，最後勝利是屬於科學的；另一方面又主張，由於神學及形上學的潛力及吸引力仍然很大，必須積極地予以摧毀，使科學的時代早日全面來臨。

孔德深信實證科學的發展，可以解決人類的一切問題，為人類建立合理而完美的社會。顯然

這種科學萬能的論調，指出實證主義仍未脫離十八世紀浪漫主義的精神，只不過德國唯心論以人類精神來取代無限，孔德則以實證的科學、哲學或宗教來取代上帝。

實證論者主張：「只有經驗或實驗能够檢定的，才能成爲真正的知識」，任何超越經驗的東西，都是空談，不能成立，形上學即是其中之一。

但是事實告訴我們，「只有經驗能够檢定的，才是真知」，這個原則如果把它當作普遍而必要的命題或真理，本身就沒法子用經驗去檢定。經驗都是個別的，變化不定，本身沒有能力指出一個原則的普遍性、必要性或絕對的價值。藉經驗的歸納，永遠得不到絕對普遍而必要的真理，即誰否定它就會使自己陷入矛盾的真理。這樣的真理只有靠同一律或不矛盾律才能建立。

這種情況指出一個非常重要的事實，即爲反對形上學，必須進入形上學的領域，必須使用形上學的原理。因此一個真正的反形上學者，本身必將成爲形上學者。主張實證論或科學萬能的人，他們所重視的不是客觀的科學知識，而是將科學看作絕對價值的科學主義。爲肯定科學的絕對價值，必須借重形上學原理。如此一來，科學主義者一方面否定形上學，一方面又肯定或利用形上學，豈不是自相矛盾？對於任何否定形上學的人，我們都可以提出類的反問：你這項否定是不是形上學的？如果不是，那麼你的否定只能是個人的感受，情緒作用或本能衝動之類的東西，根本不能成爲必然的思想。如果你的否定是形上學的，那不等於用形上學來否定形上學了嗎？豈不是自相矛盾？

民初新文化運動時期，中國知識份子所崇拜的科學，往往不是真正的科學，而是科學主義。時至今日，仍然有不少人打着科學主義的旗子反對形上學，致使許多人誤以為科學與形上學在本質上就勢不兩立，實在可悲。

我們還可以補充兩點，供討厭形上學的人士參考。主張經驗論、實證論、實用論的人，無非是願意把自己局限在直接經驗的世界裏，他們認為這個世界更好更可靠。他們有權利自由地抉擇這個世界。但是另一方面，別人也可以選擇另外一條路，即超越經驗的世界，向上翻騰，追尋形上的真理。這也是自由的抉擇。反對形上學的人沒有理由肯定自己的抉擇比另外一種抉擇高明，更沒有理由打擊自己不喜歡的抉擇。

另外，反對形上學的人，往往是為了一個顧慮而反對形上學。他們認為一旦接受了形上學，必然會接受因果律，必然會肯定上帝的存在。這樣一來就不能肯定人的完全自本自根，自主自由了。我們在此不必討論因果律和上帝的存在是否立得住的問題，我們只反問一下：黑格爾以人類精神，孔德以實證科學或人道，馬克斯以集體主義或無產階級，尼采以虛無或超人代替超越的上帝，是否就能保證人得到完全的自主自由呢？許多事實告訴我們，當人把自己看作上帝或自以為能變成上帝時，並沒有給自己或別人帶來真正的自由，而往往把事情弄得更糟，例如馬、列、史、毛給人類帶來的不是自由，而是使無數的人變成了奴隸，變成了冤魂。反之，如果因果律和上帝的存在是真理，真理不會使人不自由；如果上帝存在，必然是真理與自由的上帝。因此認為上

帝存在，人就不自由的想法，不是出於無知，就是出於誤會。對問題做客觀的探討與了解，有助於清除這些無知與誤會。

在完成上述有關形上學的探討之後，我們可以肯定，在中西哲學思想中，形上學皆占有重要的地位，由於它探討的是萬物的最根本原理，對於其他知識就具有指導性的特質。在西方近代由於主觀主義和人本主義的興起，逐漸形成反抗形上學的浪潮；在中國思想史上，缺少這種背景，「道」的探討一直是最根本、最重要的學問，而中國人追求知識的目標也一直以「講道理」爲重。在中國，反形上學的浪潮是在西方近代思想的衝擊之下形成的。

其次，中西形上學皆一方面強調形上與形下的密切關係，另一方面又肯定形上與形下的不同。形上學的產生，皆基於在變化中求不變，在多樣中求合一的需要，這種需要是理論的，也是實際的。通往形上之路是形器世界或經驗世界，但是形上學的真正起點或基點是「道」或「存有」。當我們努力超越現象世界時，直覺到「道」或「存有」的臨在，雖然這初步的接觸是恍惚不清的，我們已開始進入「道」或「存有」的氛圍。

西方古代與中古哲學的一個偉大成就就是對「存有」客觀而精深的探討與分析，並在此堅固的基礎上溝通知人、知物與知天的認知活動，使宇宙論、倫理學和自然神學都能夠獲得了長足的發展與進步。中國哲學的努力方向不著重在對於「道」的客觀的、理論的分析，而着重在人生意義的體現和把握。儒家關心的是依據簡要的形上概念，建立完美的倫理體系，使人在實際生活與行

動中，知所適從。道家所追尋的目標也不是對於「道」的理論探討和客觀分析，而是如何透過主體的體驗、內省與默觀，投身於大道的潛移默化之中，逐漸提昇自己，以求達到與大道相契合的境界。墨家更不重「道本身」的探討，而直指天道，目的在依此超越性的、宗教性的天道，為人的生活與行動建立理想的道德規範。儒道墨之宗旨以「天人合一」為人生之終極理想，追求「天人合一」的精神却有所不同，儒家表現的是道德精神，道家的特色是形上的精神，而墨家較重視的却是宗教精神。

西方哲學自近代以來，許多思想家不再信任形上學的客觀分析，認為它導致哲學與人生的脫節，主觀主義於是日益流行，到十九世紀，遂出現了各式各樣反形上學的浪潮。但是無可否認的，是西方近代反形上學的思想家，對於「有與無」的體驗，也是非常驚人的，發人深省。

另外尚有一些哲學家，願意抱着認真與關懷人類的態度，重新檢討「存有」的形上學。他們不想走傳統的路子，而試著透過主體的體驗與默觀，重新接近「存有」，與「存有」契合。這思路，使西方當代的一些哲學大師與中國的道家哲學接近，將有助於為中西思想的交流，打開一條康莊大道。海德格、亞士培和馬塞爾在這方面都表現了卓越的成就，值得國人參考和沉思反省。

附 註

註一：李震，希臘哲學史，一——二頁。

註二：康德，純粹理想批判，第一版序言中，形容形上學爲一切知識的皇后，在時代思潮的衝擊下，已經失勢，幾乎到了走投無路的地步。

註三：參考項退結著，形上學問題之種種，現代學苑，十卷八期。

註四：ontology 一字，在國內經常被譯爲「本體論」，並不適當。

註五：稱不矛盾律爲哲學的最後依據，因爲哲學的其他基本定律，如排中律、因果律等，莫不以不矛盾律爲基礎。

註六：葛慕蘭，「形上學」，五——八頁。

註七：Martin Heidegger: Was ist metaphysik? p. 9.

註八：史提斯，希臘哲學史，四——五頁。中文譯本，民國五十三年，臺北雙葉書店出版。

註九：創新週刊，第十七期。

第二章 有與無的探討

我一開始在世上生存，就會看、會聽、會感覺。我的感覺不是空洞的，是以四周的事物為對象。當我長大，我逐漸學會用思想，對於我感覺到的東西加以反省，然後反省到自我和我的各種活動。當我看到一個東西時，雖然我看到的是它的大小、形狀、顏色等現象，但是我也直覺到這些現象是與某種東西結合在一起的，此時我已初步地體驗到了「存有」，雖然這種直覺是非常模糊不定的。透過進一步的觀察、反省、抽象等活動，使「存有」這個極根本而普遍的觀念逐漸展現開來，是理智的工作。

形上學或存有論的主要對象，不是某一個特殊的存有或現實，而是「存有本身」，任何東西都分受的存有。下面九章都環繞着這個問題，而第二章首先我們從外延方面去觀察存有，第三章則從內涵方面去看存有。

我們立即指出，「存有」觀念無論從外延或內涵看，都是最普遍的，因為它指涉任何東西，意即任何東西都不能不分受存有，否則就不成其為東西了。

所謂存有觀念的外延，指的是從範圍、方式等角度去探討存有與萬有的關係，同時也論及「有」與「無」的關係，以烘托出「無」觀念的意義和作用。

第一節 存有的普遍性與本根性

亞里斯多德在「形上學」卷四第一章裏說：「有一種知識探討存有本身和必然屬於它的特性。」形上學的特殊對象即「存有本身」（being as being），當我們拿它來與其它觀念比較時，會發現它是一個最普遍的觀念。

藉抽象作用而獲得的觀念都是普遍的，因為抽象所得是事物的共同特性，即事物的本質，本質是構成同類事物的必備條件。例如人性是普遍觀念，代表構成人的必備條件，因此指涉所有的人。人性又包括動物性和理性，二者皆為普遍觀念。動物性是人與其他所有動物必備的條件，指涉一切動物，因此動物性這個觀念的普遍性比人性要廣擴。理性是使人與動物性不同的特性，其普遍性不如動物性，因為理性動物只是動物中的一部分。但是理性所含蓋的東西可能比人性要廣擴，因為除了人以外，可能還有其他具有理性的東西存在。每一個觀念都是普遍的，但是觀念指涉的範圍各有不同。如果有一個觀念指涉一切事物，無一物不在它的含蓋之下，它必然是那個最普遍的觀念了。

在一切觀念中，沒有比「存有」更普遍的觀念。只要是點甚麼，精神的也好，物質的也好，可能的也好，實在的也好，理則的也好，有限的也好，無限的也好，就不能沒有「存有」，否則即是虛無或一無所有。「存有」指萬有，指千千萬萬不同的東西，是它們的共同點。石頭有「存

有」，樹有「存有」，牛有「存有」，人有「存有」，如果上帝存在的話，也不能不是「存有」。

其他普遍觀念只涉及部分現實，例如人性只涉及人，其普遍性是有限制的，因為在人以外，還有許多別的現實，與人性無關。但是對「存有」來說，沒有一個東西能說與它無關。無一物在不分受「存有」的情形下，能够成物。因此我們說存有觀念是最普遍的。

「存有」遍在一切，是萬物的本根。雖然我們開始把握到「存有」時，它只是一個模糊不定的觀念，然而已經是一個最根本的觀念，因為一個東西如果沒有「存有」，將一無所有，不可能存在，也不可能出現。

多瑪斯說：「『存有』是人所最先認知的東西，凡人所認知的一切東西內，『存有』必在。」（註一）我要認知一件事物，必先肯定它「存有」，例如「我看到一個人」這句話，我們分析一下，即可了解「存有」觀念的本根性。「我」為成為「我」，必須「存有」，虛無不能成為「我」；「看」是感覺活動，必須是點東西，必須「存有」，虛無不能成為「看」；「人」為成為「人」，也必須「存有」；「一個」為成為「一個」，也必須「存有」，而不是虛無；實際上我們直接看到的，是人的形狀、大小、顏色等，那麼形狀、大小、顏色等也必須「存有」，否則皆為虛無，也不能成其為形狀、大小、顏色。為此說「存有」是第一個、最根本的、最原始的、最先在的觀念。

把握住以上的觀念，即不難了解「存有」的絕對必要性，因為沒有「存有」，一切都無從成立。沒有「存有」，存在不能成為存在，可能不能成為可能，想像也不能成為想像。既然甚麼都沒有，一切都無從成立。中國哲學家解釋「道」的時候說：「道」是萬物所由之而成的那個東西，與西方形上學的「存有」意義相合。「存有」使萬物成立，不再受虛無的威脅，「存有」使萬物成為認知的對象，使認知活動有目標，有對象，可以言說、討論，不再是空無。「存有」是一個必要的觀念，在它之外，只有「虛無」。沒有一件事物能離開「存有」，否則將化作烏有。

第二節 存有的內在性與超越性

由上一節的分析，「存有」內在於一切事物，是構成事物的最根本因素。另一方面，「存有」內在於每一件事物，但是無一物能局限它。無一物能說：只有我是「存有」，其他事物不是「存有」。由此，我們可以看到「存有」的超越性，即指「存有」內在一切，臨在一切，又不為任何東西所局限。「存有」超越一切範疇和一切類別，因為任何限制「存有」的東西，也必須是「存有」。例如在亞里斯多德的範疇中，自立體與依附體互相限制。但是自立體與依附體皆分受「存有」，否則不能成立，「存有」不受自立體的局限，也不受依附體的局限，動物是一個大類，可以指人、牛、狗等，但不可指人的理性，牛的顏色和狗的忠實，類別也是一種限制。然而「存有」不但可以指人、牛、狗，也可以指人的理性、牛的顏色和狗的忠實。無一物不分受「存有」，

也無一物能局限「存有」。它內在一切，同時又超越一切。

莊子知北遊篇東郭子問道一段話指出了「道」的內在性與超越性，與西方傳統形上學的看法接近。莊子肯定「道」在螻蟻，在稊稗，在瓦甕，在屎溺之後，解釋說：「汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」莊子很清楚地指出「道」徧在一切物，內在每一物的特性。

然後莊子接着又指出：「寥已吾志，无往焉而不知其所至，去而來而不知其所止，吾已往來焉而不知其所終；彷彿乎馮閼，大知入焉而不知其所窮。物物者與物无際，而物有際者，所謂物際者也；不際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼爲盈虛非盈虛，彼爲衰殺非衰殺，彼爲本末非本末，彼爲積散非積散也。」

當我們與大道周遊，投身於大道之中，我們自會體驗「道」的普遍性，「道」是沒有窮盡、止處、終結和究極的。能領會到這一點便把握了「大知」。結論是：「道」包容萬物，本身沒有界限。莊子又用「不際之際，際之不際」形容「道」，林希逸解釋的很好：「不際之際，道散而爲物也；際之不際，物全而歸道也。」（註）「道」散居在萬物內，也就是萬物分受「道」時，可以說沒有界限的有了限界；若自另一角度看，萬物歸屬於「道」時，又可說在界限中看到沒有界限了。最後莊子又以盈虛、衰殺、本末、積散爲例，說明「道」使物有盈虛、衰殺、本末、積散等現象，自身却不受它們的局限。

總之，「道」在螻蟻，在瓦甕，而「道」不是螻蟻，不是瓦甕，否則螻蟻就是瓦甕了。「道」內在萬物，又超越萬物，因為萬物皆分受「道」，由「道」生成，但是「道」又不為任何個體、類別、範疇所局限。

第三節 存有的抽象性與具體性

「存有」是抽象的，也是最具體的。

觀念是認知過程的一個要素，藉理智的抽象作用而得。存有觀念來自最高等級的抽象，因此稱之為最抽象的，也是最普遍的。「存有」的普遍性已經申述於前，此處對於存有的抽象問題有幾句補充。

依西方哲學傳統的說法，抽象可分三個不同的等級：

1. 物理的抽象：此乃忽略事物的個別特徵，只重視一般特性的抽象。實證科學研究具體的物質現實，抽出一般的特性，即成為科學的知識或原理。所謂個別特徵係指一個單稱個體所具有而為其他個體所沒有的特徵。例如物理學不研究這個或那個物體的重力，而是研究重力本身是怎麼回事。物理抽象即是自個別現象抽出共同性的觀念，例如重力觀念。又例如警察關心的是個人問題，是違反交通規則的張三或犯了偷竊罪的李四，心理學家探討的却是普遍的心理現象，心理學的那些觀念或原則也是抽象的結果。

2. 數學的抽象：不但忽略具體的個別特徵，也不注意一般的物理特性，只顧及分量，亦即時空的特徵。例如幾何學研究三角形，其對象不是某一個個別三角形的情況，而是三角形之所以爲三角形的定義，即三角形之所以然的道理，三角形的抽象觀念來自數學的抽象。

3. 存有的抽象是形上學的抽象，不只不管個體的個別特徵、現實的類別或普遍本質，也不管如人性、動物性等，最後抽出的只是代表一切不同事物所共有的最根本的、最簡要的特徵——存有，並且一如前面所探討過的，存有觀念與其他普遍觀念不同，因爲它在一，又超越一切。

再用另一方式說明這一點，例如我們面對一個人，先把他的依附特性抽離，即大小、形狀、顏色、動靜、時空等；再抽離他的實體特性，即他的存在性和本質、理性、動物性等。最後所留下的只是「存有」，面對着我們，有一個「存有」，有一個東西，不知道它是什麼，也不知道它是否此時此地的一個存在，也不知道它的大小、形狀如何，也不知道它有什麼性質，只知道它是點什麼，而這點甚麼正是萬物所共有的基點，即存有。

因此自另一角度看，這個最後被抽出來的東西，這個最抽象、最不限定的「存有」，也是最不抽象、最具體的觀念，因爲無一物不含蘊在「存有」的觀念之內，我們剛剛自人身上所抽離的那些東西，也無一不是存有，因爲若不是有，即是無。在形上學的意義之下，越是普遍的觀念，它所含攝的個別事物越廣。「存有」最抽象，最普遍，它也落實到每一件事物上。正是在此角度下，我們肯定「存有」是最抽象，也是最具體的觀念。

第四節 存有的不限定性與明晰性

不限定性與明晰性是從「存有」與我們的接觸去看，我們發現「存有」是一個極空泛，極不限定的觀念。「存有」泛指一切，任何東西，只要不是「虛無」，即分受「存有」。在西方哲學中，「有」與「無」是對立的。「存有」不受任何東西的限制，如果說「存有」也受限制，只能勉強地說它受虛無的限制，可以說是「一種沒有限制的限制」。在此角度之下，我們肯定「存有」是一個極不限定的，非常模糊不清的觀念。

我們之所以說「存有」的限定是一種不受任何限制的限定，因為如果「存有」是絕對不限定的，我們就連它的模糊的形象也勾畫不出來，對它的任何描寫也徒勞無功。而且這個不限定的「存有」又明明白白地擺在我們眼前，只要看，就看得見，只要聽，就聽得到。否定它，任何東西都不能成立；否定它，任何認知活動都將成為空無。只要是我們想得出來，說得出來的東西，只要是點甚麼，就不能沒有「存有」。沒有「存有」，認知活動將找不到任何對象，將不能成立。而且「認知活動」本身，也必須建立在「存有」上，否則也是一無所有。

從這個角度看，「存有」又是最明晰的觀念，因為它是一切認知的基礎。只要睜開眼看，就看到了「存有」。雖然我們直接看到「有形狀」，「有顏色」，「有樹」，「有人」等等，至少間接地看到了「形狀的有」，「顏色的有」，「樹的有」，「人的有」，因為我們已經直覺到或

模糊地意識到，形狀、顏色、樹、人等與「存有」是分不開的，沒有「存有」，它們根本不可能成立。

正因爲「存有」在一切概念中，是最簡易明晰的，我們沒法子給它下定義，只能予以描寫。定義的功用是更清楚地說明一件事物的本質，是將一件事物用其他與之有關的事物來說明。對一個觀念下定義，就是把它與更基本、更簡易，以及更普遍的觀念對比，即指出該觀念在某一範疇裏，由最高類別，到最低的種差爲止的分類中，所占有的位置。例如人的定義是「理性動物」，指出了人與其他動物相似之處，同時也指出與動物的區別。

但是面對「存有」，除了否定它的「虛無」或「非有」之外，根本找不到其他更原始、基本、簡易、清晰、普遍的觀念與它對比，可以用來說明「存有」。反之，「存有」是一切經驗、認知和基本觀念的泉源。

老子喜歡用「恍惚」一辭形容「道」，更能表達我們面對「道」的難以捉摸，面對「道」的玄妙，所體會到的心境，其中有在「道」的展現中所感受到的驚喜，也有在「道」的隱退中所感受到的困惑。「恍惚」二字很微妙地描寫出「道」的若顯若隱，可知與不可知，可道與不可道的種種辨證式的特徵。比較起來，西哲巴爾買尼得斯、亞里斯多德和多瑪斯似乎更善於對「有與無」做客觀的或觀念化的分析，而中國的老子、莊子，甚至儒家，似乎更善於對「道」、「太極」或「有與無」做主體性或直覺性的體會。中西哲學雖然在精神和方法上有所不同，但是都肯定此

玄妙的「道」或「存有」是一切思想、體驗和現實的終極源頭。西方當代存在哲學家如海德格、雅士培、馬塞爾等更重視對「存有」主體性的默觀、投身、體會和契合，在揭示「存有」的奧秘方面，都有突破性的創見。他們的體驗有許多地方可與我們的老子、莊子接近、契合。有關這一點，我們在乙部的最後一章中還會論及。

第五節 存有與虛無的關係

依上面所論，「存有」是最根本的概念，萬有的本根是「存有」，「虛無」就不能是最根本的概念，也不能是萬有的本根。希臘哲學家巴爾買尼得斯首先清楚地把「有」與「非有」對立起來。「非有」指「無」，乃「有」的矛盾面。巴氏主張「有」在，「非有」不在；只有「存有」能成爲認知的對象，「虛無」不能成爲認知的對象。「虛無」乃一無所有，不具有任何積極的因素或內容。「虛無」是「存有」的矛盾面，是「存有」的否定，不可能是「存有」，否則矛盾的兩面可以共存並在，是不合理的。

巴氏的觀點非常重要，但據此而否定「存有」的變化、同異、多樣性等現象，引起許多爭論。因爲巴氏的「存有」是單義的「存有」，本身沒有能力協調變與不變，同與異，一與多的問題，被迫拾出認知原理，以否定萬物的變化及多樣性。巴氏拋棄了思想離不開現實的原則，其主觀論難逃武斷之嫌。此一大問題的解決，須待柏拉圖出，肯定「存有」可以有不同的意義和情況，

形上世界的「存有」與感覺世界的「存有」，情形不同，有不同的真實性和價值，但是並不互相矛盾，或指出「非有」可以有不同的意義，可以指「虛無」，也可以指與「存有」不同的情況。例如張三是數學家，不是音樂家，前者是「存有」，後者是「非有」，指張三所缺乏的一種素質，而不是絕對的「虛無」。待亞里斯多德出，進一步發現了「存有」的類比性，明白地勾畫出「存有本身」這一關鍵性觀念，指出「存有」可以指完成的有，也可以指潛能的有；可以指自立體，也可以指依附體；可以指物自身，也可以指現象。於是我們看到「存有本身」這一個觀念，遂成爲解決變與不變，同與異，一與多等問題的途徑。「存有」展現了萬物間的普遍和諧，也展現了由有限到無限，由變化到不變的大道。中國哲學中的「道」，本來就有道路的意思，在此我們又看到中西形上學的根本精神不謀而合。而道路之所以爲道路，因爲它自然而然地把我們帶到一個終極理想或源頭那裏去。中西大哲各有不同的體會，但心靈所感受到的需要却可以溝通。面對人性力量的深遠與恒久，我們不能不感到驚奇！

我們如何發現「虛無」呢？當我們發現許多「存有」是有限的，變化不定的，可有可無的，自身沒有存在的充足的理由，即使已經存在，仍有所缺，所缺即是「虛無」。尤其在上述這些有限事物中，我個人的存在也是其中之一。當我意識到上述情況時，我發現「有」與「無」同時展現在我眼前，我發現我比其他沒有靈性的東西更能感受「虛無」的威脅。

海德格努力自主體自我之內省與「存有」接觸，強調自我必須藉存在的焦慮，尤其面對死亡

之威脅所體會到的焦慮，而投身於「虛無」，發現「有」與「無」的彼此相屬。海氏認為不透過「無」，我們就接觸不到真正的「存有」。

主體性的探索固然生動、重要，並不能阻礙我們對「有」與「無」做客觀的探討。如果沒有有限現實的存在，也就不會有「虛無」的存在。「虛無」不是一個積極性的現實或觀念，它只能指出有限「存有」的限制及所缺。就如「不忠實」的觀念建立在「忠實」的觀念上，「不公道」的觀念建立在「公道」的觀念上，「虛無」離開「存有」是不能成立的。

我們發現世間有許多「存有」是有限的，因而是相對的，也就是說，這些「存有」在自身內找不到所以有的理由或基礎，是可有可無的，因此必須肯定一個絕對的「存有」作為最後基礎。我們目前尚未對此提出證明，至少這種肯定的路線是可以成立的。

如果絕對的「存有」存在，是萬物的最後本根或原因，絕對的「虛無」便不能存在。因為絕對的「存有」即是無限的「存有」，肯定無限的「存有」包括「虛無」或受「虛無」的限制是矛盾的說法，不能成立。「虛無」不可能是根本的觀念，那只是一個消極的，否定的觀念，只能在相對的世界裏成立。它的意義是間接的，因為我們沒法子直接把握「虛無」，必須透過「存有」才能意識到「虛無」的存在，這個根本就不存在的東西。

在甲部我們已經提過，與「存有」對立的「虛無」，在中國形上學中不受重視，就如在中國的倫理學中，罪惡的問題不受重視一樣。至於老莊哲學中的「無」或「無有」與西方哲學的「虛

無」不同。「道」包羅「有」與「無」，「有」與「無」是「道」的兩種不同的樣態或存在方式。或更好說是我們接觸「道」時，對於「道」所有的，不同層面的體會和描述。老子四十章云：「天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。」爲把握「道」必須自萬物生成之動的歷程中去看，而我們自己也須投身其中，以祈求「道」的展現而與之契合。缺乏這種主體性的內省與投身，很難接近老子與莊子的境界。萬物生於「有」，萬物之成立，必以「存有」爲根本。凡是屬於「存有」層面的東西，比較限定，易於把握，我們常說有形象，有顏色，有個性，有本質，而這些都是限定的。是形象，就不是顏色；是個性，就不是本質。「存有」作爲認知的對象時，必受「虛無」的限制。在認知的層面，「有」與「無」是相屬的。然而「道」又有不受限制的，超越的一面，那就是不可形狀，不可知，不可道，不可言傳的「道」。這是超越「有」的層面，只好用「無」去形容了。在老莊的哲學中，「有」更接近西方的「無」，而老莊的「無」，特別指那個包羅萬有，又不受萬有限制的「道」，乃「存有」之大全或極全，在其中變與不變，一與多，可知與不可知，可道與不可道，都融會貫通了。

附 註

註一：St. Thomas, *Quaestiones disputatae de veritate*, I, 1.; S. Th. I-II, q. 4, a. 2.

註二：參考陳鼓應註譯，莊子今註今譯，上冊，六二九頁。

註三：葛慕蘭，形上學，三八——三九頁。

第三章 存有的超越特性

現在我們進一步探討「存有」的內容或內涵，亦即自內在的、不同的角度去看「存有」，去探討那些使「存有」之所以成爲「存有」的東西。一般研究存有論的學者都肯定「存有」的內涵最爲貧乏，因爲「存有」除了告訴我們一物是「有」而不是「無」之外，沒有別的作用。它不能告訴我們此物是否已經存在，也不能告訴我們此物具有什麼本質，也不能指出此物之量、質或時空特性。筆者却認爲「存有」雖然不能告訴我們許多東西，但是它本身所具有的意義，以及它的特性涉及每一樣東西，意即任何東西之所以能够成爲東西，必須分受「存有」，而且只有在「存有」的基礎上，一樣東西才能存在，才能具有某種本質、量、質或時空特性。

「存有」的特性與其他事物的特性不同。例如人，人的本質可以說是人的內在特性，譬如動物性，與人分不開，人不能沒有動物性，但是人與動物性之間仍有分別，動物性與人不能完全同一化。例如形象，也是人的特性之一，但是人與形象有分別，人常是同一個人，形象却可經常變化。「存有」的特性是「存有」本身的内容，仍然是「存有」，與「存有」沒有分別。「存有」的特性是我們自不同的角度去看「存有」，發現「存有」的不同情況，這些情況與「存有」是同一的。如果「存有」的特性與「存有」不同，那就不是「存有」。不是「存有」，即是「虛無」，「虛無」豈能成爲特性？

又「存有」的特性，既然是「存有本身」的特性，任何「存有」分享「存有」時，必然也分享這些特性。傳統形上學稱「存有」的特性，爲超越特性，就是這個意思。

「存有」是一個非常奧妙的觀念，「存有」的特性也很奧妙，一方面它們是「存有」所具有的客觀內容，一方面也是我們自不同角度去看「存有」時所發現的情形，與主體意識有非常密切的關係。下面當我們討論「存有」的特性時，我們必須注意主觀與客觀雙重的需要。

第一節 存有的同一性

「存有」的第一個特性是同一性，凡「有」皆爲「一」，「有」與「一」不分。我們很容易發現「存有」的同一性，任何一個「存有」都是它自己，與自己同一。「存有」是「存有」，「存有」不能同時是「存有」又是「虛無」。「有」與「無」同時存在是矛盾的。

同一與不矛盾是一件事情的兩面，「存有」必須排除矛盾，才能够成立。反之，矛盾的即是立不住的，即是不合理的，在此，我們可以看到「存有」的同一性和不矛盾特性。

同一性的一個效果是使「存有」在「虛無」之外，昭然若揭，分明不紊。形上學的「一」指不可分，肯定「存有」是「一」，等於肯定「存有」在己不分，而與他物有別。「存有」是一個分明不紊的整體。整體性是同一性的另一個效果。

「存有」必須與自己同一，必須是自己，必須是限定的，才有意義，才把握得住。前面我們

曾肯定「存有」是極不限定的觀念，意思是指它與其他觀念不同，極普遍，不受任何限定，因為加給它的任何限定，仍然是「存有」。

然而即使「存有」是極不限定的，自另一個角度看，仍然有限定的範圍，有它自己的界定。因此可以說「極不限定」正指出它與其他觀念不同之處，正足以說出它的特性，否則「存有」與「本質」、「存在」等觀念就沒有分別了。

「存有」自其所以爲「存有」去看，是完整的，分明的，限定的，在不同的現實中，「存有」又是貫通萬物的因素。換言之，「存有」使萬物彼此接近、類似，此融通性和相似性是同一性的另一個效果。

「存有」的同一性是同一律、不矛盾律和排中律的基礎。既然「存有」包容萬物，「存有」本身的形上定律對於萬物皆有效，換言之，實在的事物和理則性的事物都建立在這些根本定律上。

同一性可分爲實在的和理則的，一個人或一張紙是實在的同一性，人的觀念或紙的觀念是理則的同一性。

實在同一性又可分爲單純的及組合的，人的精神是單純的合一，人的形體是組合的合一。組合的合一如果形成自立體，如靈肉結合成人，是自立體同一性，否則即是依附體同一性，例如不同的磚頭結合成一面牆。

有了上述基本概念，可以更明晰地看到「存有」之所以爲一的理由。經驗提供給我們的現實，或是單純的，或是組合的，沒有其他可能。單純的現實自然是不可分的，組合物由部分合成，組成的部分合爲一體時，此物才能成爲一物，例如靈肉合成人，人是一個整體，其同一性顯然可見。靈與肉分開時，是靈是肉而不是人。但是靈也好，肉也好，仍然須有同一性。靈是精神的，是單純的合一；肉是組合的，是組合的合一。如此類推，就可以看到，任何一物，必須是一，必須是限定的。「存有」與「同一」是相等的，是從不同的角度看同一件事。

中國哲學也強調「一」的重要，「一」是萬有的根本特性。道家肯定「道」是一。老子四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「一」指「道」的絕對無偶，指出「道」之所以爲「道」的那種分明而限定的特性，萬物莫不由「道」而生，亦莫不得「一」而清明貞正。故此三十九章云：「昔之得『一』者，天得『一』以清；地得『一』以寧；神得『一』以靈；谷得『一』以生；侯王得『一』以爲天下貞。其致之。」萬物分享「道」時，也分享「道」之「同一性」，「道」與「一」不分。

儒家肯定「貞」爲「道」的特性，貞是貞一，貞正堅固。使物能貞正堅固的是「一」。

繫辭下云：「日月之道貞夫明者也，天下之動貞夫一者也。」孔穎達解釋說：「日月之道貞夫明者也，言日月照臨之道，以貞正得一而爲明也……日月照臨，若不以貞正，有二之心，則照不普及，不爲明也。故以貞而爲明也。天下之動貞夫一者也，言天地日月之外，天下萬事之動皆正乎

純一也。若得於純一，則所動遂其性。若失於純一，則所動乖其理，是天下之動得正在一也。」

一物之所以成其爲一物，必須真正，必須是同一的，限定的。日月之所以爲日月，必須有其堅固限定的同一性，否則日月可以是日月，又可以不是日月，我們無法加以了解，就變成不可捉摸的東西了。不只如此，其功用也必然不能專一貞定。日月的照臨萬物，如有二心，即缺少固定的本質，自相矛盾，必不能大放光明。任何事物及其活動，必須是限定的，貞一的，否則必將使人無法理解，產生矛盾。物必須是一，必須是它自己，才得各自保存其本性，才得成爲此物而不爲他物，才得和諧開通，得其所宜。（註一）

第二節 存有的真實性

「存有」的第二個特性是真實性。每一個「存有」都是限定的，有它自己的內容，固定的意義，因此本身可以理解，我們也可以加以探討和認知。

當我們肯定「存有」是真的，一方面指出「存有」在己就有真實性，「存有」是真理的基礎；另一方面指出我們認知「存有」的時候，我們可以把握它的真實性，因而形成真理。

「存有」是真實的，有意義的，「可理解性原理」才能存在。換言之，「存有」既然可以被理解，具有真實的意義，我們即可做下列結論：「存有」之所以爲「存有」，必然具備充足理由和本身可以被認知兩個條件。

有了這個基本了解，我們可以進而談真理問題。真理問題在西方傳統哲學中，不僅是認識論的問題，也是形上學的問題。「真理是什麼？」這是人類最關心的一個問題。沒有這個問題，知識就不會產生了。

中國人自古主張「格物致知」，說明認知與現實相符合時，才有客觀價值。在西方亞里斯多德和多瑪斯都主張「真理即知與物相符合」。思想離不開現實，現實離不開思想，這兩句話頗能表達傳統形上學的精神。思想與現實的符合才能產生真理，現實是真理的基礎，思想是真理的發掘者，二者缺一，真理將失去它的依據和吸引力。

哲學家把真理分為本體真理、理則真理和倫理真理。（註一）

倫理真理是倫理學探討的對象，即「心口合一」。如果口之所言與心之所思相符合，就有了真理，否則就是心口不一或口是心非，即是撒謊。

當然一個人應該注意了解事物的客觀性，使自己的認知與事物的客觀真象相合，才能做正確的判斷。但是構成倫理真理的特別要素是人的自由意志，人可以自由地使自己的語言與思想相符合，也可以使口中說的與思想不一致。如果一個人想地球是方的，用語言表達出來，就有了倫理真理，即使事實上地球不是方的。此時他犯了認知方面的錯誤，但是並沒有撒謊。另外，當我們使行動與思想、言語相符合時，我們便實踐了倫理真理，否則便違反了倫理真理。

理則真理是思想與現實相合。在理則真理中，現實在先，是因；思想在後，是果。現實是思

想的依據或規範。換言之，人的思想應有標準，應有根據，即事物的真象或真實性。（註三）

中國哲人也肯定，事事物物都有個道理，這道理是有客觀價值的，不是人可以隨意更改的。二加二等於四有客觀價值或依據，不能因我不喜歡而有所改變。我在對現實做判斷時，必須符合現實的本有情形，否則我的判斷便虛偽不實。

本體真理是現實與思想，物與理相合。一物之存在必有存在之道理，此先存之理即物之模式觀念（type-idea）或規範，在本體真理內，觀念在先，是因；現實在後，是果。工程師建築房屋時，必先有房屋之觀念或構想，藉圖樣表達出來，而所造之房屋必須與圖樣相符合。

本體真理的基礎是理，能成為事物尺度或規範的理。顯然此理不可能是有限存在——人的理智或觀念，因為宇宙間萬物的存在及意義，並不取決於人。看來只有那本身即是萬物最後成因的「存有」，無限的和絕對的「存有」，他的理智或觀念才是本體真理的最後基礎。人不是萬物的最後本根或成因，而且他本身也需要成因。最後成因應該是無限的。當有限「存有」與完成它的無限「存有」的意念相符合時，就有了本體真理。如果二加二永遠等於四，人永遠是理性動物，是因為無限存有依其永恒的觀念完成了它們。

「存有」是真的，二者分不開。任何「存有」自形上觀點看，都是真實的，即有自己的本質、內容和意義，否則虛有其名，仍為空無。

凡「存有」皆有自己的本性，此本性真實無損，是依其模式觀念完成的，絕對正確，不會有

任何差錯。

本體真理是理則真理的基礎，形上學是認識論的基礎。傳統的認識論建立在「存有」的形上學上，而現代思想走反形上學的路子，認識論也逐漸失去了根，只好走向虛無主義。

中國哲學肯定「道」的亨通，物因「道」而通。不只事事物物都有個道理，而且理與理可以相互溝通。萬物本來就是有則有序，和諧亨通的。中國自古重禮樂，禮樂實際就是表達萬物的秩序與和諧。在「道」的大化流行中，天、地、人不只有形上學的溝通，而且在認知方面也相互溝通，儒家早已把知物知人知天連貫起來了。

繫辭上傳云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」孔穎達解釋說：「道是生物開通，善是順理養物，故繼道之功者，唯善行也……仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，是仁之與知皆資道而得成仁知也。」「道」不但是仁的本原，也是知的本原。韓康伯注「知者見之謂之知」曰：「夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也。」

知就是亨通，即是理，即是真。每一個分享「道」的東西，都是真實無妄的。繫辭上傳云：「易簡而天下之理得矣。」易道偉大而單純，使天下之理，皆由此道而得。天下萬有，無不有其成立之道，無不可以理解，因此說，天下無一物無理。道即是理，即是真。萬物皆有知有理，故可以亨通。熊十力說：「萬化實體，非是頑空。蓋乃含藏萬理，虛而不屈，動而愈出者也。故實體亦名真理。」（註四）稱「道」為實體，並不適當，但熊氏肯定「道」即是理，即是真，頗符合

儒家思想原義。

第三節 存有的完善性

理智發現「存有」的真實性，指出「存有」的意義，對意志來說，遂成爲值得追求的對象，於是我們發現了「存有」的另一個特性，即完善性或價值。理智發掘眞，意志追求善。每一個「存有」，就其爲「存有」而言，都有它內在的本質、意義和價值，每一個「存有」，就「存有」本身而言，有它自己的完善性。這一點在西方哲學中的肯定，是亞里斯多德的一大貢獻。柏拉圖爲肯定一物的價值，必須借重形上的理型，理型之外尚須肯定至善。亞氏建立起「存有自身」的形上學之後，才能順理成章地肯定萬有本身所具有的內在價值。

「存有」與其完善性分不開，任何一個「存有」，必有意義，也必有價值。同時每一個「存有」自然而然地趨向於實現自己，發揮自己的價值，由此可見普遍的目的性原理。西方哲學的這一點發現，使希臘哲學和中世紀哲學充滿了樂觀的氣息。同樣的氣息可以在中國哲學，特別是儒家哲學中可以找到。（註五）

亞氏用「可欲」(desirable)一字指出「善」的特徵，意指一物若能引起他物的欲望，能滿足他物的需要，成爲他物追求、渴望的對象，我們就看到了它的完善性和價值。「善」既然能補他物之不足，滿足他物之需要，本身當是一完全和圓滿。於是一物本身之成全和使他物成全的能

力，是「善」的兩個要素。

「善」一如「真」，可以分爲本體善、物理善和倫理善。倫理善是符合道德原則的思、言、行動，是倫理學研究的對象。物理善指一物所有的物理條件，應有盡有。例如人應有兩隻耳朵，如缺少一個，就不完全；如兩耳皆有，就有了物理的完全或善。

自本體觀點講，「善」是「存有」的特性或本質。任何東西都有自己的特性，牛有牛性，水有水性。本性或本質沒有多少和大小之分，本性本身都是完善無缺的，沒有人的人性會缺少點甚麼。人必有人性，而且有全部人性，如果只有一半或三分之一，那將不是人性。同樣，自本質的角度看，任何一個本質，就其分受「存有」而言，必然是完善的。

完善性是「存有」的特性，本身當然是「存有」，而不是「空無」。「空無」是一無所有，也乏善可陳，沒有任何價值。如果可以談論「空無」的價值，其價值仍然離不開「存有」。例如透過對「空無」的體驗，才能把握「存有」。海德格在這方面就有傑出的發揮。

中國哲學中的「道」是生生之道，故其大德爲元。乾卦彖辭曰：「大哉乾元，萬物資始。」元正是「道」始生萬物的德能。由「元」即可見「道」之利或善，善的表現與發揮即是仁。

繫辭上傳言「道」之「顯諸仁」，即是說道之爲體，顯見仁功，衣被萬物。熊十力說：「天地萬物之體原，謂之道，亦謂之仁。仁者，言其生生不息也。道者由義，言其爲天地萬物所由之而成也。」（註六）萬物資道而始生、成立，又資道而具有善與仁，而得其所宜。善或仁與「道」

分不開。

孟子盡心篇云：「可欲之謂善」，與亞里斯多德的：「善者，萬物所欲求者也。」（註七）可相互輝映。孟子在盡心篇中談論的是善人，言善人所具有的完善，使人喜歡。焦循曰：「高誘注云：善，好也。善可欲，即可好。其人可好，自爲善矣。」（註八）朱子注下一句「有諸己之謂信」說：「凡所謂善，皆實有之，如惡惡之，如好好色，是則謂信人矣。」（註九）善人即信人，將本性之善，力行發揮，引人爲善。可見孟子的「倫理性可欲」與亞里斯多德的「形上的可欲」不但平衡，而且相輔相成。另外，孟子和亞氏皆自主體性的需求去看人之善或物之善，却並不主張主觀主義或唯心主義，因爲「可欲」之根本在於「存有」，就其爲「存有」而言，有它內在的意義和價值，換言之，善內在於每一個「存有」，才能使「存有」成爲可欲者，成爲意志追求的對象。

中國哲學自古最關心的是人，於是人學成爲中國哲學的中心和主題。但是人學沒有形上學的基礎，建立不起來，中國的「道學」就是人學的基礎，必須使之發揚光大。

第四節 存有的和美性

「存有」是一，是真，是善，是不是美呢？換言之，美是不是「存有」的超越特性？多瑪斯說：「自本體的角度看，美與善實相同……而理不同。」（註一〇）據此馬立旦（J. Maritain）指出

，善爲「存有」的超越特性，美亦當如此。馬氏並引用多瑪斯註釋爲狄奧尼修「論上帝之名」的話：「無一物不分享美和善，因爲每一物依本身元形皆爲美爲善。」中國日常用語中，「完善」、「完美」、「美好」、「美善」等辭也可互換使用，美與善二字常被連在一起。

多瑪斯給「美」下的定義是：「美者，娛目者也。」（註一一）此定義就如亞氏給「善」下的定義，皆不完全，但頗有啓發性。萬物就其分受「存有」而言，本身包括一種令人賞心悅目，產生美感的特性或氣質。多氏強調美能娛目，並非說美是主觀的，毫無客觀基礎。多氏的用意在指出美與能够欣賞美的主體有特別密切的關係，再美的音樂，對於不會欣賞的人，無異於對牛彈琴。多氏又說：「美的本質有此特性：在欣賞或認識美時，欲望得以滿足……因此美的拾取令人心曠神怡。」（註一二）「美」指出「存有」與主體之間的特殊關係，「美」與「真」、「善」不同，因爲「真」與理智的認知有關，「善」與意知的欲望有關，「美」則與二者有關。「美」的認知能滿足人的欲望，令人愉快，此即美感。

一物之所以成爲和美的，必須可以認知。但是一物限定時才可認知，而「存有」的限定原理爲元形。因此我們可以肯定是「元形」（註一三）賦明晰性、可識性與事物。一物明晰可見時，才容易被他人欣賞，才光輝奪目。

此外構成「美」的條件，還有完整性與和諧，完整性指出表達一物之限定性的條件或部分，應有盡有，完美無缺。一個古典美人，若缺少了一隻耳朵或眼睛，就不完美了。

和諧指一物各部分間的比例、勻稱、平衡、有條不紊等，一個人的耳朵若一大一小，兩個眼睛若距離過近或過遠，不會受到欣賞，將被稱為醜人。

「存有」的明晰性、完整性及和諧的意義，不是狹窄的，而是開濶的；不是呆板的，而是靈活的。表現在自然事物或藝術作品中的時候，方式也不完全相同。有人欣賞清晰的美，有人則欣賞迷朦的美。自然的東西被破壞割截時，就顯得醜陋，對藝術作品而言，則不盡然。

依多瑪斯之說，美的條件是明晰、完整與和諧，它們的形上基礎是構成萬物的內在原理——元形。元形是限定性原理，與每一個「存有」都分不開，因此「美」也與每一個「存有」分不開。換言之，自「存有」的角度看，無一物不美，雖然有時我們不會拾取事物的美。

要正確地把握「存有」的和美性，主觀與客觀的因素都不能忽略。實在的美感有其客觀的源頭，而不能只依個人的好惡去建立。實用主義者認為只有有用的東西才美，他將永遠不會欣賞詩人藉「落花流水春去也」所流露的美感。但是自另一角度看，「有用」亦可表現一物之完滿實現，能指出它的明晰、完整與和諧，因此有助於產生美感。一堆牛糞普遍令人討厭，但是對於拾糞的老人來說，不難發現其美好之處。西方傳統哲學將「美」或和美感與「存有」連在一起去討論，不是沒有道理的。

美的欣賞或美感的建立，須要靠知覺與理解共同完成。動物有知覺，但是沒有美術或藝術活動。另一方面，哲學家可以有許多觀念，而沒有任何美感。為肯定一物之美，我們必須了解此物

爲何物，沒有普遍觀念，我們將無法指出一物爲何物。理解與觀念是美感的條件之一，然而不足。美感是在具體中透視共相。在觀念中，我注視的是抽象本質，可理解的內容，置感覺與件於意識的深處。在美感中，我們是在感覺內容中窺視本質。

和美性是「存有」的特性，「美」的領域比藝術的領域廣闊。在哲學家，康德肯定自然的美，唯心論者黑格爾和克老柴(B. Croce)則否定自然美，以爲藝術美出於精神，凡屬精神的皆高於自然。有神論者却認爲大自然乃絕對精神的傑作，大自然的美反映造物者的無限智慧，遠高於人類精神的創作。

萬物包括有形的物質和無形的精神，物質與精神皆與「美」有關。有形的美是可以感覺到的美，又可分爲自然的美和人造的美。山水風光之美是自然美，美輪美奐的聖伯鐸大教堂是人造的美。身材、風景、圖畫、雕刻所表現的美是可以感覺到的，而英勇、慷慨、謙遜、善良、仁愛、正義、孝順等美德、美行是精神的美，都是無形的美，但是藉有形的行動，可以在我們眼前表現出來。

就如「存有」存在，「虛無」就不能是積極意義的存在，只能是「存有」的缺乏；「存有」是「善」，「善」存在，「惡」就不能是本體性的存在，只能是「善」的缺乏，同樣「美」存在，「不美」或「醜」就不能是本體性的存在，「醜」只能是「美」的缺乏。一物缺少了明晰、完整或和諧，任何一個「美」的條件，都會變醜。

中國先秦哲學重視道德美，精神美。大學所謂「誠於中，形於外」，也可適用於古人對「美」的看法。聖德大道是內在美，有了內在美，才能表現在禮儀、儀容、行止之莊嚴光輝上。中庸云：「大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。」儀容行止所表現的外在美，應該是有德之士由內在美放射出來的光輝。

易經中元亨利貞之利字，包括的善與美。利是和諧，是合宜，是善與美。在本書甲部第二章中，我們曾談到「道」的充實、完美、通暢、合理、合宜、和諧、中和、可欲等特性，由這些特性可以看到「道」的和美性。孟子盡心篇論美說：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大。」朱子註上一句曰：「力行其善，至於充滿而積實，則美在其中，而無待於外矣」，「充實」指有德之士或善人的內在美。朱子又註下一句說：「和順積中，而英華外發；美在其中，而暢於四支，發於事業，則德業至盛而不可加矣」，光輝、英華、偉大指聖德或善心表現出來的外在美。人性的充實、和諧及光輝，把「道」的莊嚴、和美和偉大呈現在我們眼前，而當我們體會到自己生活在一個和諧與光輝的世界中時，我們的心靈會感到舒暢。「道」的世界是一個和美的，光輝的世界，怎不令人陶醉！

第五節 存有的神聖性

在西方傳統哲學所討論的幾個「存有」的特性之外，我們還可以附加上另一個特性，即神聖

性。

西方哲學一直肯定「存有」是有意義，有價值的，這也是西方哲學一個偉大的成就。西方哲學最近幾百年不斷爭論的一個問題，不是「存有」有沒有價值，而是「存有」之價值的本根在那裏。走在主義和無神主義路線的思想家認為「存有」本身就有意義和價值，宇宙或人本身就是完全自立自主自足的，不必靠甚麼絕對的「存有」作為原因或本根。走超越主義和有神主義路線的思想家則認為宇宙和人本身雖然有意義和價值，但不是完全自立自主自足的，有限「存有」需要無限「存有」作為其「存有」的最後原因或本根。

柏拉圖認為有限「存有」是向「至善」開放的，亞里斯多德認為整個屬於變動的世界是向不斷的推動者開放的。對奧斯定和多瑪斯來說，人間一切有限的存有、意義、價值、美善等，是向自有的「存有」，絕對的原因或上帝開放的。

有神論者所遭遇的難題是如何打開這條由有限到無限的路，用人的理智、哲學探討或其他方式指出無限存有或上帝的臨在。無神論者所遭遇到的難題是在打倒了上帝或沒有上帝的情形之下，說明萬物人類是完全自立自主自足的。

一個非常有趣的問題是：在西方無論有神論者或無神論者，莫不認為「存有」問題的解決，是與神的問題糾結在一起的。尼采有一個觀察是很深刻的，他認為如果走西方傳統哲學的路子，肯定「存有」的形上學，到最後就不得不肯定絕對存有——上帝的存在，緊接着而來的是那些不

變的信仰原理和道德的規範，在這種情形之下，人的自立自主將無法建立。因此爲肯定人的絕對自立自主，必須放棄「存有」的哲學，以「虛無」來代替「存有」。斯提奈爾(Max Stirner)即是在這種虛無主義的基礎上，肯定「個人」的神聖性。

在這本書中，我們用了不少篇幅討論上帝存在的問題，因爲這是與形上學分不開的一大課題。在這裏只想簡要地提出，「存有」的形上學必然會揭示一個非常重要的問題，即有限存有與無限存有的關係。在西方哲學史中，有無數的思想家，用盡了苦心，試圖解決這個問題。

當我們肯定宇宙萬物與絕對「存有」，絕對聖德的關係時，我們自然會肯定屬於時空變化的存在，不只分享「絕對存有」的「存有」、真實性、完善性，也分享「絕對存有」的聖德或神聖性。面對大自然的莊嚴和偉大人性的尊嚴和光輝，會體驗到萬物所具有的神聖氣質；面對那些人類視爲生活支柱的宗教信念，千古不滅的普遍真理、道德規範，人類會因那種神聖不可侵犯的特性而對之起敬起畏。自古以來，人類的生命不斷遭到各種天災、人禍、暴力、戰爭等因素的傷害，但是人類也不斷地肯定生命的神聖性，爲了保衛生命也不斷地付出無數的奮鬥及犧牲。這一切並不像奧多(R. Otto)所說：神聖性只是一種原始的，非理性的，令人顫慄的奧秘。當人觀察或體會到生命中那些永恒的，不變的真理、價值、道德規範、聖德時，追尋一超越的，絕對的「存有」和「聖德」，再回過頭來，看生命中那些美好的事物時，就會發現那些事物的神聖光輝，雖然令人驚嘆不止，却是合理的。

中國人自古相信人類萬物及其律則皆由「天」所生，「天」是萬物的本源，因此生命的終極目的也是回歸「天」的懷抱，此即儒道墨家所努力追尋的天人合一境界。這些信念使中國人感覺到，天地萬物，人類生命，常常是在神聖的氛圍內生存、活動。

道家 and 儒家皆喜言「道」之玄妙及奧秘，因為「道」不能只用理智去把握，「道」不可道，超越言說。道儒二宗皆重「道」之體驗和默觀。「道」為一實在的大全或整體，天地人無不包容。因此人必須用全部生命去投靠「道」，與「道」共融。當我們體會到與「道」成為一體時，內在的與超越的，有限的與無限的，人性的與神性的，已經合而為一了。

中庸有幾段話，說明聖人的至誠接近上天的無限聖德，因此能效法上天，參天地之化育。使人感到天地和生命，在上天的覆載之下，散發着永久的光輝。

中庸二十六章曰：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。」

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也，……。

詩云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰，天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰，文王所以爲文也，純亦不已。」

聖人的至誠，足與天地相匹配，天地生物，聖人成物，其博厚高明，悠久之處，同樣神妙難測。聖人虛懷若谷，却自然散發光輝，不須忙於動作，却自然感人化俗，不必有所施爲而自然有所成就，這正如孟子盡心篇所云：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」一個人的德行已登峰造極時，不必強制自己，就能從心所欲，依中道行事，那已經是接近絕對聖德的境界了。朱子註解說：「大而能化，則不思不勉，從容中道，而非人力所能爲矣。」「聖而不可知之之謂神」形容神聖的境界是神妙不可測的。

天地人類由於是上天所造生，在各種不同的程度下，分享上天的神聖性。詩經歌頌天命的永恒不息，同時讚美文王的聖德，純潔崇高，已經接近天命的永恒不息了！上天的絕對聖德，正是聖人之神聖氣質的源頭。

河上公老子道德經五章注有類似的主張：「天地之間玄虛，和氣流行，故萬物自生。人能除情欲，節滋味，清五藏，則神明居之也。」人爲萬物之靈，若能超越物欲情欲的束縛，返璞歸真，與「道」同化，則與神明接近矣！

大易哲學論「道」之特性時，特別以「元」統「亨」、「利」、「貞」等特性，實爲中國形上學之一大特色。「元」是本根，是創生原理，言易道爲生生之道，在宇宙生命的洪流中，「道」含蓋萬有，施展其大化流行的功能。

「元」使我們看到，「道」是動態的，須自萬物的生成變化，生命的發展流動去透視，不能

只把「道」看作抽象概念，理性分析的結果。「道」統攝萬有時，使萬有形成一大整體，天道地道人道雖然有別，却渾然成爲一體。當我努力接近「道」，去體會「道」的臨在時，我不是站在外面去分析「道」，而是投身於「道」的生生不息的大流中，用整個生命去體認宇宙與人生的玄妙或奧秘。此時有限與無限，人性與神性的接觸，是自然的，實在的，難以言說的。在儒道二家的哲學中，找不到像西方那些理論性的論證，指證上帝的存在。但是如果有人想自「道」或「太極」中排除天道或絕對存有，會令人感覺到多此一舉，終將破壞「道」或「太極」的形象。

附 註

- 註 一：葛慕蘭，形上學，六九——七三頁。
- 註 二：C. F. Van Steenberghen, *Ontology*, p. 46-56.
- 註 三：曾仰如，形上學，六七——六九頁。
- 註 四：筆者認爲「現實」一辭可與「存有」通用，比較通俗，很接近中國日常用語中的「東西」一辭。「實現」則與「潛能」對立，「實在的」則與「觀念的」對立，與「現實」的意義不同。
- 註 五：熊十力，讀經示要，六十頁。
- 註 六：同上，十九頁。
- 註 七：Aristotle, *Physics*, I, II, c. 6, 7, 8, 9, and *Commentary of St. Thomas*, lect. 13, 14, 15; *St. Thomas, De potentia*, q. 5, a. 1; *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, L. III, 1, 4.
- 註 八：Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Book I, ch. 1.
- 註 九：焦循，孟子正義。

註九：朱熹，孟子集註。

註一〇：St. Thomas, S. Theol., I. q. 5, a. 4.

註一一：St. Thomas, S. Theol., I. q. 4, ad 1. "Pulchra enim dicuntur quae visa placent. (that which please when seen, i. e. known or that whose apprehension pleases.)"

註一二：St. Thomas, S. Theol., I-II, q. 26, a. 1. ad 3.

註一三：參考本書乙部第九章，元形與元質。

第四章 存有的奧秘

在西方哲學中，「存有」是一切觀念之最根本的觀念，不但可以理解，而且非常明晰。存有是最原始的觀念，常被視為哲學的出發點。這裏所謂奧秘，乃指「存有」博大精深，無所不在，無所不通，却不受任何局限，因而它內在一切，又超越一切。它能揭示給我們萬物的奧秘，使我們不能不對哲學之無用之用的大用，加以讚嘆。

當我們用理性去思考，用心靈去體會，用言語去描述「存有」或「道」的時候，當我們觸碰到「存有」或「道」之終極源頭時，會發現我們只能透過對宇宙人生的些許認知，對它做一些類比性的摸索，到頭來所得不過是有關它之「所不是」而非有關它之「所是」。

老子有關「道」，勉強寫了五千言，最重要的體會是：此大道或常道是不可道，不可名的。老子第一章實是全書的結論，這個不可「道」，不可名的「道」却又是天地萬物的本根，必須自「有」、「無」兩方面去觀「道」，終必接近「道」的玄奧。玄奧雖然玄奧，却是萬物生成的大門。舊約中有句話說：「知識愈多，煩惱愈多。」（註一）多瑪斯對「存有」的研究，成就最多，但是他曾坦承：「從沒有任何哲學家能够把握住一隻飛蠅的『存有』。」（註二）一二七二年十二月六日晨，多瑪斯祈禱時，獲得了「神視」，當他回到書房時，已決定隻字不寫。他的秘書黎基納(Reginald)再三催促他繼續寫未完成的「神學大全」時，他的回答是：「我不能再寫了，因為

我所寫的，若與上帝在聖尼古老節日上所啓示給我看的一比較，猶如一錢不值的乾草，所以我不再寫了。」（註三）

禪宗的德山大師（公元七八〇——八六〇年）悟道時，燒所著「青龍疏鈔」於法堂之上曰：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑。」（註四）

當代神秘學家默燈神父說：「人類心靈的不安由來已久，他們尋求絕對，尋求不朽，尋求永恒，尋求無限。但事實上，這個絕對既然是無限的，那麼一定是不可捉摸的，不可界定的，是一種類似虛空無物的東西。」（註五）

這似乎是東西聖哲的共同體驗：「大道」的追尋是一條艱巨的路，往往要經歷長久的黑暗，才能看到一線光明。還須照老子的話去做，那就是「致虛極，守靜篤」（註六）盡力保持心靈的空明寧靜，不受私慾的擾亂。耶穌說：「心淨的人是有福的，因為他們要看見上帝。」（註七）

「存有」的概念，博大精深，玄妙難測，另一方面却又簡易之至，只要我們睜開眼睛去看，看到點甚麼，首先發現的就是「存有」。感覺認知的形成，離不開主體和客體的關係，缺其一認知活動即不能形成。在感覺認知中，主體是感官，感官也是「存有」；客體是感覺對象，對象也是「存有」，「存有」超越主客關係，是認知活動的條件。

談到認知的對象，有人說對象是「物自身」，那麼「物自身」也得是「存有」；有人說對象只能是「現象」，那麼「現象」也得是「存有」。任何一點想得出來的東西，實在的或可能存在

的，甚至我們認為那些難以稱之為東西的東西，例如一個幻覺，一個夢，只要是點甚麼，就是「存有」，否則將成為空無，一無所有，那麼也不能稱之為幻覺或夢。「存有」是最根本的概念，為說明任何事物，必須以「存有」為出發點。我們也找不到比「存有」更根本，更清晰的概念，用來說明「存有」，因為再根本，再清晰的東西，如果不是空無，仍然是「存有」。

由此可見，「存有」雖然神妙難測，却是萬物之所以能够成立和被認知的本根或基礎。就如中國哲學中的「道」、「太極」、「無」或「無有」是一物所由之而成而知的大原，無一物不因「道」而成而通。

「存有」概念正如「道」概念（註八），廣大悉備，周流六虛，遍在一切。既然「存有」是最根本的概念，它內在一切，為一物成為一物的大本。在西方，有些哲學家肯定「存在先於本質」，存在才是一切的本根，尤其人的存在，更是自本自根的。但是「存在」如果不是「虛無」，也必然是「存有」。存在為成其為存在，必須先「有」，必須先跳出「虛無」的圈子。另外一些哲學家則強調「本質先於存在」，先有「可能」，後有「可能」的實現，因此本質才是最根本的。但是本質如果不是空無，如果是點甚麼，也必然是「存有」。「存有」包括存在與本質，才是最根本的。

最能指出「存有」與其他觀念不同之處的，是它的「類比性」，後面有一章我們特別討論這個重要問題。「存有」遍在一切，萬物莫不分享「存有」，因此萬物亦稱為萬有。萬物因分享「

存有」而互相溝通，但是並不因此「類同」或「類比」而失落彼此間的不同或差別。萬有雖然都是「存有」，但各有各自的特性或本質，人是人，石頭是石頭，互不混亂。

易繫辭傳稱頌易經說：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」這即是說大易哲學所論的「道」，是極普遍的，往大處看，可分爲天道、人道和地道，亦即神性的「存有」，人性的「存有」和物質的「存有」。

在此，我們也可很容易發現「有自身」或「有之所以爲有」是怎樣一個觀念。我們探討「存有」時，可以不顧它是那一類「存有」，而只看那些使「存有」之所以成「存有」的情況或條件，希臘哲學藉此「有自身」的概念，建立了西方偉大的形上學體系，對西方文化的發展及創作提供了偉大的貢獻。雖然在近代哲學中，有不少思想家極盡摧毀傳統形上學之能事，但是他們的形上學體系，包括尼采的虛無主義在內，仍然是環繞着「存有」的概念打圈子。因此我們可以順理成章地稱這些哲學爲反形上學的形上學。如果將形上學或存有論自西方哲學中排除，西方哲學將完全破產。

「存有」是形上界或實在界的基本概念，同時也是理則界或認知界的基礎，自認知的角度去看，「有自身」含攝了主體與客體。因爲主體分受「存有」，客體也分受「存有」，主客得以溝通，認知問題在「存有論」的指導下，得以自然而順利的解決。

有一種頗爲流行的看法，認爲西方傳統哲學重客體，而近代哲學重主體，並不完全正確。肯

定近代哲學重主體，即認知主體，即人，還說得過去；肯定傳統哲學只重客體，忽略主體，這種看法來自誤解。因為西方傳統哲學重視的是「存有」，而「存有」含攝主體與客體。在「存有」概念溝通主體與客體的情形之下，主體之特性即傾向於認知客體，而客體之特性即傾向於被主體認知。思想離不開現實，現實也離不開思想。思想與現實在「存有」概念的指導之下，自然而合理地走向合一。

中國哲學在「道通萬物」的觀點之下，肯定人有「格物致知」的能力，人能發掘事物物的意義。古人很重視各種知識的相互開放與貫通，知物知人知天的相互關係非常密切。在「道」的大化流行中，地道、人道和天道已然互相貫通，對於天、地、人的認知自然也貫通無碍了。

「存有」概念的確立，說明西方人在希臘時代，即已清楚地肯定，面對吾人的，是一個實實在在、光輝遼闊的世界。去深入地反省、探討、默觀、沉思這個世界的豐富內容及意義，便是哲人的責任。於是在「存有」這個神妙的概念之下，各種知識的領域都展開了。兩千多年以來，哲學、文學、藝術、神學、科學等知識，展開對「存有」世界的探討，挖掘它的真、美、善、聖。即使十九世紀有虛無主義的出現，其根本主張仍建立在對「存有」的否定上。沒有「肯定的哲學」「否定的哲學」也建立不起來。把「虛無」當作一切的基礎，是不可能的事。如果萬物有所謂本根，本根應該是點東西，否則即是一無所有，即是絕對的空無。空無不能成就任何事物，更不能成為萬有的本根。

面對「存有」的世界，人的心靈充滿驚奇和疑問。在千萬個問題中，人類不能不關心那些根本的問題，否則所謂形上學和哲學知識也就無從產生了。中西哲學自古以來就急著探討變與不變的問題，多與一的問題，表象與本根的問題，「存有」與「虛無」的問題。爲甚麼面對我的是一個「存有」的世界而不是「虛無」？跳出「虛無」的我，爲甚麼仍然受它的威脅？我直接能够把握住的這個世界，是不是全部？換言之，在有限的「存有」之外，是否需要探討追尋一個無限的「存有」？我不但需要確知我不是虛無，我更需要確定爲甚麼我不是虛無，換言之，我不能不關心我之「存有」的最後本根是什麼的問題。這些問題的提出是順理成章的，因爲當人類發現了「存有自身」這個觀念的時候，有限存有與無限存有之間的關係這個問題必然會發生。西方哲學自希臘時代就非常關懷這個問題，蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德和普羅丁的答案是很著名的，對後世哲學的影響永不衰退。中世紀哲人奧斯定、多瑪斯、保納文都、思高德、蘇亞來努力的目標之一，是人學與神學，理性與信仰的結合，對於宇宙、人類與上帝的關係所做的探討，不但傑出，而且最具有時代的特色。多瑪斯哲學被稱爲永恒的哲學，這種讚譽如果不想被誤解的話，應該說它的意思是指在多氏的哲學中，有些真理受得住考驗，有超越時空的價值，放射著永恒的光輝，而不是說只有多氏的哲學是唯一真正的哲學。近代哲學家家中，仍有許多人重視由有限到無限的問題，笛卡兒、巴斯卡、斯賓諾斯、來布尼茲、康德、黑格爾、齊克果、馬立旦、海德格、馬塞爾、雅士培等都是佼佼者。雖然另一些人完全站在人本主義和無神主義的立場去解決有限與無限，

人與上帝的問題，他們的態度可視為對「存有問題」或「上帝問題」的重新檢討。

今天許多人逃避形上學或存有的問題，因為他們意識到，探討存有問題就必須要面對上帝有無的問題。這種心態雖然消極，却不難理解。另外，今天許多人深受科學主義的影響，認為一件事情能够像二加二等於四那樣明晰，才有價值；凡不能用計算機或電腦加以計算、分析的，都與真理無關。跟這些人談人生或存有的奧秘，他們會嘲笑說：這不合科學，更不合時代。

正好相反的，是當代有不少深刻的思想家在超越了十九世紀人本主義和無神主義的傳統之後，邀請我們重新反省存有的奧秘，並在這勇敢的反省中，去體認真正的存在與自我。下面我們只簡要地提出雅士培與馬塞爾的一些看法，作為參考。

雅士培和馬塞爾都是重視「存有」的哲學家，前者在其名著「哲學」(Philosophie)第一冊的序文裏說：「今天的哲學，有如過去，是關心存有的問題。」後者一生致力於透過日記、小品、戲劇、論文、著作等不同的方式，揭示存有的奧秘(註九)。這些不同的文體或表達方式，似乎暗示我們「存有」的意義是如何豐富和多彩多姿。

雅士培非常注意科學與哲學的關係和區分，他認為科學所處理的，是客觀的世界，把一樣東西拿來，用實證的方法，做客觀的分析，正是科學的特長。哲學關心的是「存有」，「存有」不可能客體化，因而不能成為科學研究的對象。要接觸「存有」的層面，必須自存在開始，即自我在自我探索、發現的歷程中，自由地抉擇、投身於「存有」，並體會「存有」與「超越者」分不開。

是甚麼推動我投向超越者呢？個人的極限。當我努力追求真正的自我時，不能不意識到自己的極限，同時也意識到，自我在努力中走向超越自我的路子。例如當我面臨死亡時，我意識到自己的極限，於是自由地投向超越者，因為超越者即是極限的否定。我無法把超越者當作一個客體來理解，它只能是我為發現自己時所做的自由抉擇。

雅士培稱此種自我與超越者的關係為「哲學的信仰」，為說明他的上帝不是傳統神學中建立在啓示上的上帝，也不是科學探討的對象，也不是傳統哲學認為可以透過因果律有效證明的上帝。

他認為「存在」屬於「存有」，「存有」的本根是上帝。但是為進入存有的世界，為投靠上帝，純粹知識無能為力，迫使我們信仰上帝的是自我真正的、自由抉擇的需要。站在傳統哲學的立場，可以不贊成雅氏輕視證明上帝存在之論證的態度。但是自另一個角度看，肯定上帝是超越人類認知的奧秘，必須用整個的自我去抉擇，去投靠，也是人類寶貴的經驗。

正如雅士培重視科學與哲學的區分，馬塞爾特別重視「問題」與奧秘的區分。當我探討一個問題時，我是站在旁觀者的立場把問題當作一個客觀對象去分析，而我置身事外。可是當我觸及我自己時，我發現自我或經常在直接經驗中被忽略的主體，是不能當作客體去用科學式的反省去研究，我就走入了「奧秘」的層面。

科學式的反省是馬氏所謂第一度反省，另外還有第二度反省。哥普來斯東用具體的例子來說

明它們之間的區別。約翰與瑪麗相愛，他們對愛情未加反省之前，只有直接的經驗。當約翰開始嚴謹地思考愛的本質，便會自愛的行為中退却出來，以便從旁分析、觀察，於是把愛情客觀化了，這就是第一度反省。當約翰把愛情當「問題」來處理時，反省前的直接經驗受到忽略，但是他也會直覺到另一種方式的反省，即所謂第二度反省，此時他不再把愛情當作外在的客觀對象去分析，而是由自我的內在經驗去反省。他可能找到愛情的形上意義，如位格的共融，「存有」的分享。這種更深一層的體驗會重新落實到直接經驗上，使存在與「存有」接觸，而這一切只能在「奧秘」的層面發生，科學式的反省是無能為力的。馬塞爾反對所有使「位格」僵化，阻礙個人存在向「存有」開放的哲學、集體主義和政治壓力等。

所謂向「存有」開放，主要在於超越把別人當作客體的「問題層面」，建立主體際性的「我」與「你」的位格關係，再由此層面超升到「我」與「絕對你」的關係，於是由「存在」到「存有」的發展歷程，即是由有限到無限，到與「絕對者」共融的超升。這個超越的絕對者即是位格的上帝，祂才是一切存在和價值的本根，也是忠信與愛得以圓滿實現的終極源頭。（註一〇）

雅士培和馬塞爾是兩個非常生動而親切的例子，因為他們的體驗是當代人的體驗。我們在這一章中之所以舉出雅士培和馬塞爾兩位存在哲學家為例，因為他們都肯定個人存在必須向「存有」開放，才能找到人生的真正幅度、意義和價值。另一個重點是他們都深深體會到，「存有」與「超越的絕對者」或「上帝」是分不開的。他們之所以不喜歡傳統式的對上帝的論證，因為他們

擔心把「存有」和「上帝」的問題降落到客觀反省或分析的層面。絕對存有不只是認知的對象，更是超認知的「奧秘」，存在必須以全部的忠信與愛心去體驗和投靠，才能進入奧秘的境界。

我們發現西方當代的有神論存在哲學家，不論是海德格（註二）、雅士培或馬塞爾，都在努力追尋一種與「存有」契合的生命境界，使之與我國先秦儒道墨三家，在兩千多年以前所追尋的與「道」、「太極」、「天道」、「天命」合一的境界，有許多接近的體驗。這使我們不僅對人性的那些形而上的、本根的需求，有了嶄新的了解，也使我們對東西思想和經驗的交流、共融與貫通也充滿了期待與信心。

附 註

註一：聖經舊約，訓道篇一，一八。

註二：多瑪斯，宗徒信條註釋。

註三：Angelus Valz, Saint Thomas d'Aquin, p. 109: "Je ne peux repeta Thomas: tout ce que j'ai écrit, mep arait de la paille en comparaison de ce que j'ai vu……"

註四：釋普濟撰，五燈會元，廣文書局出版，卷上，五七四頁。

註五：吳經熊著，禪的黃金時代，七頁。

註六：老子，第十六章。

註七：聖經新約，瑪竇福音，五，八。

註八：「道」本身是不能概念化的，但是當我們用種種語辭去描寫道時，多多少少把「道」概念化了。老子二

十五章謂「吾不知其名，強字之曰『道』」，強爲之名曰『大』」，也免不了使「道」概念化。筆者認爲不必過於拘泥：只要肯定稱「道」爲概念時，無意把「道」看作純理性概念就够了。

註九：一九五一年的「存有之奧秘」是馬塞爾重要著作之一。

註一〇：哥普來斯東(F. Copston)當代哲學，湯明玉譯，一七二——一七八頁。

註一一：海德格在實際生活方面，是一虔誠天主教徒，其「存在」哲學也是向「存有」和上帝開放的。哥普來斯東在當代哲學把海氏放在無神派存在哲學中，實是一敗筆。

第五章 存有的基本原理

原理(principium)有根源的意思，有些內在事物，有些外在事物，亞里斯多德在「形上學」第五卷中給原理的定義是：「一切原理的共同點，是原理皆爲起點，他物由之而有，而成，而被認知。」（註一）

亞氏所討論的顯然是形上原理，它們與由之而成的事物的關係是形上的本質的關係。但是「存有」也包括認知，現實是思想的基礎，因此形上的基本原理，也是認知的原理。所以亞氏特別指出：「他物由之而有，而成，而被認知。」

形上的基本原理既然是現實和思想的根源和基礎，本身應該是自明的，使人一目了然，最清晰，也最確實，沒有人能加以懷疑，否定它即冒險陷入自相矛盾的危險。表達這些原理的命題是分析命題而非經驗命題。例如當我們肯定：存有是同一的，同一性是自存有分析出來的，本來就屬於存有，而不是外加於存有的。在此情形之下，主詞與謂詞之間的關係是必要的。如果謂詞是經驗的認定加到主詞上去的，它們之間的關係就缺乏必要性。這些自明的原理哲學家也稱之爲第一原理或最高原理。

第一原理既然是自明的，只要睜開眼睛即可看到，換句話說，人有一種直觀性的理解能力，不必經過反省即可意識到它的存在，並加以運用。沒研究過哲學的人也知道「有」就是「有」，

「有」不能是「沒有」，「沒有」也不能是「有」。否則任何肯定及否定都不能做了，思想將成爲胡思亂想，言語將變成胡言亂語。

一、再論同一

「存有」皆爲「一」。一者在已不分，却與他物有別。如果一個「存有」不是本身不分的，那麼將包括「多」，將是多數存有的合成物。那麼其中每一個「存有」，爲成爲一物，必須是在已不分的，否則仍是許多存有的總合。

除非找到同一性或合一性，真正的存有不能成立。「存有」如果與另一物不分，將成爲另一物的一部分。此另一物或與別的東西有別，或者也是別的東西的一部分。一直到它真正與他物有別，而不成爲他物之一部分，才能成爲真正的「存有」。「存有」爲成其爲「存有」，必須是「一」。

「一」與單純性不同，「一」不一定是單純的。「存有」是同一的，指一個現實爲成爲一個現實，必須有某種程度的同一性或合一性。例如一面牆，其合一性非常不完全，但是我們仍可稱之爲一個現實。如果只看構成牆的許許多多的磚，只看它的多樣成份，而不看它的合一，就無法把牆看作一個存有。

因此合一性或同一性可以有不同的等級。如果上帝存在，那將是絕對單純的合一。宇宙間的

東西都是組合的合一。組合的合一又可分爲自立體的合一，如一個人或一顆樹；依附體的合一，如一堆石頭。

我們怎樣獲致「一」的觀念呢？當我們發現有物時，首先發現有個「存有」。然後發現此「有」與彼「有」不同，而形成區分的觀念。然後又發現一物雖然與他物不同，在己却爲一不分的整體，即本身是「一」。然後由許多「一」形成多樣性的觀念。（註二）

爲解決巴爾買尼得斯絕對一元論所造成的困難，柏拉圖就提出同與異的問題。「存有」在己爲同爲一，與他物比較則互異，則有分別。分別指出一「存有」與別的「存有」不同，如一物與另一物之間有實在的不同，它們之間的差異或分別也是實在的；如果物爲同一之物，分別只來自認知主體，那麼分別只能是理則的分別。人與石頭有實在的分別，理性和動物性在人性內却只有理則的分別。

理則分別又分爲客觀的理則分別和主觀的理則分別。前者有現實作爲基礎，因爲一物所有的多種特性在此物內合而爲一，在他物內却可以分別地存在。例如理性和動物性在人內合而爲一，却可以分別地存在於他物，動物只有動物性而無理性。因此對人而言，理性與動物性的分別是客觀的理則分別。主觀的理則分別缺乏任何實在的依據，例如半斤與八兩，老子與李耳。

二、同 一 律

由「存有」的同一性可見「存有」的同一律（Law of identity）「存有」與自己同一。同一律肯定每一個「存有」皆有使之成爲此「存有」的限定本質，也就是說每一個「存有」皆是自己，不是他物。

在西方哲學中，「存有」乃最大的共相，觀念中最普遍的觀念。純粹的「存有」並不獨立存在，只存在於認知主體。（註三）獨立存在的是個體存有或具體存有。

「存有」不是一塊布，藉以割成萬物。「存有」是極普遍而不限定的觀念，藉以把萬物或萬有歸於一統，萬有才是真正的現實，實際存在的東西。

因此當我們說「存有」是一，「存有」是自己的時候，並非肯定只有一個「存有」，而「多樣」來自虛幻（註四），而是肯定每一個具體的、個體的東西是限定的，是一，是自己。

「存有」觀念是類比的觀念，即是說不但唯一的「存有」不存在，也沒有一個嚴格的惟一的觀念，因爲最普遍的「存有」觀念本身包括「多樣」，不可能想像一個純粹的「存有」，而不間接想像一個具體的「存有」。

同一原理也可稱之爲限定原理，是自明的。當我們說一物是它自己，等於說它是限定的，是這個或那個，這是直接呈現在我們眼前的事實。一物如非限定之物，我們即無法認知。如果我說一句話，這句話如果有意義，必須是限定的。誰否認同一律，任何事物都將不能肯定。

黑格爾用以下理由肯定同一律的無用：如果思想離不開同一律，我們所能肯定的只不過是一

些異詞同義句，例如肯定人是理性動物等於肯定人是人，是一種沒有意義的重覆。爲肯定有意義，有內容的思想，必須超越同一原理。（註五）

這種主張的缺點在於假定觀念都是充足、完全而適當的觀念，一舉而將現實表達無遺。然而事實並非如此，當我們指出一個觀念時，我們只能抓到現實的一面，並不能把所指的都說盡，因此常可以再加上些甚麼，給予現實更好的限定。

另外，當我們有了一物與自己同一，一物即是自己這個基本意識之後，它會啓發我們進一步的認知。換言之，肯定了同一律之後，即可推演出矛盾律，怎能說它沒有作用呢？

三、矛盾律

矛盾律 (Law of non-contradiction) 自同一律演變而來。一物既然是它自己，就不可能同時是它自己又不是它自己。亞里斯多德在「形上學」卷四第三章強調矛盾律「在所有原理中是最確定的，因爲面對它不可能發生錯誤。它必須是最爲人所熟知的；唯一能發生錯誤的情況，是對那些不知所論爲何事的人。另外，此一原理的價值不是假設的，因爲每一個人爲認知任何事物必須有的原理，不可能是一個假設。」這個原理即是：「在同一觀點之下，一件事情不可能同時屬於又不屬於同一個主體。」

亞氏用不同的方式說明矛盾律，他在「形上學」卷四第三章繼續說：「不可能有人相信同

一件事物同時存有又不存有。有些人認為海拉克利都斯說過這樣的話。但是一個人不一定相信他自己所說的。如果對立的東西同時屬於同一個主體是不可能的……如果一個意見與矛盾的意見形成對立，顯然不可能同一個人相信一物同時存有又不存有；如果一個人在這一點上發生錯誤，他將同時支持相互對立的主張。」

換個方式來說，一個存有不能同時是「有」又不是「有」；一物不能同時是此物又不是此物。如果說人是人，同時又不是人，將不可能給人限定的意義，人就可以指任何東西。由此可見矛盾者必然否定同一律，不矛盾律是由同一律引伸出來的。

在亞氏的描寫中，「同時」二字非常重要，不僅指時間，更指「同一觀點」，「在同一條件下」，它的意義是形上的。矛盾的兩點是指在本質上即不可能共存並在的兩點，例如有與無，方與圓，人與非人。

下面我們簡單說明「不矛盾律」在希臘哲學中形成的歷程，在希臘哲學家，巴爾買尼得斯首先發現：「有存在，非有不存在」或「有不存在，非有存在，是不可能的。」到後來前一肯定被稱為同一律，後一肯定被稱為不矛盾律。（註六）巴氏並批評否定此兩種定律的人又聾又瞎，但未指出具體理由，而這正是亞里斯多德在「形上學」卷四中所做的。

巴氏為甚麼肯定同一——不矛盾律是根本原理呢？他認為「存有」的不變性是不能否定的，否則必將否定同一——不矛盾律，這使其否定成為不可能。一物變化即一物「有時」不存在，或

先不存在，後存在；或先存在，後不存在。換言之，在變化過程中，必須肯定存有有，一物又有又不有，這正是不可能的事。或謂：若「存有」是多樣的，那麼除了「存有」之外，尚有與「存有」不同者；但是不同於「存有」者，只能是「非有」；因此肯定多樣性，等於肯定「非有」也是「有」，這等於否定不能否定的事物。

在西方哲學史上，巴氏是提出哲學的嚴格證明的第一人，即指出如果一個命題被否定，必將否定同一——不矛盾律，即否定不能予以否定者時，那麼那一個命題就不能被否定。由此可見，同一——不矛盾律乃根本原理，乃其他命題之所以成立的基礎。

堅持「有存在，不能不存在」，對巴氏而言，乃所謂「真理之路」，哲學認知之成立始成為可能。換言之，同一——不矛盾律是使哲學認知成為可能的基礎。因為只有哲學要求絕對的證明，而此類證明只能建立在同一——不矛盾律上。

亞氏在「形上學」第四卷中，繼巴氏之看法，進一步詳細指出同一——不矛盾律之所以不能被否定的理由，因而指出建立在同一——不矛盾律上之命題也不能被否定。因此有些哲學的基本認知不能否定，例如「絕對存有」之存在。由此亦可了解「形上學」第四卷之重要。

對巴氏而言，肯定變化及多樣性，等於肯定「非有」的存在。一般經驗所肯定的變化的多樣性，不屬於理性領域或真理領域，只屬於現象界，即虛幻的意見領域。巴氏開始了經驗和理性二元化的先河，緊隨其後的哲學家設法使二者復合。

柏拉圖將「非有」分爲絕對的「非有」，即虛無和相對的「非有」。例如人與「存有」有分別，對「存有」說，人可以說是「非有」。但人並不是虛無，完全與有對立的虛無。在某種情形下，肯定「非有」存在，並不觸犯不矛盾律。此「非有」是相對的「非有」，其肯定爲說明變化及多樣性之合理是必須的。

亞氏肯定在「存有」與「虛無」之間尚有「潛能的有」，而變化正指由「潛能有」到「實現有」的過程，由「存有」之多樣性的肯定，遂產生「存有自身」及「存有之類比性」兩個重要觀念。

我們可以自「存有自身」之角度去看「存有」，也可以自某一個別限定去看「存有」。亞氏「形上學」第四卷即自此觀察開始，進而肯定不矛盾律不只是「存有自身」的根本原理，也是任何一個個別「存有」的原理，換言之，任何事物爲立得住，爲成爲合理的，必須排除矛盾。

不矛盾律由巴氏提出，却由亞氏予以充分的發揮。（註七）

多瑪斯在亞氏「形上學」註釋中，接受亞氏對不矛盾律的說法，即「在同一觀點之下，一件事情不可同時屬於又不屬於同一個主體」和「不可能有人相信同一件事物同時存有又不存有。」

（註八）這些說法皆指出不矛盾律是形上學的原理。他在「神學集成」中又說：「不可證明的第一原理是：不可能同時肯定又否定同一樣東西，此理建立在存有與非有的意義上；正如「形上學」第四卷所云：其他原理皆以此原理爲基礎。」（註九）不矛盾不可能證明，因爲沒有比它更根本，

更明晰的原理，在這段話中，多瑪斯強調不矛盾律也是最基本的理則學原理。換言之，不矛盾律首先牽涉到的是「實界」，是存有本身。它主要是屬於形上學或存有論，理則學的不矛盾律則建立在存有論的基礎上，它所肯定的是兩個相互矛盾的命題不能同時爲真，因此同一事物，不可能同時被肯定又被否定。肯定此「理界」的第一原理是一切合理思考的根本條件。（註一〇）

四、排中律 (Law of the excluded middle)

排中律 (Law of the excluded middle) 顯然由不矛盾律演變而來，「存有」既然不能同時又是「虛無」，一物或有或無，二者必居其一，沒有成爲第三者的可能性。從思想方面去看，我們在判斷時，或肯定，或否定，不能同時又肯定又否定，二者之間，必取其一，沒有中間路線。

「存有」是「一」，是限定的。否定「存有」是「一」，等於否定「存有」本身。同一律、不矛盾律和律中律之所以能够互相推演，因爲都建立在「存有」是「一」的基礎上，都是「存有」的根本原理，也可以說是自不同的角度去看「存有」的合一性。三個原理可以合而爲一，一也可以分而爲三，彼此間有密切的關連，也互相補充，使我們看到「存有」的極豐富意義。

附 註

註 1 •• Aristotle, *Metaphysics*, BK. V, ch. 1, 1013 a, 17.

註 11 •• St. Thomas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, BK. X, L. 4.

註三：純粹存有，即與存在物無關的存有觀念是不可思議的，因為人的認知自個體存在開始，經抽象作用才能自個體存在獲致存有的普遍觀念。

註四：巴爾賈尼得斯肯定「多樣」是虛幻的，乃相反經驗之肯定。巴氏之所以如此肯定，因其對「存有」的認知是片面的，不够完整。事實上巴氏否定「多樣性」是沒有必要的。

註五：Hegel, *Scienza della logica*, trad. italiana di Mom, I. p. 39, Bari, 1925.

註六：此第一原理稱為不矛盾律較適宜，因為它的意義在於指出，「存有」不能是矛盾的，因此任何一物之成立，必須排除矛盾。

註七：Aristotle, *Il principio di non contaddizione*, a cura di E. Severino, *Introduzione*, p. IX-XXVII

註八：BK. IV, L. 6.

註九：St. Thomas, *S. Theol.*, I - II, q. 94, a. 2: "Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simulaffirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys."

註一〇：參考甲部第十章中國哲學中的天道觀，第一節由變化到不變。

第六章 存有的類比性

巴爾買尼得斯認為「存有」是單義的，因而主張存有唯一，被迫否定變化及多樣性。亞里斯多德對「存有」的類比性提出精闢的說明，中世紀的士林哲學家更予以廣泛的探討及運用，類比性概念遂成為西方傳統哲學中一個最具特色的觀念。特別是在溝通有限存有與無限存有方面，發揮了橋樑的功能。

第一節 類比的意義

亞氏在「形上學」第四卷第二章說：「『存有』可以用許多不同方式去談論，但是常與一個唯一的原理，與某一個唯一的本質有關；『存有』的意義不是單純多義的，例如當我們用『健康的』一詞時，可以形容許多東西，但皆與健康有關，或因一物能保持健康，或因一物能產生健康，或因為是健康的徵候，或因為是承受健康者……『存有』的情形也是如此，可以用許多方式去談論，但每一方式皆與唯一的原理有關。（註一）有些東西被稱為存有，因為是自立體，有些是自立體的變化，以及所有可歸屬於自立體的：毀滅、缺乏、性質，那些使自立體發生和產生的東西，那些與自立體有關的東西或這些東西的否定，或自立體本身的否定。爲了這個理由我們才說『非有』是『非有』。」（註二）

類比(analogy)源於希臘字 analogon，意謂兩物或多物之間的類似或比例。二物或多物相比較時，往往我們發現有同有異。若無相同之處，根本無法加以比較；若無相異之處，則比較變成重複，不會獲致新的認知。由於事物在「存有」方面往往同時相同又相異，所以類比的知識基於存有的類比。

多瑪斯詮釋亞氏「形上學」卷四第二章的思想說：「必須注意到，在類比的那些事物中，許多不同關係涉及的一件事物，所謂一件是指數字，而不是指只有一個意義，就如單義名詞所指的那一類唯一的意義。所以他（亞氏）說：雖然存有一詞有不同的意思，但也不是一個多義名詞，因為那些不同意思皆與一件事物有關；一件事物不指一個意義，而是指一個限定的本質。此點透過文章中的例子更爲明顯。」

如前所說，「存有」是一個內在一切，又超越一切的觀念，任何東西都以「存有」爲基礎。例如動物可指人、牛、狗而不可指人的理性、牛的顏色或狗的忠實。「存有」却可指人、牛、狗等，也可指人的理性、牛的顏色或狗的忠實。

那麼「存有」是甚麼樣的一個名詞呢？理則學告訴我們，名詞有單義的(univocal)，多義的(equivocal)，和類比的(analogical)。單義名詞的意義是單一的，固定的，它所表示的事物，常是同樣的事物。例如動物一詞，無論指人或馬，它代表的觀念和意義不變。無論指稱多少東西，它所表示的意義是單一的。

另外有些名詞可以有不同的，兩個或兩個以上的意義，例如黃牛可以指耕田的黃牛，也可以指賣電影票的黃牛，此爲多義名詞。

類比名詞對於所指之東西的內容，部分相同，部分不同；在一個角度下相同，在另一個角度下又不同。例如健康一詞，可指人，也可指食物、面色等。在健康的角度下，人、食物與面色可以溝通，有相同之處，但是並不阻碍人、食物和面色之間的不同處。

把握住「存有」的內在性和超越性，即可看到「存有」的類比性。沒有一樣東西能脫離「存有」而存在，「存有」構成不同東西的共同成份，但不抹煞不同的成份，否則不同的東西都將變成同一的東西了。

問題是一個觀念如何能指稱不同的東西呢？解答的方式可以有三個：

(1) 肯定不同的「存有」只是「存有」的不同形式，而這些形式本身不是「存有」。此路不通，如果「存有」的各種形式不是「存有」，將是「非有」，「非有」是空無，空無不能構成任何東西，也不能構成不同的形式。

(2) 肯定「存有」之間沒有不同，萬有莫非一個「存有」。此路也不通，因爲經驗告訴我們有一也有多。

(3) 肯定「存有」不是單義的，也不是多義的，「存有」在構成萬物時，有同也有不同，此即所謂類比。只有此路可通。

所以類比觀念是指一個觀念應用到不同的東西上，其所表達的意義，部分相同，部分不同。例如將「銳利」用到刀箭上和思想上，將「快樂」用到心情和日子上，將「健康」用到身體和面色上，所指的意義部分相同，部分不同。

第二節 類比的分類

類比觀念的成立是根據一物與另一物之間的關係，這種關係能夠有兩種，因此形成兩種類比，一為歸屬類比(*analogia attributionis*)，一為比例類比(*analogia proportionalitatis*)。

1. 歸屬類比對於不同事物相涉之點指出同一性，對於涉及此點的各種關係則指出不同性；換言之，此種類比觀念對於同一的相涉之點指出不同的關係。例如「健康」一詞，對於所指稱的事物有一共同的相涉點，即動物的健康；又有指向此點的各種不同的關係，食物被稱為健康，因為是健康的原因；面色被稱為健康，因為是健康的徵候。動物在此歸屬類比中，是主要的類比者，而食物、面色等是次要的類比者。歸屬類比不指出次要類比者的任何內在特性，只指出它們與主要類比者之間的外在關係。

2. 比例類比指出相涉事物間關係的類似，而此處所謂的關係，內在於每一個類比者。例如「口」本是指動物的口腔，是進出的地方，所以凡與此類比的皆稱為「口」，如河口、海口、門口、窗口、街口等。這種類比關係，基於不同事物之間的類似性，依照某種比例，內在於每一個

參與類比的事物。

「存有」的類比性如何？

(1) 「存有」的類比性是比例類比，意即當我們肯定一物爲「存有」，而不是「非有」或「空無」時，我們指出此物的內在和根本的成份。

「存有」存在的方式很多，但是在不同的方式之間有類似性。例如自立體是自立存在的「存有」，屬性是依附自立體而存在的「存有」；人是有限的「存有」，「上帝」是無限的「存有」；思想是精神的「存有」，桌子是物質的「存有」。但是對任何事物來說，「存有」是不可或缺的，是最根本的成份。

(2) 「存有」的類比性也是歸屬類比，因爲主要把握「存有」的，乃在己之有，即自立體。分量、性質、時空等，是依附自立體的限定或屬性。又萬有之中「無限存有」是「有限存有」的本根和原因，是絕對圓滿無缺的，一切有限事物皆因分受無限存有才能存在。

第三節 類比觀念的功用

「存有」的類比性使萬有可以互相溝通，萬有在「存有」的基礎上不再互不相干。有限存有與無限存有；物質存有與精神存有，天、人和自然皆可融通，合爲一體。另一方面，萬有又可維持各自的本性，使同中有異，異中有同，共同勾畫出一個多彩多姿的世界或景象。

上述溝通建立在「存有本身」的特質上，因此是形上學的；另一方面，此形上學的溝通也是萬物之間相互了解及認知的基礎，因此也具有認識論的意義。

洛茲(J. B. Lotz)說：「關於神的存有問題，類比尤其顯得重要。就類比的一致與相同而言，它使神與世界不再完全分隔；這方面它使有關神的某種知識成為可能，也就是排斥了任何形式的不可知論。就類比中的相異而言，它駁斥了把神與世界視為一物的泛神論，這方面，它使人類不敢自命獲得對神的完全知識。」（註三）

西方傳統哲學藉「存有」的類比觀念，對上帝、人、宇宙都能够有比較持中之論，因而避免了泛神論和不可知論的偏激說法。多瑪斯在這方面有精闢的見解，下面我們簡單地分析「神學集成」、第一部分，第十三問題、第五節：「我認為用單義字指稱上帝和受造物是不可能的。因為一切與成因之能力不相等的效果，與成因有類似性而理不同，在方式上有所缺欠：譬如在效果是分散而多樣的，在原因却是單純而同一的；就如太陽以唯一熱能在其所照射的事物中，產生多樣而不同的熱力。就如前一節所云，同樣萬物的完全性是分散而多樣的，在上帝却是原始而唯一的。因此，凡指稱受造物之完全性的名詞，乃指與其本質內其他完全性有分別的完全性：例如用『智者』一詞指稱人時，乃指出某一種與人之本質、能力、存有或諸如此類的不同的完全性。然而若用『智者』指稱上帝，並不指與上帝的本質、能力或存有不同的事物。用智者稱人多少已經描繪和包含被指稱的事物，但稱上帝時則不同，其所指似乎並未被瞭解，而且超出用以指稱他的名

稱的含義。由此可見，以智者一詞論人和上帝時，其理不同。其他有關上帝的名稱，莫不如此。準此而言，論上帝和受造物的名稱不能是單義的。」

如果上帝存在，必然與宇宙有關係，有某種程度的相似性，否則我們就不能對上帝有任何認知，也不能對上帝加以談論。但是我們無法直接認知上帝，我們只能透過我們對宇宙的認知去推論一些有關上帝的情況，我們只能用屬於人類的認知方式和語言去談論上帝，這就是所謂類比的方式和認知。多瑪斯在上面一段話中，指出上帝與受造物之間有因果的關係，此種關係使二者之間有某種程度的類似性存在。但類似不是同一，類似可以提供使二者相互比較的基礎，却不能抹煞二者間本質的不同，因此多瑪斯強調，即使我們用同一稱謂去指人和上帝時，此稱謂不是一義的，即此一稱謂在指稱人和上帝時，意義不完全相同，而具有本質、程度、方式各方面的不同，例如我們說張三是有智慧的人，是指張三具有智慧這一長處。誰也不會想張三的智慧是圓滿無缺的，與他的本質不分，因為事實上張三為成為有智慧的人，必須努力學習、培養，而且在程度上時時可以增加。換言之，張三的智慧是分享的，相對的，反之，當我們說上帝有智慧時，是說上帝本身即是智慧，在上帝的本性與智慧之間，沒有實在的分別。因此上帝的智慧也必然是無限的，圓滿無缺的。上帝的智慧是一切智慧的本根，而人正是因為分享上帝的智慧，才能成為有智慧的。如果用智慧一詞來指稱上帝和人時，它的意義是單義的，換句話說，它在指稱人和上帝時，意義完全一樣，那麼人與上帝的智慧完全一樣，那麼人與上帝的本性也將無分別，勢必陷入泛神

論的說法。

多瑪斯繼續說：「但是也不能用純粹的多義字，就像有些人所主張的。因為如果這樣，通過受造物將無從認識上帝，也將無法證明上帝存在，那麼將永遠陷入多義的朦蔽。這與哲學家的主張不合，因為哲學家從多方面對於上帝提出論證；同時也反對保祿宗徒在羅馬書一章二十節所說：『有關上帝不可見的一切，藉了解受造物而成為可見的。』」

這是另一個極端的主張，認為我們用來指稱受造物上帝的名詞是多義的，意即同一名詞在指稱二者時，意義完全不同。這項主張等於肯定沒有任何方式、觀念或名詞可以使人與上帝溝通，上帝對人是完全不可知，不可談論的。

多氏繼續說：「應該說指稱上帝和受造物的名稱是依照類比，即比例而指稱的。可有兩種情形，或是由於許多名稱與同一名稱成比例，例如健康指稱藥品和尿，二者皆與動物的健康有聯繫，後者是健康的徵候，而前者是健康的原因；或是由於一個名稱與另一名稱成比例，如健康指稱藥品和動物，因為藥品是動物健康的原因。這樣，有些名稱依類比方式指稱上帝和受造物，不完全是多義的，也不完全是單義的。如上所云，我們只能透過受造物而指稱上帝。因此一切對於上帝和受造物的稱謂，是依照受造物與上帝之間的某種秩序而成立的。在此秩序中，上帝是原理和原因，一切事物的完美都超級地先在於上帝。

這種共同方式，處於純多義與純單義之間。類比名詞所指的不是一理，如單義名詞；也不是

完全不同的多理，如多義名詞。此種指向多處的名詞，對同一物指出不同的比例。例如健康，在尿指健康的徵候，在藥品則指健康的原因。」

上帝與受造物之間有不同的本性、完全性、德能等，而類比名詞在指稱上帝和受造物時，正好能够依二者之間不同的關係、秩序或比例，指出其相同之理和相異之理。在一切類比名詞中，最根本而重要的是「存有」；「存有」是溝通萬有的大共名，它在溝通上帝和受造物時，指出一個非常重要的共同點，即上帝和受造物都是存有，而不是虛無。但是這並不定上帝與受造物之間的不同層次和意義，上帝是自有的，絕對的存有，而受造物的存有是分享的，是有原因的，是相對的。

中國哲學對於類比問題沒有做很多理論性的探討，但是不可謂中國哲學沒有類比觀念或方法。「道」和「太極」就是極重要的類比觀念。我們在本書甲部第一章第四節中談到「道」的類比性時曾指出：儒、道、墨三家皆談天道、人道和地道，顯然「道」可以指許多不同的東西。「道」在指不同東西時，一方面指出它們的最大共同點或通性，因為無一物不由「道」而成，另一方面，每一物具有「道」的情形又不同，因此「道」並不否定萬有之間的差異。這就是類比的特徵。

繫辭下傳所謂：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」易道廣大，包容萬有；萬有最大的一個分類，即所謂三才，下爲地，中爲人，上爲天。在「道」的形上運作

之下，天、人、地互相貫通。因此繫辭上傳描寫「道」說：「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」寂然不動的「道」，是靜中有動，一有所感，天下萬物萬理，莫不貫通。以上數語，可以代表儒家對於「道」的根本體認。

先有「道」的貫通，後必有「知」或「理」的貫通。「大學」講格物致知，朱子釋曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也……，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

人有靈智，能知萬物之理，只要功力到家，萬物之理便會豁然貫通。朱子的解釋實爲儒家傳統的「思想」。

中庸曰：「故君子不可以不修身，思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」知天是知人的基礎，知人是事親的基礎，事親是修身的基礎，修身是治國的基礎。顯然儒家重視的不是知識的探討，而是道德實踐與推行仁政的實際關係。

中庸又說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「誠者」指天道本然的真實無妄，「誠之者」指人道未能真實無妄，但應該盡力學習天道之真實無妄，換言之，天的真實與美善是自然的本然的，生來就圓滿無缺的；人的真實與美善是分受的，應然的，生來就有限，須努力法天之無限聖德，日新又新，盡力達到圓滿無缺的境界。

儒家重視的不是類比認知的理論探討，而是藉類比認知肯定天人的貫通，追求天人合一這一道德理想的實踐。

道家比儒家更重「道自身」的形上探討，「道自身」爲內在一切，又超越一切的極普遍觀念，天、地、人莫不包容在內。老子二十五章云：「故道大，天大，地大，人亦大……人法地，地法天，天法道，道法自然。」「道」沒有邊際，無所不包，其所包容的三大類存在，即天、地和人，此與易經思想相通。下文又言人法地，地法天，天法道等等，顯然在道家思想中，天、地、人是互相貫通，而且因「道」而貫通，在「道」的領域內，天、地、人爲三大，彼此並不因「道」而混同，天不是地，地不是人，否則言人法地，地法天就沒有意義了。「道」是一個類比觀念，使天、地、人、貫通，却不失其各自的獨立特性。

然而道家強調「天地與我並生，萬物與我爲一」（註四）的萬物一體境界，其目的也不是理論性的探討，而且對老莊來說，「萬物一體」和「天人合一」的境界皆是超越純知識領域的。

我們藉莊子天下篇的話說明老子與莊子所追求的目標。莊子論老子和關尹的精神說：「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居，古之道術有於是者。關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實。」

莊子以爲老子、關尹的形上學重視「道」、「無」、「有」、「太一」的探討，以「道」爲本爲精，有形的「物」爲末爲粗。在修養方面，老子主張柔弱謙卑，虛靜恬淡。其最高的理想境

界是神明共處。

莊子解說自己的精神說：「苒漠无形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術者有在於是者。莊周聞其風而悅之……獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處……彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生无終始者爲友。」

莊子似乎認爲老子特重形而上的「道」，主虛靜無爲，出世離羣，追求一與神明共處的超昇境界。他自己雖然也以與造物者遊，與忘死生之別的人爲友，作爲極高理想；但是另一方面，他又不能忘懷世界，願以入世的精神將「道」的超越精神帶入人間。在「天地與我並生，萬物與我爲一」的精神中，切願衆生皆能分享「道」的和諧，不受世俗的困擾，度真正充實的生活。

孔、孟、老、莊都認爲要實現個人之超昇向上的路，爲打通由有限到無限的大道，爲追尋天人合一的境界，類比的方式是最合理的，也是最適於人性的。這點與西方傳統思想接近，但是中國哲學對此不願做理論的、抽象的探討，而把重點放在道德的實踐和精神的提昇上。中國傳統哲學認爲實際層面的努力，才是貫通由有限到無限之路的最好方法。

附 註

註一：此唯一原理指自立體，因爲自立體是充實的，主要的存有，本身即是存有，而依附體是次要的存有，因爲須依附自立體，才能存在。

註二：某物的缺乏和非有可視為自立體的依附體，例如盲和無知的存在，只有被視為自立體的缺乏或非有時，才可以理解。沒有視力，也不會有視力的缺乏，即盲。沒有知識，也不會有知識的缺乏，即無知。

註三：參考布魯格編著，項退結編譯，「西洋哲學辭典」，三六頁，類比一條。一九七六年，臺北，國立編譯館，先知出版社印行。

註四：莊子，齊物論。

第七章 存有的範疇

範疇(category)一字源自希臘文 *kategorien*，意即陳述，指各種不同方式的陳述，但是陳述的對象是「存有」，因此範疇也是「存有」的各種不同的存在方式(modes)。「存有」是超越實界和理界的，是形上的，「存有」的不同存在方式也是形上的，因此在西方傳統哲學中，範疇的問題是形上學的問題。近代哲學如康德和唯心論哲學家才把範疇問題轉移到認識論的領域中去。(註1)

一、有關自立體的探討

「存有」的基本存在方式是自立體或實體(substance)，即在已存在的「存有」。自立體的存是在是直接自明的，只要睜開眼睛看，只要看到任何東西，就會有自立體存在，因為於在己的「存有」與在他的(註2)「存有」之間找不到別的東西。如果沒有所謂「他」——自立體，在他的「存有」不可能存在。自立體的存在是任何其他存在的條件。

自立體之外，尚有依附體(accident)，即在他存在的「存有」。自立體先在於依附體，在實界如此，因為自立體是依附體存在的條件；在理界也是如此，因為我們如果不先有「在己存有」的觀念，也不可能「在他存有」的觀念。(註3)

有人主張直接呈現在經驗之下的東西，即是全部現實，別無他物，例如人的自立體，只是某些性質和行為的總和，這是現象派的主張。

有人認為在我們經驗到的現象背後，還有更深的基礎和意義存在，這是實體派的主張。

現象派皆為經驗派，因為他們將一切觀念都歸納於感性，也將實體歸納為可感覺事件。洛克肯定所謂物質次性，即顏色、聲音、氣味等，都是主觀的，削弱了感覺現實的真實性。柏克萊認為一切物性，不分主性和次性（註四），站在經驗論的立場，都是主觀的。休謨肯定認知的惟一來源是經驗，認知的真正價值也不能超越經驗。他批評洛克和柏克萊在揚棄形上學方面不够徹底，他否定因果律的形上價值，認為人無力做任何普遍而必要的肯定。因為每一個經驗都是偶發的、個別的，只能指出事件而不能說明理由；只能指出與件，而不會說明價值。

否定自立體或實體觀念，是經驗論必然的結論，休謨否認任何超越此時此地的現實。經驗就是感性作用，就是空無一物的現象，否則必須肯定超越經驗的現實。

實證論者和實用論者也否定實體的存在。泰諾（H. Taine）認為實體是虛假的觀念，因為事件之外，一無所有。詹姆士（W. James）認為只有現象存在，實體不過是外現現象的組合。馬赫（E. Mach）肯定只有感性現象存在，新實證論者皆從此說，威根斯坦（L. Wittgenstein）和加那波（R. Carnap）都是其中的名家。

實體派肯定在現象之後，尚有在己存有。哲學史上出現兩種不同的意見，有人肯定唯一實體

的存在，其他實體皆爲此實體之呈現或屬性，如斯必諾撒(Spinoza)、布魯諾(G. Bruno)，皆有如是的主張。更多的哲學家肯定實體的多樣性，此乃傳統形上學的主張。

感覺認知把許多性質和現象呈現在我們眼前，理性指出這些東西不是自立存在的，而是在不同的方式之下，聚集在一起，在時空內彼此相關，成爲感性的對象。在各種現象的多樣性中，我們發現合一，有合一就有「存有」，因此可以說在不同現象中呈現出同一的現實，同一的「存有」，作爲這些現象的基礎，此即自立體。

此種情況在生物界更顯而易見，我的性格、思想、情感等，繼續不斷地變動，而我仍然是我。我的實體與我的屬性之間確實有分別存在。

亞里斯多德和多瑪斯都肯定自立體與依附體之間有實在的分別。亞氏在「論發生和毀滅」一書中，談到發生與增長的分別時，肯定在增長中分量改變，實體不變。多瑪斯註釋說：「增長的得以挽救，得以在自己的存有內保留，而發生和毀滅乃關於實體的變化。當一物單純地發生或毀滅時，其實體不得保留。另有一些變化不是關於實體，乃是關於附屬實體者，例如分量……當一物增減時，發生增減的實體不變，可是在增減中，大小有所變化，成爲更大或更小。」（註五）

由此可知亞氏和多氏都認爲物質實體在有所增減時不變，反之分量或擴延性有所改變。這也就是說二氏都認爲在實體和分量之間有實在的分別。幾時二物，一個變，一個保留不變，不可能同爲一物，必有實在的不同。

此種論證享有自明性，實體與依附體之間的不同有經驗作爲根據。我們每天可以看到許多植物、動物和人有許多改變，大小、形狀、顏色等改變，但是那些個體和自立體本身沒變，一個人從小到大到老，有許多不同，但是仍是同一個人。實體相同，分量變了，外形變了，可見人的實體與分量之間有實在的區別。

我存在，我也發現在我之外，尚有其他東西存在。當我看到一朵紅花時，我不會說，紅的是我。顯然在我之外，有另一個實體，此紅的顏色即屬於它。如此看來，至少有兩個實體存在，我和外在的世界。實體是多樣的，肯定實體唯一的主張相反經驗。

我們如何認知實體或自立體呢？實體是理解的對象，而不是感覺的對象。但這並非說，實體都是精神的，有精神實體，也有物質實體，也不能說，實體只有理性可以認知，感覺完全派不上用場，因而在外在經驗內去探求實體觀念的來源，毫無用處。應該說感覺拾取實體，因爲感覺所認知的現象不是屬於虛無，而是存在於實體。感覺拾取實體時，不拾取單純的實體，而是有形象、顏色、方位的實體。我們用眼睛看紅色，用理智認知實體，於是就形成了紅色實體的觀念。

亞氏又有第一實體和第二實體的區分，前者指個體的實體，如張三；後者指事物的本質，如人性。第一實體是實實在在，此時此地存在的自立體，第二實體是普遍觀念，只存在於人的理性。

。（註六）

自立體有限定的本質，也有限定的活動。本質或本性即是活動的原理，每一種限定的本質有

自己的活動。有甚麼樣的本性，就有甚麼樣的活動，例如理性和自由意志活動屬於人的本性，感性活動屬於動物的本性。肯定本性爲動靜的內在原理，等於肯定每一個「存有」依固定的性向和目的而發展。

個體自立體也叫獨立個體(suppositum)，指有個性而與他物不同的自立者，是完整的實體，如這棵樹，這隻狗，張三等。有理性的獨立個體稱爲位格(persona)，在人爲人格，在神爲神格。(註七)

二、有關依附體的探討

自立體之外，還有依附體。依附的「存有」不完整，不能獨立存在，必須依附自立體而存在，因此自二者的關係去看，自立體可稱爲主體，依附體可稱爲屬性。

主要的依附體有分量、性質、空間、時間、主動、被動和關係，除關係外，其他依附體都是宇宙論、理性心理學和認識論討論的對象。

關係是在某種方式之下，一物與他物有所關連。一個關係包括三種因素，即主體、終點和基礎，即建立關係的理由或依據。例如在父母與子女的關係中，父母是主體，子女是終點，基礎是成形成此關係的原因，即生育。

關係可分爲依附體關係(predicamental relations)。和超越關係(transcendental relations)。

依附體關係即使很重要，對自立體來說，只構成依附特性，而不構成本質，例如上述的父子女關係，師生關係等，這些關係並不影響人之所以爲人。

超越關係是與「存有」本身的結構有關的關係，由於這種關係萬有相互融通，萬有所具備的那些超越特性也相互融通。萬有並不像萊希尼茲的「沒有窗戶的單子」，彼此完全隔離而毫無關係。萬有依生來即有的性向互相關連融通，不須肯定造物者預置的和諧。

超越關係也包括「存有」之各種原理之間的關係，例如潛能與實現，本質與存在，元質與元形。這些關係雖然範圍不完全相同，但與存有本身分不開，例如元質與元形是物質存有的超越原理，它們彼此的關係是超越關係。這種關係與依附體關係不同，它使元質與元形密切結合，構成事物的本質，因此它是內在於相關原理之本質的關係，而不是外在的依附特性。

有限存有皆指向無限原因和目的，後者是超越有限存有的，因此二者之間的關係也是超越關係。雖然此種關係對有限存有才是必要的，因為沒有最後原因，有限存有根本不可能成立。反之，我們不能說，最後原因沒有有限存有，不能成立。

可見在西方傳統形上學中，範疇是極普遍觀念。這些觀念就如亞氏的任何普遍觀念，有客觀經驗作爲基礎，因為「存有」確實有不同的存在方式。

亞氏與多氏的範疇與笛卡兒的天生觀念和康德爲建立普遍認知而提出的先天形式大不相同。西方近代哲學走揚棄「存有形上學」的路子，包容萬物的存有被否定了，却繼承了自文藝復興運

動時期就流行的武斷的心物二元論（註八），認為思想與現實，主體與客體生來就是互不相干的。然而為解決認知問題，又不能不把它們拉攏到一起。於是我們看到近代哲學如何把注意力由形上學轉移到認識論；我們也看到近代哲學家紛紛提出新的方式來解決真理的問題，他們急於完成的工作是在主體與客體之間，心與物之間搭橋。笛卡兒提出天生明晰而分立的觀念作為建立真理或正確知識的依據，康德在主體與客體二元論的預設之下，肯定客體或認知對象不能是物自身，只能是現象，然後提出感性和理性的先天形式，即時空和十二範疇，作為整理現象世界，建立普遍而必要的知識的條件。解決認知問題的新方向是：不再是主體就合客體，而是客體就合主體。範疇的意義不再是客觀的，而是主觀的。

中國哲學不直接探討範疇問題，但是並非不注重「道」的各種存在方式，如「德」、「性」（本質）、「物」（存在）、量（形象、大小、長短等）、質（聲、色、味等）、時間、方位、應（關係）、中、動靜等，這些觀念富有中國文化的精神與氣質，如果拿來與西方傳統哲學和近代哲學比較，這些「道」的存在方式顯然更接近亞氏的範疇。中國哲學沒有演變出那種揚棄形上學，以認識論代替形上學的背景，因此在中國哲學中也找不到類似西方近代哲學中的先天觀念或形式。

附 註

註 一：拉丁文 *praedicamentum* 來自動詞 *praedicare*（稱述），可譯為稱述語，與範疇（*categoria*）意義相同

。亞里斯多德曾列出十個範疇，但並非一樣重要，因為有些範疇可併入更基本的範疇，例如空間和姿態 (posture) 可列入分量。亞氏自己在十範疇之外，又列出所謂「後範疇」(postpraedicamentum) 即屬於十範疇的一些特徵，如對立、先、後、同時、運動等。

註二：事實上我們直接經驗的對象，如大小、形狀、顏色、聲音等，不能獨立存在，必須依附一自立體或實體，才能存在，我們稱之為在他存有。反之，自立體是那些具有自己的存有，具有自立存在之條件的東西，我們稱之為己存有。

註三：筆者用實界指現實領域或實在領域 (order real)，用理界指理則的或邏輯的領域 (order logical)。前者泛指形上學的範圍，後者泛指認識論的及理則學的範圍。例如在解決真理問題上，西方傳統哲學強調實界是理界的基礎，而近代思潮中的主觀論者，則強調理界是實界的依據。

註四：物質主性指分量，次性指性質。主性次性之分，在希臘哲學中已有。原子論創始人之一德莫克利都斯，早已主張量是客觀的，質是主觀的。近代笛卡兒接受德氏此一主張，認為我們對性質缺乏明晰而分立的天生觀念，因此性質只能是主觀的。洛克受笛氏影響，仍未甩掉主次性之區分。經驗論者柏克來和休謨，才肯定一切物性，皆無客觀確性，都是主觀的知覺或印象。

註五：St. Thomas, *De gen. et corrup.*, l. lectio 14.

註六：Aristotle, *Categories*, c. 3.

註七：不少中國學者常把「位格」(persona) 譯為人格，容易產生誤解。因為位格為一「共名」，包括人格 (persona humana) 和神格 (persona divina)。基督信仰中的「三位一體」的三位，即指上帝論性體 (nature) 是同一的，却包含三個不同的位格。人的位格與神的位格不能混為一談，將位格譯成人格的學者，在談到上帝的位格時，常常用上帝的人格或神的人格一類說法，就完全不通了。

註八：筆者稱西方文藝復興運動以來流行的二元論為武斷的二元論，因為當時許多哲學家把它當作一種先置的

預設，然後用來作為認識論的起點。事實上他們從未認真考慮、反省，此種二元論有沒有事實和理論的依據。

第八章 潛能與實現

當我們對「存有」做過相當深入的探討之後，我們必然感覺到這個極普遍而根本的觀念，絕非建立在幻覺上的空中樓閣。我們是在與此時此地的、眼前的事物的接觸中，首先碰到「存有」，然後再將限制「存有」的個別情況，層層剝去，才把握到「存有自身」的觀念。「存有」爲成爲實在的、有價值的觀念，就不能離開經驗世界。於是緊接着須要探討的形上學課題，即「存有」與經驗或有限世界的關係，或「存有」在萬物中的流行與運作，也可以說是自動態的一面去觀察「存有」。首先要討論的，是「存有」如何成爲構成有限世界的兩個基本原理，即潛能（*potentia*）與實現（*actus*）。

第一節 「一與多」和「不變與變化」的問題

1. 一 與 多

面對這個我們生於斯，長於斯，活動於斯的世界，面對這個實實在在的，多彩多姿的，充滿活力的世界，哲學家對它產生很多驚疑與困惑，於是爭論似乎永無休止地進行下去。在西方哲學中，自古以來，爭論最多的，是這個有限的世界是一呢？還是多？是不變呢？還是不斷地在變？

「一與多」和「不變與變化」我們可以把它們看作同一個問題的兩面，事物的多樣性、變化、不限定、分散等，是分不開的；另一方面「一」、不變、限定、整合等，也是互相連貫的。也可以說「一與多」是從靜態一面去看有限現實，而「不變與變化」是從動態一面去看有限現實。

透過我們的五官，便會知覺到許多東西。例如睜開眼睛，我們便直接看到有人，有樹，有桌子等。這些東西的情況如何呢？面對一張桌子，我直接看到的，是它的大小、形狀、顏色；我擊打它時，可以聽到聲響；我用手摸時，可感受到軟、硬、冷、熱；我還可以嗅到它的氣味。我進一步意識到，這些特性必須屬於一個自立體，因為說大小、形狀、顏色等不是甚麼東西的特性，是沒有意義的。而且這個甚麼東西必須是固定的，限定的，有同一性的東西；否則說大小、形狀、顏色等，可能是任何東西的大小、形狀、顏色，等於不說。因此我們可以理直氣壯地肯定，我們直接經驗或認知的對象是個體。

個體是此時此地所發現的東西，不但是限定的，而且具有個別限定，換句話說，它的限定是最特殊的，是獨一無二的，例如這一張桌子，而不是桌子的本質；張三這個人，而不是人的本質。

當我感覺到桌子的存在時，我同時發現它有許多屬性，例如大小、形狀、顏色等，於是我發現物體的依附體有許多種。當我看到張三時，我發現有許多類似張三的個體或個別的自立體，例如李四、王五等。於是我們發現，在有限的或經驗的世界裏，沒有單純的或絕對的「一」，而是

「一」屬於「多」，「多」屬於「一」，「一」與「多」是分不開的。

我們還發現，萬物當中，有不同的等級，由礦物到植物到動物到人，一物的結構愈是複雜，它的內在合一性也愈深。例如當我反省到自我時，我很容易發現自我的複雜性，我包括那麼多的特性、器官、功能、需要、思想、情感、行動、時空與包圍着我的千萬事物，不斷地影響我，我的細胞不斷地變化，我的精神生命也不斷地變化。但是我很清楚地意識，這一切活動、需要、變化都屬於我的自我，我無時不體驗到自我之強烈的合一。

如果我們不想否定經驗事實，就必須說，每一個有限現實，包括自我，都是一與多，限定與不限定，分散與整合的結合。有限存有不是單純的，而是組合的實體。但是依不矛盾律一不能同時又是多。那一與多的組合是不是矛盾現象呢？

這個問題自古就困擾了許多哲學家，絕對的一元論(absolute monism)和絕對多元論(absolute pluralism)都認為一與多的組合是不可理解的。一元論肯定萬有為「一」，多樣性是不真實的。希臘哲學家巴爾買尼得斯即是一元論的代表人物。葛慕蘭批評一元論說：「這種徹底的一元論顯然與經驗事實相反，我們不能抹煞實體殊多性的事實。一元論者主張相異的殊多實體只是『現象』，但現象並非純粹的『虛無』，或許一元論者將認為現象不過是一種膚淺的實在，然而膚淺的實在也是一種實有！」(註一)

多元論與一元論相反，否定存有的同一性，認為經驗世界的事件或現象是多樣的，不限定的

。「一」的肯定有賴理智，經驗論者認為存有的合一性超出了經驗的範疇，因此沒有價值；唯名論者認為存有觀念只是空洞的名詞，缺乏客觀價值，是理智為統一現象所偽造的工具。

許多人常把希臘哲學家海拉克利都斯看作絕對多元論的代表，因為他強調萬物流轉變化，永不止息。但是海氏也肯定萬物的變易中有不易的常軌，又指「火」為構成萬物的原理。即使萬物變動不居，其內在本質——火至少是不變的，也是合一性和限定性原理。筆者認為只能說海氏傾向於多元論，而不能說海氏是徹底的多元論者。反之，經驗論者、唯名論者和現象主義者，却可稱之為徹底的多元論者。

溫和的多元論(moderate pluralism)比較合乎中庸之道，它一方面肯定經驗事實的價值，也不忽略理性認知的需要；另一方面如設法協調「一」與「多」的衝突，指出此種衝突不足以造成解不開的矛盾。柏拉圖已有同異之說（註二），指出巴爾賈尼得斯絕對一元論之不當。一物在己為同，有同一性或限定性，然而又與他物有不同之處，在他為異。同是合一，是存有；異則是多樣，是非有。因此「非有」並非如巴氏所說，絕對不能存在；反之，在某種方式下，「非有」亦可存在。例如張三是哲學家，指出張三的一個同一性或限定性；而張三不是音樂家則指出張三所缺乏的一個限定。對張三來說，哲學家是同是存有，音樂家則是異是非有。「同」是在張三身上已經實現的「有」，「異」是尚未實現而可能實現的「有」。於是「一」與「多」在不同角度下，在同一物內出現，並不產生矛盾。

此點當下面論及變化問題時，再做較詳盡說明。

2. 不變與變化

變化問題在哲學中似乎比一與多的問題更爲引人注意，而且這兩個問題有分不開的關係。在古希臘時代，正是這個世界的變動不居，引起某些人的注意，進而探討變化中事物的本質。換句話說，我們經驗到的東西，在時空中不停地改變。如果變動不居就是事物的本質，我們怎能說這是人而不是樹呢？怎能說這是馬而不是鹿呢？因此變化中應該有點限定的東西，千變萬化中應該有點不變的因素，否則甚麼都不固定，等於無一物可以言說了。當某些人開始在變化的事物中，開始追尋不變的道理時，哲學便產生了，而那些因好奇而開始觀察事物本質，或更深一層意義的人，就是最初的哲人或哲學家。

只要睜開眼去看，無數的變化便呈現在眼前，種子變成了植物，滄海變成了桑田，泥土燒成了磚塊，炎熱的夏季轉變成了寒冬，半月變成了滿月，衰老的生命化作灰土，新的生命又出生、成長了。如果我們否定這些經驗現象或事實，就必須徹底否定感性經驗和認知的確性與價值。當我肯定一個生命或自我在連續地變化時，我已經肯定了事物的多樣性，並在多樣性中肯定同一。例如我的生命自出生到老死，即使經歷了一百年的滄桑變化，我的生命仍然是我的生命，是同一限定的生命。否則這一百年的滄桑變化就不能說是我一生的歷程了。變與不變的問題和一與多

的問題是分不開的。

大小、形狀、顏色、聲音、冷熱、氣味、滋味的變化，是外在現象的變化，是依附體的變化。這些都是感覺認知的對象，是顯而易見的。理智還能透過這些外在變化，指出一物內在本質的變化，木頭被燒成灰時，不只形狀、顏色、氣味等改變了，物體本身也改變了，木頭的本質變成了灰的本質。外在變化與內在變化都是顯而易見的，前者是直接經驗的對象，後者至少是間接經驗的對象。

問題是在這裏我們會遇到和「一與多」類似的難處，即同一樣東西怎能說又變又不變呢？變化與不變在同一事物上出現，會不會產生矛盾呢？

哲學家在對此問題的極大困惑中，也提出類似前一問題的解答。有人主張絕對的不變論（absolute immobility），巴爾賈尼德斯即是著名的代表，他否定「存有」的多樣性，同樣也否認變化的實在性。他認為一物在變化前後所呈現出來的差異，並不是實在的。他的證明是：如有所謂變化，變化或來自「存有」，或來自「虛無」；如來自「存有」，那麼早已在「存有」內存在，因此實際上並無變化；如來自「虛無」，更講不通，因為自「虛無」不能產生任何東西，也不能產生變化。

葛慕蘭批評絕對不變論說：「巴氏的錯誤在於他對實有的概念。我們知道實有具有兩種意義，一是顯明的，一是含蓄的。顯明的意義，固然最簡單，而永遠不變，但却也是最抽象的。關於

這一點，巴氏似乎沒有注意到。經驗告訴我們，實在的世界充滿互相分明的個體與許多變化，巴氏只顧概念而忽略了經驗事實。」（註三）

絕對變化論（absolute mobilism）自另一個極端肯定變化屬於事物的本質，在萬物內，找不到恒存不變的東西。

法國現代名哲學家柏格森（H. Bergson）就有類似的主張，他肯定存有即是創化（evolution creatrice），變化即是現實的本質。所謂固定的，恒存的東西，來自主體理智的功能，把變化中的事物加以凝固，形成所謂不變的觀念。

葛慕蘭批評柏格森的絕對變化論說：「柏格森將變化與恒存彼此分開，把變化歸於實在，把恒存歸於觀念。但實際上，決不是如此。分析內在與外在的經驗與件，可知實有呈現變化，也呈現長久不變的形態，例如：正在生長的樹木，或小孩變為老人。」（註四）

絕對不變論和絕對變化論的錯誤皆在只把握住「存有」的一面，而忽略或否定另一面，解決問題的正途途徑是使「一與多」、「不變與變化」獲致合理的協調，指出二者之間的矛盾不是不能破除的。我們認為柏拉圖（註五）和亞里斯多德對變化所做的解釋，比較合乎中庸之道，也能滿足經驗與理智或實際與理論的需要。潛能與實現的理論即是柏、亞二氏的答案，許多近代哲人忽略了此一重要學說，實在可惜！

第二節 潛能與實現

由前面的探討，我們早已知道，「存有」不是矛盾的，而是可理解的。然而令哲學家困惑的，是變化中的「存有」，似乎與不矛盾律相反。黑格爾曾強調此點：「不只有『存有』的限定，也有『存有』的另一面——『虛無』的限定。這兩個表象在唯一表象內成爲不可分的，因而變化成爲有與無的合一。最好的例子就是起始（變化的一種方式）：處於起始狀態的東西尚不是『有』，但也不是單純的『無』，『有』已在其中。」（註六）

同一原理是自明的，變化也是直接自明的事實，二者皆不可否定。由此可知變化並不否定同一律，問題是必須對變化現象做正確的了解，給予它合理的說明。

對於那些否定變化或過份強調變化的哲學家，我們再補充幾句。爲肯定同一律而否定變化的，古代有巴爾買尼得斯，近代還有斯必諾撒，他們都把變化看作幻覺。問題是幻覺也得是點東西，而不是空無。空無是一無所有，也不可能成爲幻覺。再者，如果心靈面對變化會陷入幻覺狀態，應該可以使心靈脫離幻覺，回到正常狀態。那麼由心靈的一個狀態過渡到另一個狀態，仍然是變化。有限存有與變化是分不開的。

反之，除了法國的柏格森，還可列舉德國的黑格爾，意國的眞蒂來（G. Gentile），爲強調變化的根本性，曾試圖否定同一律的價值。

事實却告訴我們，否定同一的，限定的存有，就不得不否定或消滅理性的能力。因為理性的對象是同一的，限定的存有，一旦將這些存有看作抽象作用或人爲的產物，勢必將理性看作廢品的製造者。柏格森傾向於否認理性爲真正的認知能力，而強調直覺的功用。眞蒂來也以爲要認知眞正的現實，必須肯定一個特殊的認知能力，類似柏格森的直覺。

但是探討哲學的書籍，絕大部分是用抽象觀念而不是用直覺寫成的。直覺和靈感對哲學探討很有幫助，但是不夠。否定理性的哲學是自相矛盾的，因為要否定理性還是須要用理性。

克勞奈(Kroner)稱黑格爾爲哲學史上最偉大的非理性主義者，因為他將非理性因素和矛盾置於觀念的深處。(註七)

我們認爲一個存有如果不是同一的，限定的，就不能成爲理性認知的對象。因為當你指出此物是牛時，它又可能是馬或任何另外一種東西。肯定一物能够是任何東西，等於肯定它甚麼都不是。如果變化是可以限定的，就能成爲思想的對象，就不包括矛盾。

柏拉圖藉容器概念(chora)說明變化的可能與合理性。(註八)他以汽凝結爲水，水又凝結爲冰作例，說明變化的過成。在這一連串的變化中，有一個共同的東西在變。汽在未變之前，是一種東西；在變化之後成爲水，水仍然是一種東西；水變成冰時，冰仍然是一種東西。因此我們可以說，在這一連串的變化前後，有一個共同的因素繼續存在，此即所謂容器。柏氏之所以稱此共同因素爲容器，因為這個東西首先容納的是汽，然後容納的是水，最後容納的是冰。於是在實際

的變化中，我們發現了存有的兩種因素，一是共同的，不限定的，在變化中連續存在的因素和前後不同的，限定的因素，它使汽是汽而不是水，使水是水而與冰不同。換言之，有限存有或經驗存有是由兩種因素組合而成，一是限定的因素，使一物成爲此物而不是彼物，使一物具有同一性而能够成爲我們認知的對象。自此一觀點去看事物，我們發現的是它的不變性。另外一個是不限定的因素，使一物是此物而非彼物的情形下，仍有可能變爲他物，接受新的限定。

這個不限定的因素或容器，亞氏稱之爲潛能，而另一個限定的因素，亞氏稱之爲實現或完成。

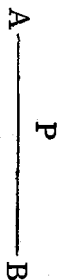
變化的經驗使我們認知潛能，冷水可以變成熱水，說明冷水有變爲熱水的潛能；一粒種子能發芽長大，說明種子有發芽長大的潛能；一個新知識的產生，說明人有形成新知識的能力，新知識產生之前，是處與潛能狀態，尙未實現或完成。

另一方面，當我們指出這是木頭時，我們指出的是已經實現、完成、限定的東西，有固定的本質、意義、分量、性質等，與別的東西不同。但是經驗告訴我們，木頭雖已完成或實現，仍然可以轉變爲其他東西，仍然有成爲其他東西或接受其他完成的可能，換言之，任何經驗現實，仍有變化的潛能。

由經驗現實的變化現象可以知道，一物可以處於潛能狀態，可以處於實現狀態，也可以處於潛能與實現之間的中間狀態；處於潛能狀態的尙未動，處於實現狀態的已經動過了，處於二者之

間的正在變動。

再以下列簡單圖表說明變化的特性：



A 指一物之潛能狀態，B 指實現或完成狀態，P 居於二者之間，代表由潛能到實現的變化過程。P 對 B 說是處於潛能狀態，對 A 說已經開始進入實現狀態，可以說變化是不完全的實現。

因此亞氏不說變化是處於潛能狀態現實的潛能，因為變化不是 A；也不是處於實現狀態現實的實現，因為變化也不是 B；而說：「變化是處於潛能狀態中現實的實現。」（註九）換言之，變化即是由潛能到實現的移動或過程。

在上述說明之後，亞氏還加上一句：「而單指潛能狀態。」例如銅與銅像，銅處於實現狀態，但是具有成為銅像的潛能，因此銅單指銅時是處於實現狀態，如果指它能成為像時，則處於潛能狀態。變化不指銅的實現狀態，而是指可以成為像時的潛能狀態。

一物之「存有」與「虛無」不能並存，但是一物之潛能狀態和實現狀態可以並存，也不矛盾。一物開始「有」，尚未完全實現，但也不是純粹的「無」，而是潛能中的「有」。

「潛能」是「存有」的能力，是「存有」被實現的可能，是實實在在的可能，而「實現」是「存有」的完成。變化中的「存有」，本身具有潛能，能成其尚未成者。一物存在，就已完成。

可見變化之物已在完成中，但並非在完全的完成中，乃走向完成的潛能。透過有限現實的變化，我們可以看到實現與潛能兩個原理。

實現與潛能是經驗現實存在的條件，是構成有限事物的兩個內在原理。

變化是由潛能到實現的過程。潛能狀態與實現狀態不同，一物不能在同一觀點之下同時是潛能，又是實現。但是在不同的觀點或角度之下，一物包含潛能與實現兩種狀態或原理，並不矛盾。由此可知，變化中的事物並不違反同一律和不矛盾律。變化中的事物由一個狀態過渡到另一個不同的狀態，是可以理解的。

現在我們再回顧一下哲學史，便可以更清楚地看到，巴氏對「存有」的理解，不是不正確，而是不完整。巴氏只肯定已實現或完成的存有的存在，因而被迫否定變化與多樣性。其後機械論者和原子論者所提出的補救方法，皆解決不了問題。（註一〇）這要到柏拉圖才找到解決此一問題的正确途徑，而由亞氏來發揮、完成。亞氏指出「存有」存在的狀態不限於實現的、完成的和限定的一種，另外還有潛能的，可以實現的狀態。巴氏所謂「非有」可以指「虛無」，也可以指「潛能」，即成為另一物的可能性。此可能不是純理論的，而是實在的，因為經驗告訴我們，一物雖然已經是完成之物，尚有實在成為他物的可能性。亞氏的結論是：「存有」與「虛無」之外，尚有「潛能的存有」，這才是解決「一與多」、「變與不變」問題的合理途徑。

還有一個重要問題尚須澄清，即一個現實如何自潛能過渡到完成呢？一物之完成不是一物之

潛能，不然的話，存有即非有，因為潛能乃非有，完成乃存有的實現。純粹的潛能不包括完成，因此靠自己不能完成變化。可見要使一物由潛能過渡到完成，必須由一已經完成的「存有」去推動。在此我們可以看到完成或實現的首要性或優先性。

(1) 在理則方面，實現先於潛能。一物之可以被認知，因為處於實現狀態，而非因為處於潛能狀態。因為只有已經實現的，才是限定的；只有已經限定的，才可以被認知；潛能藉實現才可以被認知。我確知一物存在，因為我看到了它存在。我不能直接單獨地認知潛能，我只能認知此一物或彼一物的潛能。

(2) 在形上方面，也是實現先於潛能，而且形上原理常是理則原理的基礎。依一般經驗，看來先有蛋，後有雞；先有潛能，後有完成。但是如果沒有已實現的存有去推動潛能，潛能不自動，將永遠是潛能，永遠不會完成。（註一一）

凡屬於變化的存有，不自化，其化成的充份理由，不在己而在他。（註一二）此「他」即使之由潛能過渡到完成的原因。由潛能到完成之過渡就是變動，化成中的「存有」，由他物所動。於是我們看到了亞氏的著名原理：任何一物之動，皆由他物所動（*Omne quod movetur, ab alio movetur*）。推動一物變化的原因即是成因。

自身將「存有」灌輸於另一物的原理，即是原因（*Causa est principium per se influens esse in aliud*）。亞氏分主要的原因為四種，即質因（*material cause*）：是一物由所之而成的質料，如

銅之於銅像。形因 (formal cause) … 是限定一物爲此物而不爲他物的因素，如孔子之形於銅像，使一物具有限定的意義。質因與形因是構成一物的內在原因，共同形成事物的本質。成因 (efficient cause) … 使一物實現或完成的原理，如藝術家之於銅像。目的因或動機因 (final cause) … 即一物完成的目的，如藝術家之爲名利而製銅像。

質因和形因爲內在原因，成因和目的因爲外在原因。（註一二）

第三節 潛能、實現二原理與陰陽的再比較

在本書甲部第六章第四節，我們曾對陰陽與西方哲學潛能、實現二原理做過簡單的比較；在詳細探討過潛能與實現之後，再補充幾點。

1. 透過對經驗世界的觀察，提出二相對原理陰陽或潛能實現，以給予變與不限、多與一問題合理的解釋，在中西哲學中這是極接近的一點。而且由於此問題的本根性和重要性，足以加強我們對各大不同文化或人類精神相互溝通之可能性的信心。孔子說：「性，相近也；習，相遠也。」（註一四）亞里斯多德說：「自本性觀之，人人皆有求知的欲望。」（註一五）二氏所強調的人性是極普遍的，是構成人之所以爲人的必要條件，不受古今中外的限制。在此根本條件上，中國人「人同此心，心同此理」的說法是非常合理的。我們之所以強調此點，在於指出任何一個偉大的思想，必然富有開放的精神，能吸收別人的長處，也能把自己的長處貢獻給別人。過去兩千年

來，中國與印度思想的交流，是一個成功的例子；近數百年來，中西思想的溝通，也在日益加深，我們認為中西思想若能互相取長補短，重振先哲追求真理，熱愛生命的精神，定會為人類文化創造光輝的遠景。

2. 中西哲學在發現陰陽說和潛能、實現說的過程方面，也有類似的情形。二者皆透過對變與不變問題的探討，達到二相對原理，即指出構成經驗現實的原理是兩個，而不是一個，因而肯定萬物中有變化，也有不變；有多，也有一。所不同的是：在西方亞氏提出完整的潛能、實現之說以前，曾經發生過變動論與不變論激烈的爭論。這些爭論對後世西方哲學的發展，是極具啟發性的。而在中國，「一陰一陽之謂道」（繫辭上傳）和「易有太極，是生兩儀」（繫辭上傳）的基本思想，也是經過冗長的時期，不斷的探討與觀察，逐漸形成的；但是並未經歷激烈的爭論，早已成為中國哲學的根本思想，最後為先秦哲學各家各派所接受。

3. 陰陽說與潛能、實現說皆主張經驗世界或屬於變化的事實是組合的，因此是相對的。存在者是合成物，皆離不開由可能到實現或完成這一歷程。潛能與實現是兩個內在的（註一六），互相對待的，分不開的原理，不能獨立存在。中國哲學喜歡把「一陰一陽」描寫成兩種東西，但是一般的描述皆指出二者相輔相成，互不分離的情況，陰陽分開來看，皆不是完整的、獨立存在的東西。

4. 陰陽說與潛能、實現說皆指出所謂「向上之道」。潛能、實現之說必然會引出因果律的

問題，因為潛能不能自動，必由他物推動。然而一連串的有限動因到最後仍然解決不了問題，必須肯定一個不動的動因或推動者。在西方形上學與自然神學的關係非常密切，許多近代思想之所以討厭亞氏和多瑪斯的形上學，因為他們認為一旦接受形上學，就不得不接受上帝的存在。

中國哲學中的「陰陽」指出「道」在萬物中的大化流行，在互相對待的「陰陽」之上，不能提出絕對無待的「道」或「太極」，而「道」包括地道、人道和天道。只談「道自身」而否定無限的、超越的「天道」是講不通的。因此在中國哲學中，「陰陽」也指出返本歸根的向上之道；但是先秦哲學沒有把重點放在形上學和自然神學上，而把注意力轉向人學和道德哲學上。繫辭下傳說：「作易者，其有憂患乎？」古之探討易道者，他焦慮的不是哲學理論或理則的問題，而是如何引導人進德修業，使生命達到圓滿的境界。

附 註

註 一：葛慕蘭，形上學，九一頁。

註 二：李震，希臘哲學史，九六——九七頁。

註 三：同註一，一〇六頁。

註 四：同註一，一〇七頁。

註 五：柏拉圖承繼蘇格拉底的思想而發揚光大，二人不但關係密切，而且蘇氏無著作遺世，其思想皆包括在柏氏的著作中。因此當我們談柏拉圖思想時，不應排除蘇氏的影響。

註 六：黑格爾，哲學百科全書，九二。

註七：Kroner, Von Kant bis Hegel, Tübingen, 1924.

註八：同註二，九八頁。

註九：Aristotle, Physics, BK. III, ch. 1.

註一〇：參考本書乙部第十五章。

註一一：Aristotle, Metaphysics, BK. X, ch. 8.

註一二：到底先有蛋或是先有鷄呢？這是生物學的問題，而不是哲學的問題。哲學的問題是無論先有蛋或先有鷄，蛋或鷄的存在歷程都是由潛能到實現，其實現必須由另一動因所推動，或由另一成因所完成。

註一三：曾仰如，形上學，二四一——二七八頁。

註一四：論語，陽貨。

註一五：Aristotle, Metaphysics, BK. I, ch. 1.

註一六：稱潛能和實現為內在原理，因為它們構成事物內在的本質和意義。

第九章 因果律的檢討

一個存有如果不是純粹的完成，如果本身不是圓滿無缺的存有，必然由實現與潛能兩個原理所構成。因此它一方面是限定的，一方面又是不限定的。它的實現不是圓滿無缺的實現，因為當它被限定為某一物時，仍有變成另一物的可能。例如木頭在實現或完成的條件之下是木頭，但是又有被燒成灰的可能。由此可知，一個存有如果是由實現與潛能兩個原理所構成的，一定是有限的，因為它的實現不是純粹的實現，而是受潛能限制的實現。有限存有是屬於變化的，其化成的過程即是由潛能到實現的過程。

一物之化成不能由自己實現，一物之變化過程不能由自己推動，因為如前所言，變化的起點是純粹潛能，本身缺乏任何主動與自動完成自己的條件。例如木燒成灰，灰的化成是由灰的非有到灰的實現。如果說灰自己實現自己，等於說灰在未實現之前已經實現，在沒有之前已經有。一物同時有又沒有是矛盾的，矛盾的即是不合理的，即是不可能成立的。

因此有限存有，屬於變化的存有，其實需要原因，一物之動須由另一物推動，例如木頭須用火燒才能變成灰，於是我們發現存有論在討論過實現與潛能原理之後，必須提出另一形上原理，即因果律。此原理借重外在影響力來說明有限存有的某些特性，並使之成為可以理解的，成為不矛盾的。因果律指出，有限存有是有條件的，有原因的，而因果關係所干預的是事物的存在。

第一節 形上的因果律

在現象界我們有很多因果關係的經驗，例如颱風的形成必有原因，蘋果落地必有原因，室內生火是溫度升高的原因。根據經驗的重覆我們可以歸納出某些效果與原因之間的關係。

然而藉經驗歸納建立起來的因果關係不是絕對必要的，誰也不會說生火與溫度增加之間的關係是必要的。科學所尋求的因果關係都是藉歸納法獲致的，沒有普遍而必要的價值。（註一）

我們現在討論的是形上學的因果律，其因果之間的關係是必要的，不得不肯定的，否則必會陷入矛盾。我們已經知道，這樣的定律或原理只有藉演繹法才能建立起來。換句話說，是藉形上學的最根本定律，即不矛盾律建立起來的。

首先我們澄清一下名詞方面的問題。我們常用的根由或原理（principle），英文源字拉丁文 principium 含有首領、首要、首先等意義。多瑪斯說：「一物在任何方式之下來自另一物，此另一物即原理。」（註二）例如說點是線的根由，黎明是一天的開始，前提是結論的原因，點、黎明和前提，皆可泛稱為原理。

原因（cause）的意義則較為嚴格和狹窄。羅光說：「因，是對於一事一物的發生或變化，實際具有影響的根由。」（註三）或謂：一個現實在任何方式之下，是另一現實存在的理由，對另一現實具有積極的影響，即被稱為原因。可見原理或根由的意義比原因為廣，原理的主要意義在於

「先於他物」，而原因的意義在於「一物對另一物的存有具有影響」。因此原因都是原理，原理不一定是原因。

曾仰如說：「故真正原因必須具備三個條件：一、與效果有實際分別，否則效果就非由原因所生，而原因就不是其真正原因；二、效果真正及絕對地依賴原因，因為效果是由原因而只由原因而生，故效果之所以為效果之根本理由乃在乎受原因的完全控制，其發生完全依賴原因，若原因不在，效果也絕對無從而有；三、原因至少在理論或觀念上先於效果。」（註四）

原因可分為內在的與外在的兩種。內在原因即構成「存有」的成份或原理，例如元形與元質是構成物體的內在原因。外在原因是此「存有」之外的現實，對此「存有」的結構或發展有影響。嚴格的外在原因是成因，對效果有真實而直接的影響。目的因及模式因（*exemplary cause*）不直接影響效果。當一個有理性的成因對某一定效果發生影響時，可以借重某對象，作為實現此效果的模式，此種對象被稱為模式因。當有理性的成因為了某種目的或動機而影響某效果，此目的即被稱為目的因。可見目的因及模式因直接影響成因，它們對效果的影響是間接的。

此外尚有機會（*occasion*）與原因不同，機會含有偶然的成份，對效果產生有利的情況，有助於成因的行動，例如落雨形成農夫種田的好機會，朋友的邀請造成出國觀光的機會。

又有條件（*condition*）也與原因不同。凡原因都是效果不可缺少的條件，反之，條件不一定都是原因。例如光線是看書的條件，却不是原因。有時條件指效果的部分原因，但不是全部原因，

例如陽光是農作物豐收的條件。

因果律可以用不同的方式表達：「凡非自有的，藉他物而有」；「凡本身不可理解的，藉他物而可理解」；「凡不是無條件的，皆有條件」；「凡不是絕對的，皆與某物相關」；「凡不是自有的，皆隸屬於外在原因」；「凡有起始的存在，皆藉他物而存在」；「一物之變動，皆由他物推動」。

顯然形上的因果律是建立在同一律、不矛盾律和排中律上，其因果之間的聯繫或關係是普遍而必要的，如果加以否定必會陷入矛盾，即使自己處於不合理的狀況。例如一物存在，必須是它自己，必須是限定的，必須有其存在的理由，必然是可以理解的，這是依同一律而成立的。一物存在的理由或在己，或在它，沒有第三條路，在此我們又看到排中律的力量。在其他方式下，同樣可以看到排中律的運用，例如一物或自有，或藉他物而有；或無條件，或有條件；或是絕對的，或是相對的；或是無限的，或是有限的；或無開始，或藉他物而開始存在等，沒有第三條路可行。

又例如一物之存在如有開始，必藉他物而開始。因為一物起始存在，顯然在起始存在之前就不存在，那麼爲了自己使自己起始存在，就必須在不存在之前，已經存在。一物同時存在又不存在，是矛盾的，不可能成立。形上的因果律是建立在同一律、排中律和不矛盾律上的，因此具有普遍而必要的力量。

依康德的說法，判斷可分爲綜合的或分析的，顯然因果律是分析判斷，即謂詞已包括在主詞的本質內，因此只要透過主詞的分析即可獲得謂詞。汪斯丹培根說：「確實地說，當我們自存有觀點去研究一個不自有的東西時，我們發現此物與原因的關係或聯繫形成它本性的基本成份，或謂對它來說是屬於本質的。不錯，原因本身外在於不自有之物，但此物與原因有內在的、本質方面的關係。此關係包括在此物本體特性內，成爲它的必要條件，因此若肯定此物存在而否認它有原因，必將陷入矛盾。」（註五）必須注意的是康德否定分析命題的實在價值，汪氏與士林學派則肯定分析命題的價值。

第二節 四大原因的分析

亞里斯多德有四大類原因之說，中古士林哲學沿用此說。（註六）四大類中，形因與質因爲內在原因，成因或動因與目的因爲外在原因。至於工具因和模式因可以歸併到成因裏去。

1. 形 因

形因是限定一物，使一物有固定本質和意義的原因。形因是使人之所以爲人的原因，是使桌子所以爲桌子的原因。

形因可分爲實體形因和附體形因，前者是一物之元質的實現與限定，後者是物體的依附體形

式。例如桌子的實體形因即限定其元質的元形，是內在於桌子的。桌子的形象是依附體的形因，使木料具有桌子的形象，而不是椅子的形象。

形因的作用是限定元質或潛能，因此所有限定潛能的現實皆可稱之為形因。依附體屬於自立體，也是自立體的限定；存在能限定本質，都是形因。

凡是否定物質現實有所謂本質或實體性的學說，皆否定形因與質因的存在，例如古代及近代的機械論者，原子論者，經驗論者，現象論者，唯能論者，認為我們除了對量或質的經驗之外，本質、實體性或物自身之說，皆屬無稽之談。但是在第十一章討論過形質論之後，我們會更清楚地看到，形因與質因的存在有事實作為基礎，是不能輕易予以否認的。

2. 質 因

質因是構成物體的質料或底基。就如在我們能够經驗到的東西中，木料可作為共同原料，接受各種不同形象或形式的限定，而成為木桌、木椅、木床、木門等，木料對這些成品來說，即是質料因。只不過木料本身已經是被限的合成物。同樣，在物體的本質或內在結構中，也有一種共同成份或底基，本身極不確定，却是能接受元形限定的潛能。此即與元形共同構成一物之本質的質因，即元質。木材是已經形成的物質，而元質是形成一物的內在原因。

又質因之所以為質因，其根本理由是因為它本身不確定，却能接受各種限定的潛能，因此任

何一種能接受限定的，能被實現的潛能，都可稱之爲質因，例如本質對存在而言，被存在限定，可稱爲質因；自立體對依附體而言，自立體受依附體限定，可稱之爲質因；一依附體對另一依附體而言，接受另一依附體的限定，則被限定的依附體可稱之爲質因。例如馬路上畫黃線的一段空間，空間受黃顏色限定，可稱之爲質因。

形因與質因的關係卽元形與元質的關係，卽實現與潛能的關係。前者是主動的，實現的，限定的，合一的原理；後者則是被動的，潛能的，接受限定的，趨向於多樣和分散的原理。（註七）

3. 成因或動因

亞里斯多德論成因或動因說：「動靜的首要根由，例如提建議的人是原因，父親是兒子的原因，一般說來，舉凡完成者對所完成之物是原因，推動變化者對變化之物是原因。」（註八）由此定義可知，成因外在於效果，對於所完成之物有根本的影響，缺乏它，變化便無從發生。亞氏的成因只及於變化，卽物之發生與毀滅，後世之士林哲學將成因的意義放寬，由無到有的創造也藉成因完成，上帝是創造萬物的成因，而且是最高的原因。

西方哲學家將成因分爲許多種，例如本然原因（*causa per se*）和偶然原因（*causa per accidens*），前者爲本身直接產生效果的原因，意卽因果之間有本然的、直接的、密切的關係，一旦成因不存在，效果也不會生成。例如父親是兒子的本然因，建築師是房屋的本然因。偶然因與效果之

間的關係不是直接的、本然的，而是偶然的、意外的。例如牆倒，行人受傷。此外有主因和次因，木匠是桌子產生的主因，而木匠所用的工具是次因。另一種區分是第一因與第二因，前者指完全以自身能力產生效果的原因，它不依賴任何其他外在力量。第二因雖以本身的力量行動，但是它本身之存在與活動必須依賴其他原因。可見第一因乃無因之因，只有絕對存有或上帝才能是第一因；一切相對的，有限的存有皆為有因之因。另外一種區分是完整因與局部因，前者指一物有足夠力量產生全部效果，後者只能產生部分效果，須靠其他原因之合作，整個效果才能發生。例如一張國畫由一個藝術家獨立完成，此藝術家即是完整因；如果由五位共同完成，那麼每一位只是局部因。此外尚有天然因與自由因，生物吸收食物，作為自己的營養，此因果關係是自然的，生物或生物的消化系統被稱為天然因；反之人說謊由人自由地決定，人對自己的道德行為是自由因。原因又分遠近，例如鴉片戰爭的近因是林則徐燒毀英人的鴉片，遠因則是西方列強多年來侵略中國的野心與政策。地心引力是物體有重量的近因，如果追問地心為甚麼有引力，追問到最後，只能有兩個答案，或根本沒道理，或有原因可講，例如出自上帝的創造與安排。對肯定上帝存在的哲學家，顯然上帝是物體有重量的最遠或最後原因。

4. 目的因

由上述實現與潛能二原理之特性，我們已看到萬物在變化中實現自己。潛能自然而然地趨向

於實現，即趨向於自身的完成，也就是說萬物依其天性，莫不傾向於發展自己，實現自己的「目的」。有靈智的人自由地抉擇自己的目標，沒有靈智的存在依自然律朝自身的「目的」發展。例如火燒木成灰，自然推動一個由潛能到實現的過程。火燒木使之成灰即是火燃燒木頭的「目的」，在自然界，物體朝「目的」的發展是依自然律而進行的，沒有靈性的東西，缺乏自由選擇「目的」的能力。

人在行動的時候，自由選擇自己的「目的」，以完成一件行動或工作。否則一個行動如果沒有任何動機或目標，我們稱之為盲目的行動，將失去人類行動的真義。例如學生參加聯考必有動機和目的；木匠為賺錢而製造桌子，建築師為表現自己的才華而建造大廈。如果沒有「目的」，學生不會去參加考試，木匠和建築師也不會動工。

亞氏稱目的因為「動者因之而動」的原因。（註九）多瑪斯稱目的因為：「物行動時所朝向的目標。」（註一〇）目的雖然是行動最後實現的終點，是行動的結局與完成，但在諸多原因中，又居於最先，因為先有目的，行動才會開始。故此多瑪斯說：「目的在行動的過程中，是最後被達成的，但是最先存在於行動者的意念中，因此是真正原因。」（註一一）木匠製造桌子的「目的」是賺錢，此目的最後才能達成。但是此「目的」最先出現在木匠的心目中，無此動機或目標，木匠不會開始計畫、買材料、動工。

哲學家也把目的因分為許多種。自行動者的觀點可以把目的因分為事物本身的「目的」及行

動者的「目的」，例如張三送朋友一張國畫，事物本身的「目的」是使之欣賞國畫而心神愉快；但是張三也可以有別的動機，例如託朋友爲兒子謀職，此動機與事物本身無關，完全出自行動者的意向。

自行動的對象可以將目的因分爲數種，例如木匠製造桌子爲送給女兒讀書用，桌子的完成是「目的自身」(finis qui)，送給女兒是「所與目的」(finis cui)，用來讀書是「所用目的」(finis quo)。在此我們看到，同一個行動，可以有 multiple 目標。

此外目的因也可分遠近，例如一個人行善爲能心安理得，是「近目的」。爲獲得永生，是「遠目的」。目的因又可分爲「主要目的」和「次要目的」。「主要目的因」本身具有足夠使行動者產生行動的力量，「次要目的因」則本身沒有足夠的力量，其對行動者的影響力不是絕對的。例如一個好政府官員以服務人民爲主要目的，而以地位、財勢爲次要目的。反之，一個自私的官員以地位、財勢爲主要目的，而以服務人民爲次要目的。此外又有「中間目的」與「最後目的」之分，「中間目的」是達到最後「目的」的方法，而「最後目的」本身即是足夠的目標，不再指向其他目的。例如一個人幫助窮人爲獲得上天的保佑，幫助窮人是「中間目的」，獲致上天的保佑是最後目的。（註二）

西方傳統哲學所重視的因果律及四大原因的分類，有其堅固的形上基礎，形因、質因及成因與實現、潛能二形上原理，與形質論有密切關係，不難看出它們的形上基礎。目的因與形上學的

、普遍的目的論分不開，而目的論是建立在「存有」觀念本身所具有的超越特性上。

第三節 休謨對因果律的批判

在反對形上因果律的哲學家中，休謨的主張最爲突出，且具有很大影響。我們特別提出來討論，目的不只在於形上因果律的維護，而且透過下面的討論，許多環繞着因果律的問題，可以得到澄清。

休謨在兩部基本著作中，討論到因果律的問題，一是「人性論」，一是「人類理智的探討」。

「人性論」一開端就肯定：「人類精神的一切知覺可分爲兩類……印象和觀念。區別在於它們打擊我們精神時力量和活躍的等級不同。」（註一三）

印象和觀念並無本質上的不同，單純觀念可以聯合成複雜觀念。觀念的聯合不是偶然的，有其自然的途徑。自然的途徑有三：類似、時空內的鄰接和因果。前兩種關係出自本性，是實在的，因果則不然。爲說明此點，休謨對因果律提出冗長的討論。

因果關係的特殊重要性在於使我們認知不呈現在知覺之前的現實，而且傳統哲學認爲因果關係與類似和鄰接不同，類似和鄰接的關係不是必要的，許多人却認爲因果關係是必要的，當第一個現實出現時，第二個與之相關的現實也必定存在。這種必然的因果關係之概念是怎樣產生的？

休謨對此提出兩個問題：

- (1) 凡有始者，必有原因。根據甚麼理由，我們肯定這一點是必要的？
- (2) 爲何我們肯定某些特殊原因必須有某些特殊效果？由原因到效果的推論有什麼性質？我們對此推論的信仰有什麼性質？（註一四）

休謨認爲第一個命題所指的因果聯繫，並不在經驗中呈現，也不是分析命題。「凡有始者，必有原因」，這一命題無論從直覺方面或推論方面看，都不是確定的。實際上若不能證明一物之開始存在和其發生原理具有同時性而不能分開，因果律的肯定是不可能的。

第二個命題絕對提不出有力的證明，不同的觀念是可分的觀念，而因與果顯然是不同的觀念。（註一五）

如果直覺和推理都不能指出因果之間的必要關係，這種意見只能來自觀察和經驗。（註一六）

因果關係的必要性不來自直覺，不是直接自明的；不來自推理，也不是間接自明的。換言之，因果律不是直接自明的，也不可求之於演繹出來的結論，因此只可求之於經驗。但是經驗只能指出先後兩個不同的現實，却無法指出其間的關係是必要的。他認爲自印象的重覆，甚至無限制的重覆，也不會有根本與印象不同的觀念升起，就像必要聯繫的觀念。觀念只是印象的再版，二者只有力量大小的不同，而沒有本質的不同。

休謨的結論是：因果關係的必然性不是客觀的，乃出於主觀的、心理的習慣和信念。休謨以

後的經驗論者莫不接受休謨的看法。

現在讓我們對休謨的批判加以批判。由休謨對上述兩個命題的說明，我們發現他把兩個問題混爲一談了。第一個問題是形上學問題，第二個問題却是科學問題。休謨對於第二個問題的論說，部分理由可以接受，因爲科學的歸納即使達到最高的精確程度，也不具有形上的，絕對的必要性。當我們肯定室內生火是溫度增加的原因，這種因果關係是依經驗建立起來的，它的價值是相對的，不是絕對的，但是有事實作爲基礎。我們之所以說「部分理由可以接受」，因爲我們必須把經驗論的立場放在眼前。依此立場，一切知識和原理，莫不建立在經驗上，因此如果有人肯定因果之間的必要關係，經驗論必然應該否定此種因果關係的客觀價值，而認爲是由習慣而來的信念，使之如此肯定。但是如果一個人不接受經驗論的立場，自然也不必接受上述結論，而可以從別的角度去探討並肯定形上學因果律的客觀價值。

實際上，只有歸納法可以限定某些個別效果的近因，此乃自然科學的任務，不屬於哲學。同時，個別原因的限定，一般說來，也不屬於直接經驗。張三落水而死，直接自明的是事件發生的接續，可是感覺經驗並無力指出水對張三的作用。張三之死，不一定由水所致。事件的接續和因果關係不同，夜以繼日，但是誰也不會說日是夜的原因。只有理智能够依據經驗提供的事實，對於因果的關係加以判斷。

事件接續的限定和由潛能到實現的限定不同，前者屬於自然科學，後者屬於形上學，是建立

在同一律、排中律和矛盾律上的。

總之，休謨的批判，並未抓住真正的目標。科學的因果律與形上學的因果律在本質上，有不同的意義，不能混為一談。

然而休謨為何混為一談呢？動機在於休謨認為一旦否定「化成者必有原因」這一命題並不會產生矛盾。休謨的表面理由是「化成者」之觀念與使之發生的「原因」是不同的觀念，不同者即可分，可分即無矛盾。事實上站在經驗論的立場，否定理智的真正作用，根本就不可能肯定任何普遍而必要的知識或原理，葛慕蘭說：「純粹的感官知覺不能把握因果關係是事實，但人的經驗裏常有理智活動滲透，更準確地說，人雖以同一個行為或活動把握客體，但該把握是感覺的，同時也是理性的，猶如人的唯一本性是物質的，也是超物質的。理智從經驗與件裏把握存有，而存有即因果律的必然性基礎。經驗論者沒有注意到人性知覺的真實本質。」（註一七）

經驗論者否定理智的功能與價值，必然否定形上學知識，因而也失去了批判形上因果律的資格。

第四節 物理學的不限定論

一些當代物理學家，根據休謨的看法，也提出因果律貶值的主張。常聽到有人說：當代物理學已經擊碎了古老的因果律以及對它的迷信，再也不能用它去證明上帝的存在。

海森柏克 (Heisenberg) 的不限定論常被引用爲最有力的學說，請看法國名科學家戴布勞理 (De Broglie) 對不限定論的描寫：「拋開由於計算不精而發生的偶然錯誤，自然的基本定律告訴我們，觀察不能完全地同時限定一個電子的位置及動態。」（註一八）物理學家的意見是，有關微體世界的物理定律不是因果律而是蓋然律，意即對於微體的發展過程，科學只能做蓋然性的預測。

關於這種說法，有兩點值得注意：

(1) 當代物理學所論，不是形上的因果律或限定論，而是物理學的限定論。它肯定在不同的經驗對象之間，有必然的聯繫，因此一個現象發生之後，另一現象必隨之而來。

形上的限定論是分析的，自明的原理，它指出每一物有其固定的活動方式，每一個限定的活動皆有限的目標。物理的限定論却指出，假使事物之間有必然的聯繫，事實上就可以發現這些聯繫。例如當我發現室內溫度增加時，我就可以追查什麼現象使溫度升高。當我發現有爐火在燃燒，我不只可以結論說，爐火在燃燒，氣溫也在升高；我也可以說，氣溫升高，是因為爐火在燃燒。這種方法使科學獲得了豐富的收穫，此即歸納法的運用。

可是如果在某些情況下，由於阻礙，我們無法由效果達到原因，或由原因達到效果，並非不可能的，不限定論正是指這種情形。

(2) 海森柏克的不限定論和物理學中的蓋然律，不會削弱因果律或形上學的限定論。這些理

論只肯定我們不能同時確定地認知電子的位置和速度，而不是說電子此時沒有限定的位置和速度。肯定每一個現實有限定的原因或效果是一回事，肯定一個事件的原因是什麼，其效果如何，是另外一回事。

一個物理學家可以說，如果對一物我不能確定何為原因，何為效果，對我來說，就等於不存在。物理學家站在科學的立場，可以這樣說，因為他只關心可以計算的東西，然而物理學家不能解決形上學的問題。當一個科學家指出，這裏不能提供嚴格的限定，這裏只能用蓋然律，對他而言並沒有錯，但其所論與形上因果律或限定律無關。

那麼「統計律和蓋然律所能造成的困難如何排除呢？統計律指出一系列事件的確性，而對於單一事件則只能指出蓋然性，看來不能成為限定的定律。

「然而一系列事件的發展過程仍然是限定的過程，統計律仍不失為真正的定律。蓋然律指出不可能確定地預見事件的發展，只能指出發展的蓋然性。蓋然律的確指出某種程度的不限定原理，但此不限定原理不只否定形上的因果原理，而且要求此原理的存在。因為不限定情況不在於物之本性，而在於我們的認識。我們對於某些現象未能以極大的確性去衡量，並非說物體的本性就動搖不定。不限定論乃對於科學經驗所能作的解釋之一，其他限定論的解釋仍然可能。愛因斯坦、普朗克、戴布勞理皆如此主張。」（註一九）

註 一：只有靠同一律、不矛盾律和排中律等形上原理，才能演繹出普遍而必要的知識，科學的歸納法沒有這種

力量。如果我們發現某些科學原理也有普遍而必要的價值，例如三角形的定義「三個內角的和等於二直角」，可以應用到任何三角形，而且任何三角形皆必須符合上述定義。這種普遍而必要的價值並不來自經驗的歸納，而是建立在矛盾律上。

註 二：此定義的拉丁原文為：“*Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo.*” St. Thomas, S. Theol., I, q. 23, a. 1.; Comm. on the Physics of Aristotle, I, lect. 1.

註 三：羅光，理論哲學，下冊，形上學，二四八頁。

註 四：曾仰如，形上學，二四六——二四七頁。

註 五：C. F. Van Steenberghen, *Ontology*, p. 99.

註 六：St. Thomas, Comm. on the Physics, II, lect. V, and X.

註 七：請參考本書乙部第八章及第十一章。

註 八：Aristotle, *Physics*, II, ch. 3. “Again (3) the primary source of the change or coming to rest; e. g. the man who gave advice is a cause, the father is cause of the child, and generally what makes of what is made and what causes change of what is changed.”

註 九：Aristotle, *Eth. Eud.*

註 一〇：St. Thomas, S. contra gentiles, 2, 2.

註 一一：St. Thomas, S. Theol. I-II, q. 1. a. 1. ad 1. “*Finis etsi sit postremum (seu terminus) in executione, est tamen primus (seu principium) in intentione agentis et hoc modo habet rationem causae.*”

註 一二：參考曾仰如，形上學，二四一——二八五頁。

註一三：D. Hume, A Treatise on Human Nature, I, 1, 1.

註一四：同上註，Ⅲ, 2, 3.

註一五：同上註，Ⅲ, 3, 1.

註一六：同上註，Ⅲ, 3, 2.

註一七：葛慕蘭，形上學，一二五頁。

註一八：De Broglie, Determinisme et causalite dans la physique contemporaine, in "Revue de metaph. et de morale", 1929, p. 438.

註一九：李震，宇宙論，一七〇——一七一頁。

第十章 本質與存在

第一節 此一問題的歷史背景

希臘哲學家已經討論過有限的「非物質存有」，或「純靈智存有」的問題，中世紀的亞維禪那也探討此一問題，士林哲學家自哲學立場特別關心「存有階層」的完整性問題，當然天主教信仰肯定天使的存在，對士林學派有很大的影響。西方的傳統哲學認為「存有」的兩極是純潛能和萬物的最後原因，即上帝，其中有無生物，有生物，包括植物、動物和由物質和精神合成的人類。如果在人與上帝之間，缺少了有限的精神體，那麼「存有」的階層似乎就不完整了。

如果有非物質體存在的話，它的結構如何呢？十三世紀的名士林哲學家文都（Bonaventure）認為有限的精神體也由元形與元質合成；多瑪斯却堅持「形質論」的運作範圍只及於物質現實，不能用元形元質二原理解釋非物質存有的內在結構。多瑪斯提出本質與存在之說，認為藉本質與存在的關係足以說明有限非物質存有的偶有性和它與上帝之間的區別。（註一）

多瑪斯說：「純靈智的自立體不由元質及元形合成（他們的元形是獨立的自立體），元形是使物之所以成為物者，而透過存在的實現元形才能成為存有；在此情形下，靈智自立體只有一種組合，即實現與潛能的組合，即自立體與存在的組合……在那些由元質及元形組合而成的自立體

中，有雙重的實現及潛能的組合，首先有自立體本身的組合，因為自立體是由元質和元形組合而成的；其次是由已經組合過的自立體本身與存在的組合。此第二組合亦可稱之為本質（*quod est*）與存有（*esse*）或本質（*quod est*）與存在（*quo est*）的組合」。（註11）

哥普來斯東解釋多氏的主張說：「我們已看到多瑪斯將形質的組合局限在物質實體的領域內；但是還有一個更深刻的組合，涉及每一個有限存有。有限存有之所以是存有，因為它有「存在」；自立體即存有物或具有「存有」的東西，而「存在是那個藉自己的力量使自立體成為存所有者」。（*St. Thomas, S. contra gentiles, 2, 54.*）物質存有的本質是由元質及元形合成的自立體，而非物質有限存有的本質是單獨的元形；但是那個使物質自立體和非物質自立體成為實在存有（*ens*）者，是存在（*esse*），存在對本質的關係即實現對潛能的關係。因此實現與潛能的組合不只在物質存有內可以找到，而在每一個有限存有內皆可找到。沒有一個有限存有必然存在，它所具有的存在與本質有分別，就如實現與潛能有分別一樣。」（註12）

第二節 本質的意義

當我說：「我發現有一個東西」，這句話不只指出我發現了「存有」，也指出我發現的是一個「存有」或某種「存有」。當我說這是人，不只說明我發現了人的「存有」，而且指出這個「存有」是一種固定的，在已不分的，與其他東西不同的東西。當我們說「存有」是一時，即是說

它具有自己的意義，內容和限定性。「存有」固然是一個極不限定的普遍觀念，此觀念的來源却是實在的「存有」，而實在的「存有」不能不是限定的。

同時，「存有」具有限定的意義時，才能成為我們認知的對象。如果一物可以是它自己，又可以不是它自己；可以是這種現實，又可以不是這種現實，就如說人可以是人，又可以不是人。我們將不可能了解這樣的現實。

由此可知，「存有」必須是限定的，必須有限定的意義，才能成為可以理解的。我們肯定每一個「存有」具有自己的內容和意義，也就是說具有自己的本質（essence）。「存有」包括本質。

本質是使一物成為此物而別於他物的特性，人的本質是使人成為人而與他物不同的特性，即人性。

由於「存有」包括本質，其一切活動自然地趨向於保存自己的本質，實現自己的本質，這正指出萬物所展現的普遍目的性。

本質及本性（nature）這兩個字可以通用，不過在亞里斯多德的思想裏，本性這個字特別指出一物之本性是動靜的原理。一物有甚麼樣的本性，也有甚麼樣的活動，火能燃燒，水能潤濕，人會思想，皆與其本性有關。萬物的一動一靜，皆與「存有」的本性有關。

透過本質，「存有」可以成為真理的基礎，因為每一個「存有」有其限定的意義，客觀的意

義，認知主體對「存有」加以判斷時，如果與「存有」本有的意義符合，就獲得一項真理，否則便失去真理。

「存有」的本質可以成為理智的對象，構成真理的基礎；也可以成為意志的對象，成為人追求的目標與價值。透過本質，我們可以看到一物之意義，也可以看到一物之價值。一物有價值，就值得人追求，可以使人滿足。本質因此也構成善的基礎。

「存有」由於內在的本質成為「一」，成為「真」，成為「善」。「存有」與一、真和善互不分離，相互溝通。我們認識了「存有」的本質，就會認識它的合一性，真實性，價值或美善。

自觀念的普遍性看，當然「存有」是最普遍的，只要是點是甚麼，莫不是「存有」，否則即是非有或虛無。本質是「存有」的劃分或區分，指出「存有」的不同種類。但是本質在自身的範圍內，也是極普遍的。例如人性，指出在動物這一大類中，一種特殊的本質，即使人成為人的條件。人性包括一切的人，無一人可以沒有人性。

本質與存有的關係非常密切。如果有「存有」，其「存有」之理由就在自身，換句話說，自其本質看即是「存有」。那麼它本身就不能不有，因而在此「存有」與其本質之間的關係，是同一的關係，彼此間不能有實在的分別。只有自有的「存有」，無因的「存有」具有這種特徵。一個「存有」既然自本質看就不能不有，其「存有」與本質是完全合一的。

如果有的「存有」在己沒有「存有」的理由，它的「存有」是從外面接受的，分享的，換句

話說，自本質看，它就是可有可無的。那麼在它的「存有」與本質之間是分享的關係，不是必要的，同一的關係，因此在有限「存有」與其本質之間有實在的分別，意即此種分別不只存在於理性內，而是有客觀的事實作爲基礎。一切有限的，經驗控制下的，可有可無的「存有」，都是這樣的。

第三節 存在的意義

由上述理論可知，有限的，分享的「存有」，其本質只指出「存有」的可能性。可能性必須加以完成或實現，才能成爲實在的「存有」。本質的實現即是「存在」，存在使本質接受「存有」，因而由潛能過渡到實現。本質對存在的關係即潛能對實現或完成的關係。「存在」使本質跳出可能的圈子而實現。「存有」包括本質與存在。

本質告訴我們「存有」是甚麼樣的「存有」？是那類類的「存有」？存在告訴我們「存有」是否實實在在的？本質的普遍性，如人性，通過存有的實現，即存在而實在化，而個體化，而在張三、李四身上具體地實現。存在不只包括合一性，也包括多樣性，存在是合一的多樣化。

存在是自立體，在已有獨立性，然而也受其他依附體的限制，例如時空的限制。

個體的存在，有其獨特的自我實現的歷程。人的存在，論本質是同一的，固定的，不變的；然而個人的存在不同，張三與李四不同，因爲張三與李四除了共同的人性之外，每一個人有自己

獨特的環境、教育、性格等因素，每一個人有自己獨特的成長過程和歷史。

第四節 本質與存在的關係

自一個角度看，我們可以說存在限定本質，因為存在是實現，透過存在的實現本質分享「存有」；自另外一個角度看，我們也可以說，存在也受本質的限定，本質使存在成為此類或彼類的存在。（註四）從「存有」、「本質」、「存在」這些觀念所含蓋的範圍看，「存有」最為普遍，本質次之，是「存有」的區分，而存在更次之，是本質的區分或個體化。

哥普來斯東說：「我們不應該把本質想像成在接受存在之前就存在的東西（顯然在名辭上造成矛盾），也不該想像有某種中立的存在，直到它與本質連合，不是任何個別東西的存在。這兩個原理不是連合在一起的兩種物理性的東西，而是作為個別存有之兩個共同受造的構成原理。本質不能沒有存在，存在也不能沒有本質；二者一起受造，一旦存在停止存在，具體的本質也停止存在。」（註五）

哥氏又說：「多瑪斯主張本質在接受存在之前，本身即是某種東西，所謂縮小的獨立存在；它只藉存在而存在，而受造的存在常常是此類或彼類本質的存在。受造的存在與本質一起生起，雖然這兩個構成原理客觀地講是有分別的，存在更為根本。由於受造的存在（註六）是潛能的實現，潛能離開存在沒有實現性，『存在』在『所有事物中是最完美的』，是『完美中的完美』

在有限存有中，本質與存在同爲內在的構成原理，互相依賴而不分離。但是由於存在完成本質，就如實現完成潛能，元形完成元質一樣，無論在形上方面或認知方面，存在皆具有首要性和優先性。

但是如果自純理論或純觀念的角度去看，西方傳統哲學顯然非常重視本質。本質指出事物構成的必要條件，例如人性是使人成爲可能的條件，構成人的可能性。自此角度看也可以說先有可能性，才有可能性的實現。另外本質指出一物的特殊的、恒常的特性及意義，使多樣的個體能在本質的基礎上互相溝通，並可找到本身發展與活動的、恒常的、限定的律則。本質的否定將使個別存在飄浮在偶然的、混亂的天空中，不僅將失落本身的目標，也將無力建設不變，普遍而必要的真理。

近代無神的人本主義者，如斯提奈爾(Max Stirner, 1806-1856)、尼采、沙特、卡繆等哲學家，在上帝不存在或已被打倒的假設之下，否定任何普遍而必要的真理或原則，極力強調個人存在的首要性及根本性，本質變成沒有意義的，最多只能成爲由個人存在所自由決定的東西。所謂「存在先於本質」，便是在上述精神之下提出來的。個人有絕對的自由來抉擇自己的方向，他願意把自己塑造造成甚麼樣就塑造造成甚麼樣，他不受任何外在條件或原則的限制。在此情形之下，如果談人的本質，此本質也是由人隨心所欲創造出來的。顯然這種人本主義的精神和趨勢與西方

傳統哲學的精神是完全背道而馳的。此外，我們還可以附帶提一句，本質的被忽略或否定與反抗形上學的精神，有分不開的關係。

第五節 中西哲學論本質與存在的不同

(1) 在西方，以形上學探討爲本，發展出對本質與存在的看法，西方哲學着重於探討有限存在的形上結構，不以人性作爲討論的中心。理性心理學討論到人與其他生命的不同，仍缺乏完整的人性論。近代各種人本主義的學說，走把人絕對化的路子。但是仍站在反抗傳統形上學的立場來立論，仍然脫離不了形上學的色彩。

中國哲學以人爲中心，但是並不反對形上學。易經以人與天地並列，是爲三才。天在上，地在下，人居中。人性論在中國哲學中占有極重要的地位。

中國哲學探討本性的問題，重點不在挖掘它的形上基礎，也不在追尋萬物的構成原理，而在於如何處理人性善惡的問題，以使入能够趨善避惡，使人性在個人生活中，完美地表現出來。

(2) 西方哲學對於本質觀念本身，有很理論方面的發揮。此種理論可以應用到全部有限存有，人也包括在內。對存有之本質的重視，正足以指出哲學家對於事物恒常的，普遍的，必要的意義、知識、原理和價值的重視。

中國哲學也未忽視「本性」的一般意義，例如大戴禮記、易本命篇的「萬物之性各異類」；

莊子、庚桑楚篇的「性者，生之質也」；告子的「生之謂性」；荀子、禮論篇的：「性者本始材朴也，偽者文理隆盛也」，性惡篇的「性者，天之就也，不可學，不可事」，正名篇的「生之所以然者謂之性。……不事而自然，謂之性」；呂氏春秋、貴富篇的「性者，萬物之本也」；董子、春秋繁露、深察名號的「如其生之自然之資謂之性。……性者，質也」；張載、正蒙、誠明篇的「性者，萬物之一源，非有我之得私也」；朱子語類卷五的「性卽理也，在人喚做性，在事喚做理」，又卷一一七的「性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便爲我所」有」。這些思想都是針對一般的本性而說的。

但是中國哲人論一般的本性，其興趣不在爲有限存有的形上結構建立體系，而在於透過對萬物的了解，烘托出人爲萬物之靈的中心地位。

道家重自然，旨在藉人與萬物的契合或萬物一體的經驗，在世事的千變萬化中，效法大道的無爲而無不爲的自然精神，達到反本復性的境界。對老莊來說，與萬物合一方法是，復性於初是目標。莊子繕性篇曰：「繕性於俗學，以求復其初；滑欲於俗思，以求致其明；謂之蔽蒙之民。」又曰：「心與心識知，而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，无以反其性情而復其初。」由這段話可以看到莊子多重視復性一觀念，性乃指人之性。司馬遷在史記中論道家要旨曰：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化。立俗施事，無所不宜。指約

而易操，事少而功多。……至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。」道家所追尋的理想，是藉順應自然的生活方式，使人的心性能够反璞歸真，以創造完美的人格。

方東美說：「道家大哲如老子（紀元前五六一？——四六七？）與莊子（紀元前三六九年生）對於理想人格的評價竟然超越乎某些儒家和佛學家，他們認為理想完人應當超越相對價值的限制，一體俱融於無限的成全以上臻『至善』。人能够如此期望，實因宇宙創造的大力深植在他精神的本性與創造的生命中。中國詩哲李白（六九九——七六二年）一語道破此中奧妙：『攬彼造化力，持爲我神通』。」（註九）道家探討本性的終極目的，仍然是人性的發展與成全。

孔孟言性，不重傳統之「生之爲性」的說法，而持重人性的道德層面。使人之所以爲人的靈性，主要表現在它的道德性上面。孔子、易傳、中庸、孟子所循的途徑是以德言性，追尋盡心知性以知天，存心養性以事天的崇高理想。

荀子之論一般的本性，最後也是爲落實到人性方面。他依後天經驗的方法，肯定性由天生。在人即是素樸原始的本質，生自自然的造化，本來就如此這般的。因此在人性中沒有孟子所強調的那些先天的道德條件。

荀子談一般本性的目的，在於說明，就如自然界事物，其天然資質，大多粗劣，必待加工而後精良。人性本惡，但非絕對如此。若能去性起偽，即藉外在的禮法教化，予以改造，人心仍能

匡正；進德修業，成聖成賢的境界仍然可以實現。荀子重外王之功，與孟子之重內聖，倡道德主體自動自發的超升精神不同。

理學家之言氣質之性，其主要用心亦非爲一般的本性提出形上的說明，而是爲解釋本來是善的人性，惡又由何而起。例如程顥說：「生之謂性，性卽氣，氣卽性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。」（遺書卷一）程頤也如此主張：「性無不善，而有不善者才也。性卽是理，理則自堯舜至於途人，一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」（遺書卷十八）中國哲人重視的，是透過盡心知性歸命的人生哲學和趨善避惡的道德實踐，去提升人性，塑造完美的個人人格。

（註一〇）

(3) 西方傳統哲學對於存在和個體性皆依形上學原理，予以說明，使我們看到本質或本性也好，存在或個體也好，都能在完整的，合乎邏輯的，形上的體系中，找到適當而貼切的位置。

由於「存在」的實現及完成，本質才能成爲實實在在的東西。但是存在之所以成爲這個存在或那個存在，之所以成爲個別的存在，則與元質接受限定的具體方式有關。元質首先受元形限定的而與元形共同形成事物之本質；元質透過元形再承受存在的限定而成爲個體。元形的限定是本質的限定，個體存在的限定就與元質透過元形接受限定的不同方式有關了。由於內在的，外在的，種種因素的影響，元質透過元形接受存在的實現或完成時，就有了千萬個不同的方式，換言之，

每一個存在的實現與另外一個不同，這種不同的表現即是個體性的表現。例如每一個人都是由靈肉合成的，靈肉是人的本質。但是當此本質具體實現而成爲個體存在時，靈肉結合的方式受到先天的，後天的，自然的，人爲的，時間的，空間的……無數因素的影響，使張三與李四不同，使每一個人都有自己獨立的人格。

在中國哲學中，顯然本性觀念比存在觀念重要，一體範疇比位格範疇重要。方東美說：「孔子與儒家一致肯定，『唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣！』」（中庸）

「基於這種宗教虔敬的精神，後代各派新儒家一致主張：凡是具備完滿人性的人，都應該對生命表示相同的尊敬，使自己與天地萬物爲一體。在仁愛與同情中，隔閡不復存在。對宗教領域中精神存有之終極關懷，就是一切人類崇高生命的圓滿實現。」（註二）

但是在萬物一體的觀念中，個人並未受到忽視。方東美所嚮往的那種泛神論精神，並無意抹煞有限位格與無限存有之間的實在不同。（註二）道家所追尋的那種富有超越精神的理想人格，儒家所塑造的那種富有道德精神的理想人格，墨家那種透過敬天、法天、順天志、天命的宗教精神，表現在愛民，爲民服務犧牲的理想人格，兩千多年來，一直是我中華民族努力實現的崇高目標。

宋代理學家依理氣之說，將人性分爲天然之性與氣質之性，前者即人之本質限定，後者即個

體限定。其目的在指出，在同一天性內，氣在千萬個不同方式之下，受理的限定，因此形成無數的不同個體，此不同也包括了善惡、賢愚、優劣之分。此點頗類似西哲以元質爲個體性原理的主張。但是理學家的重點，在於提出此理氣論的形上學或宇宙論的探討，以了解人性與人格之不同，以了解個人善惡稟賦不同的根由，以求氣質之改善，效法聖人之盡性，使人人皆有成賢成聖的機會。理學家的氣稟之說，其意義仍然是道德性的。朱子在語類卷八中說：「凡人類以聖賢爲己任。世人多以聖賢爲高，而自視爲卑，故不肯進。……然聖賢稟性與常人一同。既與常人一同，又安得不以聖賢爲己任。自開闢以來，生多少人，求其盡己者，千萬人中無一二，只是滾同，枉過一世。詩曰：天生蒸民，有物有則。今世學者往往有物而不能有則。中庸曰：尊德性而道問學，極高明而道中庸，此數句，乃是徹首徹尾。人性本善，只爲嗜欲所迷，利害所逐，一齊昏了，聖賢能盡其性耳。」朱子的話可以說是語重心長了。

附 註

註 1：F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II, p. 329-330.

註 2：St. Thomas, *S. contra gentiles*, 2, 54.

註 3：同註 1，三三二頁。

註 4：St. Thomas, *De potentia*, 7, 2, ad 9. (論潛能)

註 5：同註 1，三三三——三三四頁。

註 6：依多瑪斯之說，元形與元質，存在與本質皆爲受造物的構成原理，受造物即指有限存有，而受造物的最

高成因造物者，不可能含有物質成份，也不可能含有任何潛能，其本質與存在是完全同一的，此即無限存有。

註七：同註四。

註八：同註一，三三四頁。

註九：方東美，從宗教、哲學與哲學人性論看「人的疏離」問題，中華文化復興月刊，第十二卷，第三期。

註一〇：參考本書甲部第七章第三節。

註一一：同註九。

註一二：西方近代哲學中狹義的泛神論主張只有無限實體或存有是實在的，宇宙萬物和人都是此唯一實體的依附形態，沒有獨立的存在。而方東美所用泛神論一詞，用意在指出萬物一體的泛仁愛精神，並不抹煞有限存有的個性。

第十一章 形質論的探討

潛能與實現是兩個形上學原理，具有極普遍而必要的特性。由此二原理推演出來的元質與元形，則是構成物質現實的兩個自然哲學的原理。也可以說元質與元形是把潛能與實現二原理應用到物質現實。形質論(hylemorphism)一詞由元質(matter)和元形(form)二字合成，認為物體由兩個不同的內在原理所組成，一為完成的，限定的原理，即元形；一為被完成的，被限定的原理，即元質。(註一)形質論最能代表亞氏和西方傳統宇宙論的特色。

第一節 形質論的證明

證明即是由淺顯的事實，推求深遠的道理；由看得到的現象，推求看不見的事理；由形而下的經驗對象，推求直接經驗不到的原理。證明的重要性由此可知，一旦否認人有證明的能力，等於否定人類知識的可能。否定人有證明能力，科學家將沒法子根據重力現象指出地心引力的定律；哲學家也沒法子根據經驗到的東西去推求萬物的最後原因。

1. 元質與元形是形上原理，是直接感覺不到的，必須藉可感現象去求證。形質論最基本的證明是變化現象，在第九章我們討論潛能與實現時，已看到變化的作用。為證明元質與元形的存在，亞里斯多德所循的路線是一樣的。

變化有外在的和內在的，外在的依附體變化容易了解，是不同的屬性，在同一個底基上，繼續發生。一個自立體變為另外一個自立體，看來似乎比較複雜。古代的機械論和原子論，近代的機械論都否認自立體的內在變化，認為變化只是外在的，量的變化。然而經驗告訴我們確有自立體變化，當一個新的自立體由另一個自立體化成時，或是許多新的自立體由一個自立體化成時，顯然已經發生自立體的變化。

在生物的營養作用中，生物吸收許多食物，使之變成自己的實體；生物死亡時，同一個自立體化為許多物體，這些都是自立體變化。

食物變成生物，是由一個自立體或許多自立體的變化。當我們深入地去觀察時，變化不是食物的歸無和生物的創造。歸無是由有到無，創造是由無到有，變化則是由潛能的存有到實現或完成的存有。

已經實現或完成的食物，或謂在實現或完成條件之下的食物，或謂自實現的觀點去看食物，食物就是食物，不會變成生物。因為所謂實現或完成的觀點即是指食物的不變性、固定性或限定性。缺乏此一不變性，我們就無法指出這是食物。在同一觀點之下，肯定食物又是生物，肯定食物不變而又變，是矛盾的。

因此為了保留自立體變化的事實，必須肯定食物的某種成份變為生物。亞氏在「物理學」中肯定：為了解變化，必須肯定底基(substratum)的存在（註1）。底基可以參與食物的自立體，也

可以參與生物的自立體。當然不是同時，而是先後。

底基本身是不限定的，是潛能的成份，不足構成食物或生物的全部本質，但是可以承受食物的限定，也可以承受生物的限定。只有不限定的原理不夠，必須肯定另一原理的存在，此原理使食物成爲食物，使生物成爲生物，是爲限定的原理，實現或完成的原理。由此可知，食物由一共同的，不限定的，潛能的因素，和一定限定的，完成的因素所構成，生物亦然。此不決定因素在消化作用之前，由食物的限定原理形成食物，在消化作用之後，由生物的限定原理形成生物。限定的，實現或完成的原理稱爲元形，不限定的，潛能的原理，稱爲元質。（註三）

2. 另外，我們還可以從物質現實的許多對立性特徵，發現物體的根源不是一個，而且互相對待的兩個。例如物體都與分量分不開，分量的基本特徵是擴延性（extension），包括長寬深三個實在的向度，物體因有擴延性而成爲可分的。經驗告訴我們，一張紙是一個物體，但是可以被分爲許多。每一個物體都是同一個存有，但是可以分爲許多。同一或合一指出物體所具有的限定條件或完成條件；可分性或多樣性指出它的不限定的，潛能的條件。

在實現或完成條件之下的合一性，排斥在同樣條件之下的多樣性。換言之，在同一的條件或觀點之下，一與多互相矛盾，就如一與非一同時又在同樣的情況之下存在是矛盾現象。但是實現條件之下的一與潛能條件之下的多並不矛盾。

在同一個物體中，我們發現實現的一和潛能的多共存並在，因此二者的分別不是實在的，而

是理性的，但是有事實作爲基礎。（註四）既然在物體內，我們發現了不同的情況，即多樣與同一，此二者就應該在物體內找到不同的基礎或根由。由於多與一並不是絕對的對立，並不是互相矛盾的，然而又不能在同樣條件之下，共存並在，因此必須肯定物體包含兩個內在的原理，一爲潛能，是多樣與分散的根由；一爲實現，是同一與整體性的根由。「潛能」使物傾向於多、分散、非有和非理解性；「實現」使物傾向於一、整體性、存有和可理解性。

物體能動，動包括主動力和被動力，即所謂動力和惰性。動力現象非常普遍，例如重力、電力、磁力、化學能力、伸縮力、機械力、熱力和生物的種種能力。惰性也是物質的極普遍特徵，指出物體對於動靜狀態的中立性，對於地區運動的被動性，對於外在動力的消極抵抗。

試問同一物體的動力和惰性是否來自同一個根由或原理？二者之間顯然具有對立的情況和實在的分別，動力的根由不能是惰性的根由。物體內應該有兩個原理，一是動力原理，即元形；一是惰性原理，即元質。

我們還可以把物體的兩個最重要特性，即量與質拿來比較。物體因有分量才成爲可分的，量與可分性分不開。質是物體因活動而相互感應時所產生的效果，可見性質與活動分不開，而活動與存有和本質分不開。換言之，量代表不限定的成份，質代表限定的成份，二者在物體內應該有不同的根由或原理。元質是分量的原理，元形是性質的原理。

物體有擴延性，因而可分。物質不只可分散於空間，也可分散於時間。這兩種可分性皆說明

物體的多樣性，而多樣性與物體的合一性不能建立在同一個根由上，必須來自兩個不同的原理，一爲元質，一爲元形。

當我們發現經驗世界有許多不同的活動和特性，有些趨向於多樣，有些趨向於合一。又因爲多與一不能建立在同一個根由或基礎上，所以不得不肯定構成物體的原理是兩個，一爲多樣性和不限定的原理，卽元質；一爲合一性和限定的原理，卽元形。

最後，我們透過本質與個體存在的關係也可證明元質與元形的存在。經驗告訴我們，同一種東西，可以包括許多個體。例如人的本質包括許多個人；白的本質包括許多白色的個體。本質卽普遍觀念，指出一物的普遍限定、意義和條件。本質不是具體存在，却是理智自具體存在抽出的共相。本質的限定是普遍的限定，個體限定本質，可以說是限定的限定，是最具體的限定了。

由前面的證明可以了解，元質代表物體極不限定成份，在接受元形之限定時，形成一物之本質。因此元形的限定乃本質的限定，換言之，元形是本質限定的根由。那麼個體存在或個體限定的根由是什麼呢？個體性一如本質，是內在於事物的，而且是每一事物必備的特性。同時我們已經知道，構成物體的內在原理只有兩個，元形和元質；如果元形是本質的根由，個體性的根由只能元質了。多瑪斯說：「幾時一共同本質包括許多個體，許多個體之分別乃得之於個體元質。」

（註五）

元質是極不限定原理，如何能成爲個體性原理呢？此一問題留待下一節再加以說明。

第二節 元質與元形的意義

1. 元質與元形的認知問題

元質與元形是形上原理，直接經驗不到，是依據能够經驗到的事物推演出來的。

多瑪斯說：「自立體的發生與毀滅使我們認識元質。」（註六）亞氏早已指出元質本身不可識。（註七）因此多氏說：「元質在己不可識，只有通過元形才可識別。」（註八）潛能通過實現才可認知，因為在潛能條件之下的「存有」是不限定的。實現或完成的「存有」才是限定的，才可以認知。元質由元形限定，因此說通過元形才能認知元質。

亞氏又肯定：我們認知元質的途徑是類比。（註九）例如作為原料的木材，與桌、椅、床的形式不同。它可以接受桌的限制而成為桌，接受椅的限制而成為椅，也可以接受床的限制而成為床。由此可經驗到的情形，我們可以推求事物的內在本質，也由兩種成份所形成。一為不限定的，未成形的成份，可以接受元形的限制，即元質。由我們對於可感事物之認知，可推求事物之經驗不到的原理，是為類比。在此我們也可以看到類比與哲學證明的密切關係。

2. 元質的意義

元質是潛存於一切物體的底基，在此底基上，物體的變化得以展開。它不是完整的存有，不是在已存在的存有。它不單獨存在，只能與元形同時存在，存在的是合成物。我們認知的對象也是合成物及其變化，透過物體的變化，我們才能推演出元質、元形的存在。元質不是已存的存有，而是存有所由來的存有，是存有的原理。

元質是實體變化的最後底基，不生不滅。多瑪斯曾這樣註解亞氏的思想：在潛能狀態下的元質不生不滅。因為如果元質發生，必生於底基，而元質即是發生的根本底基。假如說元質可以發生，那麼必由元質而發生，那就等於說元質已存在於發生之前，此乃矛盾現象。同樣也不能談元質的毀滅，毀滅即物體復歸於元質。如果元質毀滅，那麼在毀滅之前已經毀滅，乃不可能之事。（註一〇）

如果元質是實體變化的底基，對於合成物來說，它應該是潛能。就如木材可以接受任何形象，而成為木桌、木椅等；元質可以接受任何自立體元形的限定。木形的變化是依附體的變化，物體元形的變化却是自立體的變化。元質是實體性的潛能，不是附體性的潛能，即是說其本質即為潛能，不包括任何實現或完成。為此亞氏說：「我認為元質在已什麼都不是，不是量，也不是其他東西，這些都是限定的存有。」（註一一）

3. 元形的意義

元形的作用在於實現、完成、限定元質。元形賦與合成物的實現是本質的實現，是特殊的實現。換言之，元形的基本任務是使存有特殊化，使物成為石頭而不是木頭，是人而不是牛。

物體元形雖然是實現原理，而不是元質的實現，不是純粹元形。因此元形與純粹實現比較，是潛能與實現的關係。物體元形是不完全的實現，它的任務是積極地限定元質，使物體具有限定的完善與意義。

元形與「存有」有實在的區別，因為元形是「存有」的限定者，限定「存有」是使「存有」被接受和分享，分享「存有」的，不是「存有」自身。只有絕對的，純粹的本質才與「存有」自身合一。（註一二）

通過元形的實現或完成，「存有」才能被接受，「存有」與元形不能分離，元形是「存有」的自然原理。元形作為「存有」的限定原理，原則上可以脫離元質而獨立存在。假如有些元形不能脫離元質而存在，那是因為它本身是屬於物質的。（註一三）

元形不只賦與物體本質的實現或完成，也賦與存在的實現或完成。多瑪斯說：「在合成物內我們可以看到雙重的潛能與實現，首先元質對元形來說，元質是潛能，元形是實現；其次由元質、元形合成的本質對『存有』來說是潛能對實現，因為本質接受『存有』。」（註一四）

必須注意的是「存有」首先是整個合成物之實現或完成，然而合成物之「存有」對元形和元質的關係不同，元形由外在成因接受「存有」，元質則通過元形而接受「存有」。如果元形是獨

立元形，直接由成因接受「存有」與「同一性」，不需另一元形的限定。

4. 新元形的發生

每天我們可以看到許多新東西發生，然而發生是怎麼一回事？當一個新物體發生時，看來元質沒有變動，新發生的只是元形。然而元形不能化成，化成的不是小羊的元形，化成的是小羊。新元形的發生怎麼樣解釋呢？有人認為新元形自無而生，有人認為元形已經隱藏在元質中。

一物之化成乃由不存在到存在，此不存在乃物本身的不存在，而不是任何底基的不存在。物之化成乃由一物到一物的化成，必肯定共同底基的存在，而此底基又是物體的構成成份。

一物之創造是由物自身的不存在和底基的不存在到存在，是無到有，因此由創造所成之物，一定是完全的「存有」，獨立的「存有」。如果元形可直接被創造，一定是獨立元形，即可脫離元質而獨立存在和行動的元形，精神元形即是這類元形。

由此可知，認為新元形直接由最後原因所創造的意見不可取，此種意見似乎否定宇宙完成自然活動的能力，肯定一切都靠創造。再者，元形如直接被創造，皆將成為精神元形，實不可能。因為經驗告訴我們，有些元形不能脫離元質而獨立存在。

如果說元形已隱藏在元質中，可以有兩情況。如果說元形已在實現的條件下存在於元質，不可以。因為在元質中已有無數的限定是矛盾的。

於是多瑪斯說：「依亞氏學說，折中路線比較合理，自然元形已存在於元質，但不是在實現或完成的條件之下，而是在潛能的條件之下，經由外在原因由潛在狀態進入完成狀態。」（註一五）

5. 自立體元形的同一性

自立體元形是物體的限定原理，由於元形的限定，一物成爲固定之物，人成爲人而不是牛，牛是牛而不是玫瑰花。既然只有限定的東西才能存在，元形將存有賦與物體，因此元形是物體的基本完成。基本完成是存有的完成，行動爲第二完成。又基本完成的限定是本質的限定，並非依附體的限定。

由此可知，每一個自然物體只能有一個自立體元形，因爲元形賦與物體「存有」，而一物之「存有」只能是一個，一物只能有一個元形。又一物之「存有」的最重要條件是此物的限定性。因此一物之限定原理，即是使「存有」成爲限定的「存有」者，也是使一物存在的條件。如果一物有許多元形，等於說一物可以有不同的本質，這是不可能的事。

6. 原素與合成物

任何物體皆可分割爲較小的部分，例如水，可是分割某種程度時，再分就不成爲水了，那就

是原素，此爲亞氏對原素所做的說明。（註一六）

物體皆由不同原素合成，也可分解爲不同原素。有不完全的合成物，例如房屋、機器等。有完全的合成物，例如人、水等，由不同原素合成，各原素不存在於實現的狀態，不是許多物體的聚合，而是真正的一個「存有」，一個自立體。

問題是原素在物體內是處於甚麼狀態呢？

(1) 原素不可能處於實現狀態，完全合成物是一個自立體，一不能同時又是多，如果各原素處於實現狀態，那麼每一個原素都是獨立自立體，合成物將變成一個自立體而又是許多自立體的集合，一同時又是多，將產生矛盾。

(2) 原素也不處於純粹潛能狀態，因爲所謂處於純粹潛能狀態卽是說本身沒有任何限定，這樣的話，由任何合成物，可以分解爲任何原素。然而水分解時只能成爲氫和氧，固定量的氫原子，氧原子化合時，只能產生水。

(3) 亞氏肯定原素在合成物中，不處於實現狀態，乃處於實效狀態(virtual)，因其實效得以保留。（註一七）事實告訴我們，合成物的特性與原素的特性相似。原子物理學指出，核子特性當原素組合時，仍然存在。可見這些原素在合成物中，雖然處於潛能狀態，但是非常接近實現，因此稱之爲實效狀態。

7. 個體性原理

宇宙間有許多個體，張三與李四不同，這一塊石頭與那一塊石頭不同。每一個物體在已構成不分的整體，在他却又與別的個體不同。張三與李四都是人，有同樣的人性，然而張三與李四把握人性的時候，又有不能互通聲氣的成份存在，自成不同的個體。

個體的基礎或原理是甚麼呢？我們已知道，在物體內有兩個原理，一爲元形，一爲元質，元形是將物體限定在某一類別中的原理，是本質的原理，因此個體化原理應認是元質。但是元質本身是 unlimited 原理，因此個體化原理應該是定量的元質，個體之存在於攝取定量的元質。

何謂攝取定量元質？不可能指量化的元質，因爲只有已經存在的合成物才可以量化。著名士林哲學家加耶達諾（Caietano）指出，定量的元質是說元質需要此一量而不需要另外一量。

（註一八）

我們不該抽象地去看元質，應該在物體的變化中去看。一物之發生，元質必須經過一些變動的過程，水的產生需要氫和氧的結合，一株玫瑰花的生長需要這些土質、水份、陽光、花匠的照料等，也就是說元質要經過這些限定的過程，在這些個別動力的推動之下，才能獲致這個元形，而不是另一個。元質取得這個個體元形，並非由於它純粹潛能的特性，而是由於通過了限定的過程，使元質在此形式下承受元形的限定。

由此可見物體因攝取定量元質而個體化，此一理論不是抽象的，而可指出自然的歷史性。大自然在化成，物體在變動，元質在自然原因的推動之下，連續地承受不同的元形。在此大自然的活動中，每一物都有它的意義，因為每一物都有元形。每一物都有它自己的作用和目標，都有它的個性。因為它居於大自然的固定的一點，有它固定的位置，也就是說有它自己的歷史。

8. 形質論的意義

形質論代表亞氏和多瑪斯學派對於物質世界的看法，而對物質世界的看法會影響哲學思想的整體，尤其會影響我們對人的看法。

機械論在古代和現代哲學中，都影響甚大。機械論認為物質世界沒有內在活力，由呆板的擴延性所構成，為外在力量所推動。因而物質世界與人的世界形成對立，機械世界與意識世界完全不同。

形質論則肯定宇宙包括無數個體，每一個個體皆受不限定原理的控制，使物體成為可分可變的；另一方面物體又受限定原理的控制，有其特殊的內容及活動，自然界的目的論由此可以成立。當我們說每一物在活動時有它的目的，不是說它本身包括精神或生命，只是說每一物皆有固定本性，因而有固定的活動方式，也就是說每一物皆在宇宙間實現自己。

物質世界雖然複雜，但是也表現合一及互相關連的特性，物質世界與生命世界之間也有密切

的關係，人的存在包括物質，人也由形和質組成，物質屬於人的基本結構。由無生物到有生物，到有精神生命的人，形成深刻的連續性及合一性。

形質論能够說明人與大自然間的交通，技術及藝術種種活動就是最好的表現，這種充滿活力的關係，唯心論不會理解，因為它主張一切皆為精神。唯物論也不會理解，因為它將一切活動，包括自由的，精神的，都建立在物質的基礎上。形質論却能說出大自然的豐富意義，由殊多看到合一，由變化看到不變，因此它對宇宙的說明也是比較中庸和完整的。形質論雖然在近代遭遇到機械論、動力論和唯能論種種學說的衝擊，仍能屹立不搖。因為上述學說往往抓住某種物質現象，予以普遍化，用以解釋宇宙萬象；未能解釋的事實，就抬出主觀論或自然科學的觀點，予以否定。這樣一來，就往往失諸公允，且易於走向偏激。形質論建立在堅固的形上基礎上，對於宇宙的各種重要現象皆能顧到。近代各種科學理論的衝擊與考驗，不但未使它倒下去，而且使之更能取長補短，日益穩定堅實。將潛能與實現，本質與存在，元質與元形諸理論，看作西方哲學最卓越的成就，也絕非誇大之辭。

第三節 形質論與理氣論的比較

在本書甲部第八章第三節中，我們已經對理氣論和西方的形質論做過一些比較，如今再簡單地補充幾句。

1. 在中國先秦，已有陰陽之說，爲各家各派所接受。到宋明又發展出理氣之說，張載重氣，二程、朱子重理，然而皆主張理氣不離，同爲構成物質現實的原理或因素。宋明的理氣論可以說是把先秦的陰陽二氣具體化了，應用到生成變化的事物上去。由於太極生兩儀，陰陽自太極的活動中呈現出來，更富有普遍和形而上的意義。理氣中的氣類似元質，是物質現實生成凝聚的原理，是物體具有大小形象的根由。因此理氣與物質或形體世界分不開，更富有自然哲學的意義。

西方的形質論，建立在實現與潛能二形上學原理的基礎上，也是這兩個極普遍原理的應用。元形與元質是構成物質現實的原理，其應用的範圍遠比實現與潛能兩原理爲小，也更富有自然哲學的意義。亞氏強調形質論與變化的關係，中古士林哲學特別強調形質論足以解釋擴延性實體的合一與多樣，指出元形是合一的根由，而元質是多樣的根由。士林哲學又強調同一「種」或「本質」包括許多個體，亦可藉形質論獲得解釋。元形爲本質的基礎，而元質則是個體性的根由。

2. 除上述類似之處，另一接近點是中西哲學皆透過我們能够直接經驗到的，萬物生成變化的現象，而找到了能够說明這些現象的深一層的，形上的原理。形質與理氣雖然是極抽象的原理，但是有堅固的經驗事實作爲依據。

3. 朱子的理先氣後與西方的元形先於元質，也很接近。氣或元質是潛能，潛能若無實現的推動與限定，將永遠是潛能，而理或元形正是實現或完成潛能的原理。自認知方面講，也是理先氣後。因爲只有實現的才是限定的，限定的才能被認知，氣藉理，元質藉元形才能被認知。

理、氣或元形、元質共同構成完整的物體，二者互不相離。但是自理論方面可以說，理或元形在先，氣或元質在後。就如可以說，先有人之理，先有人之所以爲人的本質或可能性，個體人才能成立。

4. 理學家透過氣之清濁說明智、愚、賢、不肖等不同個性，似乎與西方傳統哲學之看法接近，即肯定個體構成的原理是氣，不是理。

5. 然而理氣論與形質論也有不同之處。理學家似乎認爲理與氣是兩種可以獨立存在的東西，朱子甚至肯定理是形而上的，氣是形而下的。但是兩種獨立存在的東西如何形成同一種東西呢？中國哲學家不大重視此問題。西方哲學家，雖然也有人肯定現實，尤其是結構複雜的現實，包括多樣的元形，如此才能說明它的豐富意義和內容。但是正統的形上學極力反對此種說法，因爲一物具有多樣限定是矛盾的，一與多不可能同時並在同一角度下共存。

6. 中國人的宇宙觀是以人爲中心的，理學家倡理氣論的目的，不在於探討物質世界的奧秘，而着重於說明人性和人之氣質、個性等問題，以及這些問題與進德修業的關係。中國哲學的特質是道德的，形上學與自然哲學的探討，莫不以解決人的問題爲重心。基於此種重人的精神，使中國哲學的發展在好多方面與西方的哲學精神不同。

附 註

註 1. Form常被譯爲形相或形式，容易被誤認爲外在形式，而form是物質現實的內在的、根本的原理。另一

方面，matter 常被譯爲物質，物質乃指由形質合成的東西，而與 form 對立的 matter，乃構成物質的內在的，根本的原理。筆者把 form 譯爲元形，將 matter 譯爲元質，用意在指出元形、元質爲構成物質的內在而根本的原理，並可避免上述誤解。

註二：substratum 拉丁文，原指鋪在下面的東西。

註三：形質論中的元質也被稱爲第一物質 (materia prima)，而我們直接經驗到的物質則爲第二物質。

註四：例如一張紙，是一個物體，但是具有可分性，即可分爲許多塊紙。但是在同一張紙內，其多樣性只能是潛在的或潛能的，因爲在同一條件之下，一又是多會造成矛盾。因此我們說上述實現的一與潛能的多共存時，其區別不是實在的，只是理性的。但是此種理性區別並非出於空想，因爲事實上只要把一張紙撕開，即會變爲許多塊。因此我們說上述區別，有事實作爲基礎。

註五：St. Thomas, De spirit. creaturis a. 1, ad 9. (論精神性受造物)

註六：St. Thomas, Comm. on the Metaphysics of Aristotle, VII, lectio 10.

註七：Aristotle, Metaphysics, VII, 10.

註八：同註六。

註九：Aristotle, Physics, I, 7.

註一〇：St. Thomas, Comm. on the Physics of Aristotle, I, lectio 15.

註一一：Aristotle, Met. VII, 3.

註一二：絕對的存有即自本質講不能不存在的存有，而相對的存有自本質講即是可有可無的，因此爲存在必須分享存有，此一區分爲士林哲學之重要發現，我們在第十章內已有所論述。

註一三：在物質實體內，元形與元質互相限制，元形不能脫離元質而獨立存在。人不是純物質的，有精神性。人的元形即是精神性的原理，不受元質的限制，可以脫離形體而獨立存在。西方的理性心理學即是根據此

一理論，說明人在死亡之後，靈魂脫離毀滅的形體而獨立存在。人死並不如燈滅，因為靈魂是不朽的精神體。

註一四：St. Thomas, De spirit. creaturis, a. 1.

註一五：St. Thomas, De veritate (論真理) q. 11, a. 1; Comm. on the Met. of Aristotle, VII, lectio 7.

註一六：Aristotle, De coelo (論天地) III.

註一七：Aristotle, De gen. et corrup. (論發生與毀滅) I, 10.

註一八：Caetanans, Comm. in "De ente et essentia" (論存有與本質之註釋) c. III, q. V. n. 37. 「存有與

本質」為多瑪斯之作品。

第十二章 物質、生命與精神

西方傳統哲學對於物質、生命與精神的主張，比較合乎中庸之道，不走偏激路線。這三種現實在宇宙和人生的大流中，也比較能够平衡發展。反之，在近代和當代哲學中，不少學說走唯物論的路子，忽視精神現實的重要；另一些學說走唯心論的路子，把物質現實看作主體意識的產物。顯然在上述三種哲學思想中，與中國哲學比較接近且不難溝通的，是西方傳統思想而不是近代思想。西方傳統思想在宇宙論中討論物質問題，在心理學中討論生命與精神問題，但是所依循的方式和原理是形上學的，與形上學有極為密切的關係。因此我們在探討無限存有的問題之前，對於有限存有中的基本現實和現象，作扼要而綜合性的探討。

第一節 物質存有的重要特性

物質是我們能够直接感覺到的對象，也是人的構成因素之一，與人的關係非常密切。有關物質存有，中西哲學都有許多論述，接近之處也不少。西方傳統哲學中，有宇宙論或自然哲學一門，專門探討物質存有的問題。在近代哲學中，各重要學派亦莫不自不同角度討論物質世界的問題。在第十一章我們討論了形質論，其目的在於了解物質存有的本質或內在結構及意義。因此這一章的目的，是將物質存有的主要屬性加以說明。下面我們分段探討分量、空間、時間、活動、性

質等問題。

（一）分 量（quantity）

分量是物質的根本特性，沒有一個物體沒有分量。分量是非常明晰的特性，我們看到物體時，就看到了分量。或者說，我們最先看到的是分量。當我們看到分量時，我們就發現了物體的存在。

分量一目了然，沒法子用更明晰的觀念去加以界定。在亞里斯多德的著作中，找不到分量的定義，只有些描寫或說明。他說：「分量者有如二尺之物，三尺之物。」（註一）也就是說，分量是可以衡量的東西。另外一個說法是：「分量乃可分為許多部分者，部分處於潛能狀態，如果分為兩部分或更多部分，即成為單獨現實。」（註二）物體因有擴延性（extension）而可量可分，上述描寫即透過可分性概念說明分量。

分量即是使物體具有大小、形狀、長寬深等向度的擴延性，是非常單純、原始和明晰的，沒法子用更單純、更明晰的概念去解釋。

分量與物體本身有沒有區別呢？笛卡兒傾向於否定二者之間的分別：「物之本性不在於其硬度、重量、顏色或感官所接觸的其他方式，祇在於事物之有長、寬、深之擴延性。」（註三）

傳統哲學的看法並不如此，亞氏在「論發生和毀滅」一書中談到發生與增長的分別時肯定，

在增長中分量改變，物質實體不變。多瑪斯註釋說：「增長的得以挽救，得以保留於自己的存有，而發生和毀滅乃關於實體的變化。當一物單純地發生或毀滅時，其實體不得保留。另有一些變化不是關於實體，乃關於依附體者，例如分量……當一物增減時，發生增減的實體不變，可是在增減中，實體的大小有所變化，成為更大或更小。」（註四）

由此可知亞、多二氏皆肯定在物質實體與其分量之間有實在的區別。幾時二物，一個變，一個保留不變，不可能同為一物，必有實在的不同。

亞氏稱嚴格的物質實體為連續體（*continuum*），即指完整的物質存有，有嚴格的合一性，可分為許多部分，但這些部分在未分之前，只處於潛能狀態。因為連續體既然為一物，其部分不可能存在於實現狀態，一物不可能由許多東西合成，一與多在同一角度之下共存並在是矛盾的。巴爾買尼得斯早已肯定，由「存有」，「存有」無從化成。同樣，由許多已實現的「存有」，也不能化成為一個實現的「存有」。亞氏也說：「由多數實現狀態中實體，不會產生實體；二實現之物，不可能成為一實現之物。」（註五）

如果物體所包括的部分不處於實現狀態，那麼只有兩種情形可以發生，或處於潛能狀態，或根本就不存在。然而物體包括部分乃不可否認的事實，因為經驗告訴我們，物體是可分的，經由分化，部分呈現，並且進入實現狀態。如果部分先前沒有，現在出現了，先前一定是處於潛能狀態。因此多瑪斯註釋亞氏思想說：「連續體沒有實現的部分，只有潛能的部分。」（註六）

物體是有擴延性的，其部分也常是擴延性的部分，常常可以被分化。物體的可分性永不會竭止，物體是無限制可分的。此種無限不是否定意義的無限（*sensus negativus*），即此存有本身否定任何限制，而是指不限定，即本身缺乏某種限定而言（*sensus privativus*）；此種無限也不是絕對的無限，而是有條件的無限，即在某一固定角度之下是無限的；此種無限因此不是實現的無限，而是潛能的無限，即有限的物質存有，由於具有擴延性，可以無限制地被分割。

一旦我們對亞氏的「潛能與實現」二觀念，有了正確的了解；就不難了解數字的無限制增加，物體部分的無限制分割，其所謂「無限」或「無限制」的特性是怎樣的了。

近代許多哲學揚棄了「潛能與實現」的形上學，認為物體之無限的可分性是不可能的。萊布尼茲認為笛卡兒的機械論不足以說明宇宙的內在活動，肯定物體由有活力的單子集合而成。單子是不可分的獨立體，而數學肯定連續體無限制的可分性，因此就產生了所謂形上學與數學之間的二律背反。萊氏為維護單子論的立場，被迫否認實在的擴延性和空間，只把它們看作立得住的現象。

康德在「純粹理性批判」中，提到所謂宇宙論的第二個二律背反，正題代表萊布尼茲的主張，反題代表休謨的主張；前者肯定物體由單純部分合成，後者主張單純分子根本不存在。（註七）康德認為兩種主張的衝突或背反是解除不了的，只有他的「先天形式論」才能解決全部的認知問題。

另外還有一些哲學家如拉色列(F. Lachelier)、斯賓塞(H. Spencer)、來諾維(C. Renouvier)等，皆認為物體之無限的可分性是不可思議的，因為他們認為，物體如果包括無限部分，無限部分必處於實現的、完成的狀態，這怎麼可能呢？

但是如果肯定物體的部分不處於實現狀態，而處於潛能狀態，那麼困難就不存在了。因為實現的合一與潛能的多樣之間並沒有矛盾。亞里斯多德和多瑪斯都主張物質存有的部分是處於潛能狀態的。極普通的經驗告訴我們，物體及其可分性是不容置疑的，我們不該爲了困難而否認事實。

(二) 空間與時間

有物體，就有分量，就可分可量，就有擴延性。擴延性包括三個實在的向度，即長、寬、深。三向度形成物體的整個範圍、限度、延展的方向和各部位共存的秩序，即是空間。物體皆屬於空間，爲空間所限定。

笛卡兒稱空間爲內在處所或內在位置，外在位置是相對其他物體而成立的，即亞氏所說的處所。因此我們可以說，如果只有一個物體存在，此物體就沒有位置可言，就沒有上下左右可言，然而仍有空間。同樣宇宙自整體的角度去看，沒有所謂處所或位置，也不能說它在什麼地方；然而宇宙既然是物質的，就有擴延性，就有空間。

物體屬於變動，最容易知覺到的變動是外在的運動。一物由一個位置移動到另一個位置，使我們看一個連續的處所或地區運動。運動有先後可以計數，於是就產生了時間的知覺。處所的運動，隨處所而生，沒有處所，也不會有處所的運動。如果僅存一物，就不會有處所的變動。那麼此物還有沒有延續？與時間還有沒有關係？答案是有，因為處所運動只是變化的一種，是外的變化，除此，物體尚有其他變動。物體自本質看即屬於變化，有變化就有接續，就有先後的秩序，就可以計數，就會令人知覺到時間。如果只有一人存在，那麼當他知覺到思想的起伏時，知覺到心的跳動時，就會知覺到時間的存在。

宇宙與時空有解不開的關係，西方哲人像中國的智者一樣，自古就非常重視時空的問題。巴爾買尼得斯依「存有存在，非有不存在」的原則，認為虛空是非有，因此不存在。原子論者則認為虛空也存在，是原子活動的場地。

亞氏未曾直接談空間，只談到處所。處所可以說是空間的部分，物體居於其中。處所離不開物體，是物體的屬性；然而是在實在的屬性，亞氏反對虛幻的或空無一物的空間。處所包括占有處所的物體，一個處所如果包括許多物體，即是公共處所，如果只包括一個物體，則稱為個別處所。包括者與被包括者之間應有連接性，包括者的內在面積應與被包括物體的形像相接。此包括者的面積好似一個器皿，可以移動，處所則是不可移動的。亞氏的結論是：處所乃包括者直接的，內在的，不變的面積。（註八）例如船在水中，船之處所看來該是環繞它的水的內在面積，然而水

隨着船移動，而處所指的是不動的方位。那麼船的位置將是河床，但是河床不能形成與船的直接接觸。因此必須說船之處所乃水之面積，包圍着船的面積，然而不指隨水而流動的面積，乃指以整個不動河床爲標準而限定的面積。這樣一來，水動而位置不動，也就是所謂物體移動而位置不變。或可用下列方式表達亞氏的思想：處所即包括者的內在面積，而此面積不指隨時變動的面積，乃指以另外一個包括者爲起點的面積。（註九）

多瑪斯追隨亞氏，論處所而很少談空間，然而處所可歸納於空間。空間不能脫離物體而獨存，原子論者所講的虛空應被排斥。他說：「我們認爲在宇宙未有之前，無所謂處所或空間。」

（註一〇）

西方傳統哲學中的主流，以亞氏和多瑪斯爲代表的實在論哲學，主張空間是實在的，却是相對的存在。實在空間是物體之實在的擴延性，然不是指個別的擴延性，而是指普遍的擴延性。空間如果指物體個別的擴延性，亦即這個物體或那個物體的擴延性，那麼物體變動，空間也將變動。然而哲學所討論的空間乃指不動的空間，空間是具有普遍意義的觀念。

空間不是自立體，而是依附體，是屬於分量的依附體。它所依附的主體即是物體，物體是實在的，空間也是實在的。但是它的存在是相對的，即相對物體而言，沒有物體，也沒有空間。

空間是一切實在向度的總合，它的最主要特性爲向度（dimension）。物體皆向長、寬、深伸展，即是說物體之測量依三個方向而成，方向即是向度。依歐幾里德的幾何定律，向度也是限度

，限制幾何圖形的方式：體積由面所限，面由線所限，線由點所限。

近代哲學家，笛卡兒主張空間是實在的，但是與物體沒有實在的區別。

原子論者的空間是實在的，却是絕對的，意即虛空像實體一樣，可以獨立存在。絕對空間類似容納器，這樣宇宙才有放置之處。牛頓認為必須假定絕對時空的存在，作為相對時空的標準。

巴爾買尼得斯的弟子早已指出絕對空間的不當：「如果存在之物，存在於空間，那麼空間也該存在於空間，如此永遠得不到結果。」（註一一）

又有不少近代哲學家，依不同的認識論原則，主張空間是主觀的。萊布尼茲為維護單子論的形上學，肯定擴延性是現象，空間當然也是現象。但萊氏稱之為實在的現象（phenomen reel），有基礎的現象，也就是說在單子中有一種類似我們對空間所有的主觀想法的東西。空間秩序並不在地存在於單子中，但是在單子中確有一實在的秩序，觀念中的空間秩序與此實在秩序是類比的。

經驗論站在存有即是知覺或現象的立場主張空間是主觀的。柏克來認為整個物質世界的存在皆為知覺，空間屬於物質世界，因此只在知覺內存在。（註一二）

休謨主張觀念離不開印象，却不如印象明晰有力。空間觀念也生自印象，我們因看到物體，例如桌子，就會獲得擴延性的觀念。然而桌子所呈現在我們眼前的，只是許多顏色點的總合。他說：「空間或擴延性無非是依固定秩序分佈之可見和可觸點的觀念。」（註一三）由此可知，我們

不能形成虛空的空間觀念，亦即不包括任何可見可觸事物的空間。

依柏克來和休謨的主張，空間是相對的，也是主觀的。因爲人所能把握和認知的只有自己的知覺或印象，我們不能有知覺以外的觀念，只能形成與事物相對的觀念。然而我們對所謂事物，所有也不過是一堆知覺或印象而已，不可能是本質方面的了解。

康德的空間也是主觀的，但意義上與經驗論的主張不同。康德把後天經驗或表象看作認知的與件，但是一面肯定只靠經驗不能形成真正的哲學知識，即普遍而必要的知識，另一方面現象背後不肯定物自身的存在是不通的，雖然物自身不可知。康德依近代哲學主觀論的路子，肯定我們只能認知屬於我們的東西，即現象。但是他要在現象堆裏建立普遍而必要的知識，既然不能求助於物自身，只好求助於認知主體。這樣康德認爲先天形式論的建立是必要的，靠感性與理性的先天形式，去整理後天的經驗。因此真正哲學知識成立的條件或原理來自主體，而感性的兩個先天形式或直覺即是空間與時間。依康德之說，我們之所以能够知覺到那些外在的空間現象，例上下左右等，並非事物本身具有那些客觀的特性，而是我們與外在事物接觸時，必須透過先天的直覺空間，才能够形成上下左右等空間現象。

爲了解這種先天形式是否需要和立得住，必須檢討先天形式論成立的動機是否合理。純理批判的提出主要是建立在主體與物自身，心與物的一種預設的二元論上。（註一四）如果此預設的二元論立不住，康德的批判哲學就沒有必要成立了。

物質存有在空間中展現，在時間中延續，時空的限制促使我們肯定宇宙的有限，更使人體會到自己的有限。

在希臘哲學中，柏拉圖首先很清楚地指出變動與時間的關係。在蒂買物斯篇（*Timaeus*）中，柏氏認為造化工匠願意使自己所完成的世界與永恒的事物相似，便創造了永恒之動的形像，因此日、月、年隨宇宙而生。過去、現在、未來屬於時間，永恒却只有現在。永恒是不動的，時間卻離不開動的事物。

亞氏在「物理學」第四卷第十至十四節討論時間問題。他強調時間與運動的關係，但是時間並非運動。因為運動只存在於動的物體，而時間却與一切事物有關。再者運動可快可慢，而時間與快慢無關。

但是沒有運動，又不會有時間。亞氏根據普通經驗說，假使我們不知覺變動，就不會知覺到時間流逝。「時間不是運動，但與運動相關。」（註一五）

我們同時知覺運動和時間，只要知覺到一個外在的運動或心靈的內在活動，就能知覺到時間。亞氏說：「看來時間或是運動，或在於運動；既然不是運動，那麼就在於運動。」（註一六）

物體有擴延性，物體動時，依實在的向度而動。向度是連續的，運動也是連續的，時間也是連續的。擴延性包括屬於整體之各部分間的秩序，此秩序是靜止的，即是說此一部分較另一部分近。運動有先後之動的秩序，因此我們依運動知覺到時間時，也發現時間先後的秩序。換言之，

當我們在運動中知覺到先後的次序時，就會知覺到時間。於是多瑪斯說：「時間是運動先後的數字。」（註一七）

時間是運動的計數，而實際計數時間的是心靈。那麼如果心靈不在，時間是否就消失了呢？亞氏認為沒有心靈，時間仍然存在。時間的存在是相對的，時間不是自立體，是依附體。但是它的存在是客觀的，實在的。

多瑪斯也肯定時間客觀性，沒有心靈，時間仍然存在：「有運動，就有時間。因為運動有先後之別，有先動和後動。由於先後乃可數之物，就有時間……事物之數與人之思想無關，只是計數此數之行動與思想有關，因為計數是人的行動，就如感覺不在時，感覺物仍然存在，同樣沒有計數的心靈，可數之物與數字仍然可以存在。」（註一八）

物體是實在的，物體的運動是實在的，時間也是實在的。時間依附物體和物體的運動而存在，其存在是相對的。

新柏拉圖哲學的領導人物普羅丁（Plotinus）反對亞氏的實在時間，給時間做主觀的解釋。時間依理型世界和感覺世界的關係而成立，是永恒的形象。感覺世界模倣理型世界，時間模倣永恒。心靈使自己的行為成為連續的，由是而生時間的連續，因此時間乃心靈由一狀態過渡到另一狀態的運動，永恒則是處於不變、固定和無限狀態的生命。（註一九）

奧斯定受普羅丁的影響，主張時間的主觀性。他說：「我認為時間是一種延長。」（註二〇）

又說：「一個物體的運動是一件事，它的運動過程的測量又是一件事……那麼時間明明不是物體的運動了。」（註二）奧斯定主張時間測量物之動靜，我們測量時間：「那麼我的心靈，我測量的時間是在你那裏進行的……過去的東西在你那裏，留下一種印象，我測量的，就是那個還存在的印象，而不是它的已經過去的本身。」（註三）

近代學者中，笛卡兒主張實在的空間與時間，空間是擴延性的普遍觀念，時間是延續的普遍觀念。他說：「當我們認為時間與一般所謂延續不同時，我們說時間是運動的計數，其實只是思想方式的不同。我們在運動內所認知的延續就是在不動事物內所認知的……為說明一切事物的延續，我們使之與那些最大而同等的運動之延續相比較，由此而形成年、日。我們就將此延續稱為時間。」（註三）

牛頓主張在相對時之外，有絕對時間：「絕對的，真正的，數理的時間在己和在本質上都與外在物沒有關係，同樣的川流，換言之，即延續；通俗的相對時間是可感覺的，外在運動的測量。」（註四）

經驗論者主張時間像空間一樣，是主觀的知覺或印象。康德認為時間是先天的直覺，他在「純粹理性批判」的「時間觀念的超越陳述」中，對時間提出進一步說明：只有通過時間的表象，變動的概念才成為可能，意即時間之先驗形式才是我們認知運動之可能的條件。時間不是自立或依事物而存在的東西，不是客觀的現實。空間是外在現象的先天形式，時間是內在現象的先天形

式，又是一切現象的先天形式：「一切表象，有或沒有外在對象，由於是精神的變化，皆爲精神狀態；又因爲這種內在狀態依內在直覺的形式條件，即時間之條件而成，可見時間是一切現象的先天條件，時間是我們心靈之內在現象的直接條件，是外在現象的間接條件。」（註三五）

（三）物質存有的能力

能力（energy）是物質世界極普遍特性，通過能力物體互起主動與被動作用，物體也因而影響主體的感官，遂知覺到顏色、氣味、滋味等性質。

古代亞里斯多得強調物質世界不但有外在的機械運動，也有內在的動力，並且指出動力的各種原因，生物的動力來自魂（anima），無生物的運動有兩種，自然動力和反自然動力。物質原素各有自然的方位，大地爲宇宙的中心，地上有水，水上有氣，氣上有火。（註二六）物體因本性趨向自己的方位，地向下動，火向上升等等。（註二七）反自然動力乃強制之動，使一物擲出的動因，將動力傳與周圍的東西，如空氣或水，動力之傳播使擲出之物繼續前進，直到動力完全消失。

（註二八）

哲學意義的「能力」即指物體的行動，每一個存有都有本身的內在目的，以完成自己，實現自己。如何？通過行動。（註二九）此原則乃對一切存有而言，當然也對物體的結構而言。此種行動在物體內的限定形式爲能力，物理能力。一切物體的行動都離不開能力。

多瑪斯將行動分爲內在行動和外在行動或外投行動，認識及感情行動是內在行動，止於主體而不必對被動者產生效果。物理行動是外投行動，其行動效果及於對象。多瑪斯說：「行動有兩種，一爲投於外物之行動，如熱化、乾化；一爲止於主動者之行動，如理解、感覺和志願，其分別如下：前者之完成不在主動者，而在被動者；後者之完成在於主動者。」（註三〇）

物體通過能力而行動，可見能力乃物理動力，使物體發生外投行爲。在物理行動中，能力經常由主動者過渡到被動者，因此有動力，就有被動力。

現代物理學認爲「能」乃於空間內完成強力活動的作用。經驗告訴我們，物體在某種各別狀態之下，加上限定的環境，便產生力，這種特殊狀態可視之爲能。可見能不是自立體，因爲物體的狀態不是物體本身，而是物體的變化和性質。這種觀點可以應用於各式各樣的能力，如動力、熱力、重力、電力、磁力、化學能力等。

在近代哲學家家中，主張機械論的笛卡兒否認物體有內在動力和性質，物體的活動來自外在的衝擊。最初動力由上帝創造，其量之總和在宇宙間保持不變，依不同方式由衝擊中物體分化。運動中物體有定量的動力，直接與物體及速度的分量有關。（註三一）

萊布尼茲却認爲在宇宙內恆常保持的不是運動的量，而是能力，稱之爲動力（*vis motrix*），動力內在於單子，與笛卡兒的機械力不同。萊氏又有動力（活力）和潛力（死力）之分，潛力乃趨向於動之力，尚未發揮，例如重力。

十七世紀後半，機械論逐漸沒落，動力論和動力機械論開始流行，到十八、十九世紀而鼎盛。磁力、電力等新的動力，陸續被發現，作用很大。當時學者大多依牛頓定律以爲這些能力都是吸力及抗力，在不變的分子中活動，依照使分子合一的方向而活動，其強度與距離有關，與物體的運動或其他條件無關。

這些學說肯定物質世界有內在動力或活動，符合經驗的事實和自然科學的要求，是其勝過古典機械論之處。但是它們肯定物體由非擴延性的，單純的，不變的分子構成，而這些分子處於實現狀態，是各自獨立的實體。無生物也好，生物也好，都由充滿活力的分子集合而成。這種主張使它們對物體的擴延性和空間性沒法子做合理的說明，單純分子的肯定與形質論不合，更沒法子說明物體的合一性，即由許多已經完成的分子形成一個真正合一的整體是矛盾的。

十九世紀前半，孔德(A. Comte, 1798-1857)倡實證論，肯定只有可感覺到的，經驗能够檢證的東西，才能成爲認知的對象。凡超出感覺和科學工具的，我們一無所知，物理學亦應否定。這樣原子在物理學也應被排除。

此種說法激起另外一個反對機械原子論的論調，其中以歐斯瓦德(W. Ostwald, 1853-1932)的唯能論爲最。否認物質與能量之間的分別乃此說之基本論點，唯能論之特色即在於物質和能量二元的否定。能量已成爲極普遍概念，物質觀念已經成爲多餘的，能的觀念可以解釋一切自然事件。物質包括三個特性，即擴延性、重量和質量(mass)。無此三特性，我們對物質就一無所知。

然而此三種特性皆爲能量特性，可見物質可以完全歸屬於能量。一切物理事件都是能量在時空內的變化。（註三二）

有些現代物理學家也認爲物質可以完全歸納於「能」，質量變爲能量的實驗可爲佐證。依愛因斯坦的相對論，物體動的時候，它的質量和能量同時增加。一九三三至一九三四年居里（J. Curie）等科學家發現所謂物化及歸無現象，輻射變爲電子是物化，電子變爲輻射是歸無，這些變化皆依相對論原理而成。基於這些實驗，有些科學就肯定物質無非是能量的凝固。

站在哲學的立場，我們對於唯能論應如何解釋呢？唯能論主張物質即是能量，歐斯瓦德肯定能量是唯一的物質實體。首先自哲學的觀點去看，宇宙間物質實體的存在是無可否認的事實，而能力或能量乃性質方面的特性，在己不能存在，只能依附物體而存在，能量是依附體。

現在我們再看經驗事實，對於所謂物化和歸無現象，可依哲學觀點加以合理的解釋，即可滿足科學的要求。

(1) 肯定物質實體和能量的互換是不合理的，因爲能量是依附體不能與自立體互換。科學也並不要求這項互換，因爲科學在此所指的物質並非物質實體，而是物質的質量，亦即物質的惰性及重力特性，此乃物質實體的特性。能量和質量皆爲物體的特性，在兩個特性之間的互換是可以完成的。

(2) 上述實驗也可以用另一種方式說明，即物體有兩種基本的，不同的表現，即微體狀態及

能量狀態。在此意義之下，物質和能量只是物體的兩種依附體，因此可以肯定物質是凝聚的能量，能量是分散的物質。

(3) 我們可以肯定在物質轉換為能量之先、之後，皆有物質實體存在。但是我們不能肯定物體的完全歸無，因為創造或歸無不是自然原因可以完成的。那麼，在上述轉變中，物體有沒有變？有兩種可能，一是實體與依附體一起變，一是依附體變而實體不變。

總之，唯能論在形上學觀點之下是行不通的，在科學觀點之下，也沒有存在的必要。

(四) 性 質 (quality)

物體對於人的感官發生影響和作用，因而產生感覺。感覺指出感官的變化，而這種變化來自物體的物理行動，物理行動則起因於能力。感覺以各種不同的方式知覺到能力的效果，即所謂性質，如耳所聽到的聲音，眼所看到的顏色等。問題是這些性質有沒有客觀的存在，或只是一些屬於主體的感受或知覺。

在西方哲學史中，肯定性質之主觀性的學者，頗不乏人。戴洛 (Zeller) 說：「主要性質和次要性質之分，首次出現在戴莫克利都斯的思想中，此說影響後代知識論極大。」(註三三) 主要性質和次要性質即一般所謂主性和次性，前者指分量，後者指性質。

戴莫克利都斯認為只有原子的空間性向，如形狀、秩序等，是客觀的因素，而所謂性質不存

在於物性，只可視之為主體的一種感應，我們將這些感覺性質歸於物理乃習慣使然。亞氏解釋戴氏的看法說：「並非顏色存在，乃通過各種位置，事物在顏色的形式下出現而已。」（註三四）可見使性質出現的客觀因素是來自分量的。

肯定性質之主觀性的理由，是認知主體在不同的時間與環境下，對於感覺對象可以有不同的知覺和判斷。

近代的伽利略、笛卡兒、培根、霍布士皆如此立論。笛卡兒曾明白指出，他的宇宙觀與原子論者戴氏的學說毫無分別。其用意即在於強調，我們對物體所能確知的特性，只是形狀、大小和運動。笛氏更進一步指出，物質世界的唯一現實是分量，對於它我們有最大的確性，此確性是依分量本身之明晰性與分明性而成立的。性質缺乏這種特性，只能被理性模糊地認知，而且性質是一個固定感官所認知，分量却可分一個以上的感官所認知。

笛氏說：「誰曾懷疑物體是否會動，是否有不同的大小形狀？……因為我們不只通過一個感官，而是用許多感官，即視覺，觸覺，聽覺去獲知此事，對此我們也有分明的想像和理解。對於其他事物如顏色，聲音等，不為多數感官所知覺，只為一個感官所知覺，我們不能有上述的確性。」（註三五）又說：「將顏色看作感覺作用乃明顯之事……如果將感覺性質看作存在於主體之外的事物，則無法理解它們到底是何物……大小，形狀可以明晰地被知覺……我們可以明白地知道何為有形之物，何為有色之物則不然。」（註三六）

笛氏也強調主體對於性質的知覺只有實際的功用，並無真正認識的價值。此種感覺認知與理性認知的分立，在現代哲學中也是一個相當普遍的特色。

經驗論者洛克尚未完全脫離唯理論的影響，主張主性——分量是客觀的，而次性——性質是主觀的。

柏克萊和休謨站在經驗論立場，否定主性與次性之間的區別，一切都是來自主體的現象。康德把量與質都看作先天的觀念，屬於認知主體。

十九世紀後半期，有不少學者肯定性質的主觀性，哈特曼(E. Hartmann)的話可作為代表性意見，顯然與近代哲學的主觀論有關，他說：「將我們所認知之物，不當作我們所思之物，亦即我們的思想，乃矛盾之說。認識離不開認識的表皮，它無法張臂以取現實，也碰不到事物，通俗的實在論認為認識可以將自己的鼻子伸到事物裏邊去。」（註三七）

自另一方面，亞里斯多德、多瑪斯和後世士林哲學家肯定性質和分量不同，他們認為顏色、聲音、氣味和觸覺所感受到的冷熱、軟硬、輕重等都是性質，在感覺之外，有客觀的存在，是物質存有的特性。

近代的主觀論對新士林學派影響甚大，有些著名的新士林哲學家如馬都西(Matiusi)，邁西協(Mercier)，都經(Donat)，弗婁伯(Froebes)，格倫代(Gruender)等，認為性質在完全的形態下，只存在於認知主體，在現實方面只是空氣或機械運動的波動，感官對這些波動加以感應，因

而產生特殊感覺物，即性質之感覺。他們的證明多取自一般經驗或科學經驗指出的現象，例如各種感官經常引起的混亂現象。

另外一些新士林哲學家，如馬立旦 (Marian) ，包耶 (Boyer) ，若尼 (Geny) ，碧由 (Billot) ，克來 (Credé) ，萬尼洛威 (Vanni Rovighi) ，馬西 (Masi) 等走傳統路線，強調性質的客觀性。這些學者被稱為知覺論者，因為他們認為性質被人知覺到的情形，與分量一樣，也應該有客觀的存在。一物怎樣被知覺到，就該怎樣存在。

現在我們把知覺論者的論證，分列於下：

(1) 凡呈現於感覺之內的東西，事實上當以同等形式存在。感覺告訴我們，不只有大小、形狀、運動、數字等分量方面的特性存在，也有與分量不同的性質存在，因此性質有其客觀的存在。

我們自然而然地以為所感覺的性質不只是屬於主體的感受，而是存在於主體之外的東西，換言之，我們自然地肯定感覺活動是認知活動，以物體為對象，而物體與主體不同。這種判斷不來自感覺，而來自觀察感官行動之本性的理智。我們不該忽視或否定這種判斷，因為它所解釋的是直接的，自明的，不容懷疑的經驗。理智生來會反省，反省自身的行動，行動的條件，反省感覺活動的本質，此即知識的起點。

不錯，判斷行動有時不真實，例如由於感官之幻覺，理智判斷沒有的事情。由於此種情況，

應該說理性偶然會錯，意即理性不是絕對不能錯的；但是若說我們不能肯定理性判斷有價值，而只是偶然地可以不錯，不可以。我們不該因感官此時此地所抓到的，與真正現實不合，形成錯覺，就肯定感覺行動之本質沒有認知現實的能力。

感覺告訴我們，紙是白的，雷聲來自天空，美味來自精美的點心，這些都是物體的自然性向，在不同的程度之下出現，顏色有深有淺，氣味有濃有淡，擴延性則不然。

(2) 知覺論間接的論證在於破除由感官錯覺所產生的種種困難。例如聽覺所聽到的聲音不常一樣，會因人而異，因為聽者理智所判斷的聲音，乃由直接刺激而使聽覺器官發生變化之聲音，因反應而生之變化不同，聲音亦隨之有所不同。對於光線、顏色、氣味等之不同感受，可以同樣解釋。直接影響視覺之刺激可以由許多活動所促成，而成爲複合的刺激，例如七色板之轉動就會產生複合刺激，而使視覺有白色的感覺。病人與健康的人在味覺方面感受不同，因爲在二者的味覺器官上，有不同的化學物質，因而對外來刺激的反應不同。色盲和對於溫度的不同感應皆來自感官本身性的變化，並非由於客觀現實不可靠。

(3) 有些物理學家將性質歸納爲某些物理現象，例如將聲音歸納爲機械運動，將光線歸納爲電磁波動。這些現象都是真實現象，但是我們認爲這種歸併並不合理。對物性加以判斷的是理智，它判斷一個對象時，就與有關的感官取得聯繫。理智對於顏色加以判斷時，必須對於視覺所有的感覺加以反省。其它現象，不錯，是真實現象，是跟顏色或聲音一起產生的。這些物理現象非

常複雜，可以被其他感官所認知，在其他角度下被認知，例如聲音對於聽覺即大家所熟知的聲音，對於眼目和觸覺又是空氣的震動，可見亦可觸。物理的真實現象不該否認，但是也不必將性質歸併到物理現象裡去。肯定光線或聲音通過電磁震動或空氣的機械運動而呈現為附生現象是一回事，主張光和聲完全歸於物理現象又是一回事。物理學也沒有必要排斥性質的客觀性，雖然它要研究並限定那些物理現象與性質之間的關係。杜埃（Duheim），馬赫（Mach），羅蘭茲（Lorentz）等物理學家就曾明白地肯定性質的客觀存在。

第二節 西方哲學對生命的一些基本看法

在亞里斯多德的心理學中，「魂」（anima）泛指生命原理，在植物為「生魂」，其特徵為生長，在動物為覺魂，其特徵為感覺；在人為靈魂，其特徵為理智和意志。在亞氏哲學中，一般生物的「魂」是自立體元形，是使生物具有特殊本質的限定原理，使生物較無生物更為完善，然而對人以外之一般產物，其元形即使遠遠超過無生物之元形，仍然是形體的元形，它的存在離不開形體，也不能脫離物質形體而獨立存在。

在許多現代哲學的體系中，心理學的研究只以有意識的生命或精神生命為對象。這種看法起源於笛卡兒的心物二元論。對笛氏來說，在心靈與無意識生命及物體之間，有一道鴻溝。有意識的生命須以精神性的靈魂為主體，與擴延性物體截然不同。會思想的東西（*res cogitans*）與擴延

性的東西 (*res extensa*) 完全是二元的，是不同類的。在此二元論中，笛氏認為人以外的動物，既然沒有思想，也沒有靈魂，完全屬於機械世界。他在「情緒論」中完全用機械方式說明感性生命，把動物的活動完全歸併到物質運動裡去了。

後來的唯物論心理學，以笛氏的二元論為藉口，把全部生命現象，包括人類的精神生命，都歸併到機械現象裡去了。再者，肯定心物完全不同，各有各的定律，使我們在人身上看看到的那種深刻而持久的合一成爲問題。爲說明心物的合一，笛卡兒把靈魂看成形體的駕駛員，並認為在松果腺內設有駕駛座。這種說法，於理不通。笛氏之後，又出現了馬來伯朗士的機會論，來布尼茲的預置和諧說，斯必諾撒的心物平行論，都是些難以令人心服的論調。於是唯物論者提出他們的主張，心物的問題根本解決不了，唯一可走的路是否定精神主體的存在，把一切生命現象，包括思想、自由意志等精神活動，都歸併到物質裡去。就連當代的心理分析和行爲主義，都受到唯物論心理學的影響，多少都與反對笛卡兒的二元論有關。

但是我們知道，笛氏的心物二元論與他的機械論分不開，在西方傳統的形上學、認識論和自然哲學中，根本沒有存在的必要。在傳統的宇宙觀裡，各種不同的存有可以共存並在。在「有自身」這一觀念的基礎上，萬有都可以相互溝通，和諧相處，同時各自又能保留其特有的本質和獨立性。宇宙由不同層面的現實構成，現實由元質和元形合成，元形又有不同的等級，由基本的無生物元形，到生物元形，到人的獨立元形，由簡入繁。形質論在說明宇宙萬物的合一性及複雜性

方面，較笛卡兒的機械論高明多了。

在精神生命之外，雖然一般生物也包括生命原理，即生命元形，使植物能生長，使動物能感覺，但是生物元形與物質成份有極密切的關係，與其形體共存亡。植物和動物毀滅時，其生命原理亦不復存在。基於此項理由，筆者認為將討論一般生命觀念的哲學與自然哲學連接在一起，是順理成章的。

物質世界是一個整體，有深刻的合一性，但是此合一性包含不同的物質實體，其中最大的區分爲無生物與生物之分。現在我們依最普通的經驗來看二者的不同，例如一隻有生命的牛與一塊沒有生命的石頭，其分別何在？連小孩子也會指出，牛會動，石頭不會動。因此生物會動，無生物不會動，其分別非常顯著。當我們看到一個東西在動，我們會說，它是活的；一個東西原先會動，現在不動了，我們就說它死了。於是我們可以作下列結論：「生命的第一個概念即是『使自己動的能力』。」

「動」在哲學中的根本意義是「由潛能到實現的接續過程」，我們說生物會動，即是說它有能力使自己由潛能過渡到實現，即是說它能自動。由此可見一物使自己動，即是說自動地實現自己，使自己變得更豐富，其行動止於行動主體自身。此種行動，士林哲學家稱之爲內在行動，與外投行動或外向行動對立，後者止於與行動主體不同的對象。

一切生物都有內在行動，例如同化、生長、再生等作用，這些活動的最後目標都是完成自己

。可見內在行動足以說明生命的一個基本特徵，使生物與無生物之間，可以建立起一種不可解除的分別，一種質的跳躍。

但是必須注意，我們肯定生物的特徵是內在行動而不是目的性，因為任何東西，包括無生物，皆有目的性。「一切皆爲目的而行動」(Omne agens agit propter finem)，這是形上學的一個基本肯定，意即每一個存有皆有限定的本質，因此依限定的方式行動，有固定的傾向。目的性是一個普遍原理，無一物沒有目的，生物與無生物皆包括在內。

但是自另一方面，也不能把目的性與生命同化，因而肯定一切都有生命。來布尼茲在這一點上講得過了火，他爲了超越笛卡兒的機械論，強調物質世界的目的性觀念，功勞固然很大，但是來氏往往將自己的觀點發揮得過份，進而強調每一個現實都是有生命的，無生物與有生物之間的區別只在於生命程度的不同，這就令人難以接受了。

機械論和生機論(vitalism)代表西方哲學對生命兩種背道而馳的看法，影響非常普遍。比較詳盡的介紹，可以幫助我們了解今日西方思想的分歧，是有其悠久的演變及複雜因素的。

機械論認爲生物是由一堆實體集合而成的，缺乏嚴格的合一性。這些實體互相發生作用，真正的內在行動將不存在，只能產生許多外投行動，因而生物與無生物之間的特徵也就消失了，生命也不外一堆物理、化學行動或作用。依機械論原則，那些物理、化學的特性或作用都屬於機械運動，於是機械論將生命完全歸併到機械活動或外在的地區運動裏去了。與機械論對立的理論是

生命論，肯定生命現象的特殊性。

上述二種理論對立的情形，首先針對植物生命，它的基本特徵是吸收營養、生長和再生作用。植物生命是生命的基本型態，也是較高級生命的基礎。因此一方面容易與無生物混爲一談，另一方面由於是生命的基本型態，易於使人根據對它的肯定去決定對較高級生命現象的看法。事實告訴我們，機械論決不會止於解釋植物生命，它會進一步將感覺生命也看作機械作用，甚至把精神生命也解釋成物質活動的精密產品，於是機械論與唯物論就結成親家了。

誰也不會否認生物比無生物複雜的多，機械論就是要肯定二者的不同，只是複雜性的程度不同。該說的擁護者喜歡提下列論證：

(1) 有機化學的一些成就告訴我們，有些東西，以前認爲只有生物可以製造的，現在證實無生物也能製造。

(2) 在生物和無生物中，皆能完成「能」的交換及變化，例如動物熱量的產生來自燃燒過程。

因此依這些情況，機械論者認爲可以作下列結論，未來有機化學的進步將可製造生命物質。在反駁機械論之前，讓我們再分析一下亞里斯多德和多瑪斯之生機論的真實意義。

士林哲學繼承亞氏自然哲學遺產，肯定生命的原理是「魂」，是生物的自立體元形。元形不是存在於元質之旁的一個東西，而是給予元質合一及限定的原理。同時元形是生物活動的原理，

「魂」使生物的一切活動，包括化學過程，合而爲一，趨向於實現同一個目的，即是爲了生物的保存、維護和成長。生物是活動的主體，我們藉活動來判斷主體，換言之，有甚麼樣的活動，就有甚麼樣的主體。

由於生物的各種活動，不是各自爲政的，而是出於同一個原理，是有規律的活動，因此我們說生物是一個合一的自立體，有其特殊的元形。

士林哲學肯定生命原理是一個形上現實，形上現實並非指精神現實，植物和動物的魂不是精神現實。形上現實指生命原理不是經驗的對象。生物的多樣化學原素是形下的，而這些原素的合一原理是形上的。生機論探討的是生命的哲學意義、形上條件或基礎，與科學家討論的對象不同。

我們根據甚麼指證生命的合一性呢？一般的經驗對生機論非常有利，在一個有生命的機體內，不只原子、分子在活動，而是整個有機體在活動，而且一切活動都有規律可循。那些數不清的細胞也不是各行其是，都指向合一的目的。生物學使我們看的更清楚，例如生物吸收營養的作用，外在物質被吸收，加以分解，形成新的分子，使整個生命得以保存和成長。生物在受到損害時，整個有機體都自動合作來加以救治，使自己的生命受到保護。

另外胚胎的發育更能說明生物的合一性。德利士(H. Driesch)由於研究海生物的胚胎發育而放棄機械論，終於形成一種生命觀念，類似亞氏的生命觀念，雖然他在此之先並未研究過亞氏的

著作。德利士的觀察是：在胚胎發育的初期，如果一個胚胎的半數細胞被毀滅，胚胎仍會繼續發展，雖然它的幅度會縮減，形成的仍然是一個完整的生命。於是德利士提出一個問題：如果一部機器，被毀壞掉一部分，難道它能使自己再生或復原嗎？可見有機體不是機器，不是一些自立因素的總合。它本身是一個積極的原理，指導有機體的全部活動。

由上面的討論，我們確能肯定，生物之特徵即內在行動，使之與無生物不同。此生命及活動原理即「魂」，乃自立體元形，與無生物的元形不同。

既然「魂」是合一及限定原理，因此應該站在元形這一邊，站在元質這一邊的是形體，接受魂的限定及實現。多瑪斯對亞氏思想的說明，可看作「魂」的一般定義：「魂是有機體的第一實現。」（註三八）「魂」是生物的第一實現，因為「魂」是元形，元形給予元質的基本限定是本質的限定，「魂」與形體的結合，首先構成生物的本質，即生物之所以為生物的條件。就如觀察的能力與觀察行動，前者是第一實現，人即使在睡眠中，仍然有觀察能力，但是沒有觀察活動。觀察活動假定觀察能力，沒有能力，不可能有活動。因此觀察能力是第一實現，觀察行動為第二實現。

亞氏還補充另外一點，如果我們把「魂」看作自立體元形，就不會提出下列問題，即「魂」與形體是否形成一個東西？這好似在問蠟與蠟的形象是不是一個東西？換言之，「魂」如果是生物的元形，即是使生物成為生物的限定原理，在此情形之下，問二者是否合為一物，是沒有意義

的。因爲元形的本質和功用即是實現元質，使之充滿生命及活力，而元質的本質，即是承受元形的限定及完成。二者分開，不能單獨存在，生物也無從產生。事實上，我們在經驗中發現的，不是沒有魂的體，也不是沒有體的魂，而是二者的合一，完整的生物。

亞氏和士林哲學的生機論，一方面能够避免笛卡兒式二元論的困擾，另一方面也避免了唯物論的陷阱，即抹煞無生物與生物之間，一般生物與人之間的根本不同。

在生物的領域內，又有不同的階層，展現了生命世界的多彩多姿。植物生命的合一性表現了它比無生物優越的地方，它的無數物理、化學過程都指向唯一的目標，它的發育、生長、再生、結果實，形成一個奇妙的生命歷程。但是植物的活動是藉物質能力而完成的，仍接近無機體的活動。動物的知覺活動則是嶄新的活動，與無機體活動有極大的不同。雖然在感覺器官內有化學作用，使感覺器官完成知覺活動，但是感覺不是一種純物理或化學過程。最後靈性活動完全不受物理、化學條件的限制，已進入獨立的精神領域。

植物與動物的元形離不開元質，不是獨立元形。它們的「魂」雖然限定形體，受形體的限制很深，形體毀滅時，它們的「魂」也隨之毀滅。但是這種情形，並不能抹煞無生物、植物、動物之間元形的不同。因此在無生物與生物之間的共同物理、化學作用和活動，並不足以否定它們之間的不同。

第三節 精神生命的探討

精神生命不僅是宗教所關心的問題，也是中西哲學特別重視的問題之一。中西古代哲學對於由形下世界衝向形上世界所表現的渴望、努力與執著，就是最好的說明。

希臘哲學中，首先重視精神生活的是畢泰戈拉學派，這是一個宗教性社團，強調修養和宗教生活的重要，倡人生的淨化，靈魂的傳生或輪迴，顯然承受了歐爾飛宗教的影響。（註三九）康福說：「所有畢泰戈拉所創制的體系，都趨向於另一個世界，把所有的價值都歸於看不見的上帝。看得到的世界，則加以貶抑，視之為虛偽和空幻，是混濁的媒介，天上的光在此折斷，世界因而受黑暗蒙蔽。」（註四〇）

該派主張靈魂不死，經轉變而成爲其它生物，生物皆可由輪迴而再生，世間沒有絕對的新東西。人是世間的過客，形體是靈魂的墳墓，但是人不應藉自殺來企圖逃避。

「傳說還認爲他是第一個發現靈魂輪迴的人，他宣稱靈魂依照命運的規定，從一個生物體移到另一個生物體中。」（註四一）

「靈魂是由熱元素和冷元素組成的一個部分：它與生命不同，因爲它是不死的，乃是由不死的元素構成的一個部分。……」

他把人的靈魂分爲三個部分：表象、心靈和生氣。動物有表象與生氣，只有人有靈魂。靈魂

的位置是從心到腦。它在心裏的部分是生氣，心靈和表象是在腦子裏面。各種感覺都是這兩個部分點滴。靈魂的理性部分是不死的，其餘的部分則會死亡。靈魂從血液得到養料，語言就是靈魂的喘氣。靈魂是形成語言的元素，是與語言不可分的。靈魂的紐帶是血管、肺和神經，當靈魂精力充盈並且在其中集中了其餘一切時，反省和行動便成了它的紐帶。當靈魂為暴力所迫，擊倒在地時，它便在空氣中巡遶，好像幽靈一樣。……

在人身上最有力的部分是靈魂，靈魂可善可惡。人有了好的靈魂便是幸福，他們從不休止，他們的生命是一個永恒的變化……」（註四二）

「所謂畢泰戈拉派曾經從事數學的研究……進而認為數學的始基就是一切存在物的始基……他們認為數目的某一種特性是正義，另一種是靈魂和理性，……」（註四三）

在這些話中，我們看到一些宗教的信仰、直觀與哲學的思考糾纏在一起，我們也看到一個比較純粹的精神體觀念掙扎着呈現出來，但是仍與物質的形體，一般的生命現象與活動混然不分。希臘人為把握純粹的精神體或精神生命的觀念，須經數百年的艱苦思考、探討與反省。亞里斯多德的傑作「論靈魂」的出現，不是偶然的，而是在悠久的文化與哲學的傳統中孕育而成的。

蘇格拉底肯定神給人的身體安排了一個靈魂，作為身體的指揮者，因此人遠比其他動物優越。我們引用克塞諾封之「回憶錄」中的一些話來說明蘇氏的思想，他在與阿里斯托德謨的對話中提到敬神與靈魂的問題：「你也沒有看到你靈魂，這是你身體的指揮者；因此，由於同樣的推理

，你可以說你自己做什麼事情都是不靠理解，而一切都是由於偶然的。」蘇氏肯定人是由靈魂合成的，靈魂是精神的，沒有形狀可見。但是並不能說人的行為皆出於偶然，因為有理智指導一切，而理智的活動是精神活動。人既然有精神活動，就不能不定肯這些活動的主體，即靈魂的存在。

蘇氏又說：「神也不只以照顧人的身體為滿足，而最重要的，是在人之中安排了靈魂。這是人的最優越的部分，因為有什麼別的動物能有一個靈魂，以便了解，首先安排了這樣一個廣闊而高尚的事物秩序的神的存在呢？除了人之外，還有那一種動物來供奉和崇拜呢？有什麼別的動物，有一個比人更好的心靈，適於防止饑、渴、冷、熱，解除疾病，靠鍛鍊來獲得力量，靠勞動來獲得知識，或更能記得它所聽到、看到或學到的東西呢？和別的動物比起來，人就像神一樣，在身體和心靈兩方面，都天生比它們優越，這在你不是明明白白的嗎？」（註四四）

蘇氏顯然肯定神與人的靈魂是精神體。他受奧爾飛宗教的影響，深信靈魂的不朽與價值。（註四五）靈魂是理解與意志的主體，其優越性遠遠超過其他動物，使之與神接近。

蘇氏受傳統信仰的影響，用多數去談論神，但顯然已經傾向於肯定更純粹的神性觀念。依他的看法，神的知識是無限的，神是無所不在的，神了解人的所言所行。神最了解何為善，人單純地為獲得善而祈禱足矣，不應為某些東西，例如金銀而祈禱。蘇氏似乎未曾特別留心一神和多神的問題。

柏拉圖在費多篇(Phaedo)和美諾(Meno)中，為解決認知問題，提出回憶說，而回憶說以靈

魂的不朽爲依據。靈魂先在於形體，不死不滅，且能多次重生，因此見過一切事，遂能記憶以前所知道的東西，只要靈魂有勇氣及耐心去探討與學習，就會記起以前見過的事物，此即領悟，一切問題皆可迎刃而解。

柏氏深受巴爾買尼得斯的影響，肯定感性與理性的對立，感性與形體不分，理性的對象則是理型世界。靈魂相似理型，不可見，因此也不可毀。形體是探討的阻碍，人應盡力使靈魂與形體分開，因此要生活在死的期待中，死是靈與肉的完全分離，使靈魂獲得自由。

「那麼，他們是把他們一度所學會的東西回憶起來嗎？」

必然是這樣的。

我們的靈魂什麼時候獲得對於這些東西的知識呢？當然不是在我已經出生爲人之後吧！

當然不是。

那麼是在出生爲人以前了。

是的。

由此看來，西米阿，靈魂在取得人的形式之前，就早已經離開人的身體而存在了，並且還是具有知識的。」（註四六）

「既然靈魂是不死的，並且已經投生了好多次，既然它已經看到了陽間和陰間的一切東西，因此它獲得了所有一切事物的知識。因此人的靈魂能够把它以前所得到的關於美德及其他事物的

知識回憶起來，是不足為奇的。因為既然一切東西都是血脈相通的，而靈魂也已經學會了一切，因此就沒有理由說我們不能夠通過對於一件事情的記憶——這個記憶我們稱之為學習——來發現一切其他的事物，只要我們有足够的勇氣和在研究中不昏亂的話。因為一切研究，一切學習都只不過是回憶罷了。」（註四七）

饗宴篇（Symposium）肯定愛情是美的渴望，美分不同等級，有形體的美，有靈魂的美，法律和制度的美，知識的美，最後還有永恒的美，為一切美的根源。

人的心靈怎樣才能超升到至高的美呢？費德拉斯篇（Phaedrus）討論這個問題，肯定靈魂的本質是不死的，因為靈魂不是被產生的，而是自動的，自身包括生命原理。柏氏藉神話說明靈魂的命運，靈魂的本性就像兩匹馬，由車夫駕駛，一匹為良駒，一匹非常惡劣，車夫的工作很艱巨。車夫使這兩匹馬向天上駛去，追隨神明，以期到達「存有」的境界。在此有真正的本體，無形無色，寂然不動，只有靈魂的駕駛者理性可以默觀，本體是眞知的對象。靈魂因受到劣馬的拉扯，只能默觀片刻。每一個靈魂默觀本體，多少不同，然後因怠惰或過失下沉，失落超升的翅膀，降落到塵界而與形體結合，形成不同的人，對本體看到很多的靈魂與形體結合時，會成爲一個將自己奉獻給智慧和愛情的人，反之會成爲俗人，對於眞和美的追尋沒有興趣。

靈魂是生命的原理，也是精神活動的原理。精神活動有兩種基本傾向，一是理性的，一是非理性的。人一方面有靈性的清明，使人向上；一方面又有私慾的困擾，使人向下，貪戀感覺世界

的滿足。人若想獲得內在的和諧與秩序，必須善度道德生活。道德生活又使人相似至善，接近至善，引人進入神秘境界，由此一變而為宗教生活。柏氏哲學中含有極深刻的出世精神，他認為人體驗到一種內在的需要，促使心靈逃避塵俗的吸引，形體的拘限，以追求真正的自由和幸福。但是他並不教導人忽略人世的生活與責任，倫理生活與實踐的目標，即在於入世的完美與成全。

亞里斯多德主張生物之所以為生物的特殊條件是「魂」，「魂」是生物的元形或限定原理。人在生物中地位最高，使人之所以為人的元形或限定原理是「靈魂」。植物的生魂與動物的靈魂是與形質共存亡，不能自立存在的元形，而靈魂是不受形體限制，能够自立存在的元形。亞氏說：「魂是我們因此能生活，能感覺，能思想的根本。」（註四八）人的靈魂不但使人生活，有感覺，其最大特徵是理智活動。這是西方哲學特別強調的。

理性是判斷能力，對於感官和想像所提供的資料加以判斷，以分辨真假和善惡；然後根據理性的判斷斷出贊成或反對，決定加以追求或逃避，這就是自由意志的行動，意志與理智分不開。亞氏說：「一個人如果不由感官取得資料，甚麼也不會學習和了解；凡有所思，必然是根據想像。」（註四九）然而思想和想像的功用截然不同，思想判別想像所提供的資料，指出它們的真假與好壞。亞氏肯定理智為非物質的精神能力，能產生非物質的，不受時空限制的思想。感官受物質條件的限制，只能產生個別的認知；理智超越感官和物質條件，故能產生普遍性的知識。亞氏即根據理性活動之獨立的，不可損壞的，單純的特性，肯定其主體，即靈魂的不朽。（註五〇）

士林哲學家中，奧斯定受柏拉圖影響較深，特別強調靈魂的自立性和精神性，並主張靈魂由上帝直接創造。多瑪斯和後世士林哲學家則承繼亞里斯多德思想，使之與天主教神學融會貫通。他們對靈魂的看法可歸納為下列數點：

(1) 靈魂是形體的自立體元形，是人的限定原理，但是靈魂不是完整的自立體，它與形體結合，共同形成一個完整的人。靈肉的合一一是本質的合一，共同形成人之所以為人的本質。多瑪斯的靈魂論一方面要避免唯心一元論和唯物一元論的傾向，前者以靈魂為構成人的主要成份，形體只不過是附屬品或工具，後者把靈魂看作高級的物質原素，把精神活動看作高級的物質現象；另一方面要避免把靈肉看作兩個截然不同的實體的二元論，古代的柏拉圖和近代的笛卡兒皆有類似的主張。

(2) 多瑪斯認為亞氏的形質論可以應用到人身上，元形與元質共同形成一個自立的整體。為此人的元形只能有一個，它是精神活動的原理，也是感覺、生長和物質活動的原理。但是靈魂是精神體，本身沒有擴延性，因此是單純而不可分的。故此在與形體分開之後，能够繼續存在，此即靈魂的不朽性。

為證明靈魂的精神性，必須從它的精神能力及活動着手。多氏說：「假如理智是有形體的，它的行動就不會超越形體界了；這樣，它就祇能認識形體了。可是，這顯然是不對的。因為我們認知許多不是形體的東西。所以理智不是有形體的。」（註五一）人類所表現的那些形上學、神學

、純數學、邏輯的探討，那些普遍而必要的觀念與知識，那些自由意志的表現，自由抉擇，那些崇高的、持久的道德精神和規範，那些超越的、出世的宗教精神，顯然都是超越物質和時空的行動，不可能來自純物質的進化、機械運動或化學作用等，是與純物質或生理活動不同的精神活動，是特殊能力的表現。能力是依附體，必有所從出，必有自立體作爲主體，精神活動的主體，我們稱之爲靈魂。

人在活着的時候，是靈肉結合而成的整體，人的生命及活動屬於整體，靈魂也不離開形體而單獨行動。但是這並不是說靈魂離開形體後不能獨立生存和行動。

羅光說：「至於說靈魂可以永遠不滅，因爲精神自立體，自身不會損壞。物體的損壞，是物體的分子互相分離。靈魂爲精神自立體，精神體沒有分子，不會分離。」（註五二）人的靈魂依其本性是不朽的，當然這不是說，如果它是上帝所創造的，上帝也不能毀滅它。但是自另一方面看，如果上帝創造了靈魂，給予它不可毀滅的本性，却又毀滅它，這是沒有道理的。

多氏認爲還可以自人的自然願望指證靈魂的不朽：「關於這一點（即靈魂的不朽），可以從這件事上得到一個徵象，即每一樣東西都自然願意以它自己的方式存在。那些能有知識的東西，願望就隨着知識而來。感官祇知此時此地的存在。可是，理智却認識絕對而無時限的存在。所以凡是具有理智的東西，自然希望永久常在。一個自然的（本性所固有的）願望不可能是徒然的。所以每一個有理智的實體是不朽的。」（註五三）多氏認爲來自天性的願望如果不可能實現，那麼

天性本性也將成爲虛妄不實的了。那麼依本性而建立起來的種種知識的、道德的原理都將成爲不可靠的了，問題就很嚴重了。否則的話，我們根據心靈希望永久存在這個普遍事實，即可指證靈魂的不朽。

(3) 靈魂是上帝創造的。關於靈魂的來源，學者提出三種主張，一種主張認爲靈魂是自上帝的本體中分出或流生出來的。此說於理不合，因爲上帝的本體不可分，再者自上帝本質流生出來的，在本質上與上帝沒有不同。另一種主張認爲靈魂來自父母的生殖行爲，與形體一起傳生。此說也立不住，生殖行爲本身是物質和生理行爲，不能產生非物質的精神體。

最後一種主張認爲靈魂是有限的精神體，不能自有，是受造物，由上帝所創造。父母給予新生命形體，上帝直接創造靈魂，靈肉結合，成爲新人。西方傳統文化對個人生命極爲尊重，與哲學中的人性觀有密切的關係。

西方傳統的靈魂論和天主教對靈魂不朽的信仰，對西方人影響極深，時至今日，許多人仍然相信人靈的不朽和精神生命的重要。但是近代思潮推出之後，許多思想家不再接受傳統哲學的看法。唯理論者雖然沒有否定靈魂的存在，但開始從自我意識方面去談靈魂的本質，逐漸把靈魂看作一個認識論的問題。康德把靈魂看作道德實踐的要求，不能作爲理性認知的對象。黑格爾把一切都歸併到絕對精神裏去，個人靈魂的存在於是被否定了。極端的經驗論者，實證論者，實用論者，新實證論者，唯物論者，辯證唯物論者，站在否定獨立精神存有之認識論立場，認爲否定靈

魂的存在是必然的結論。

第四節 中西哲學對物質與精神問題之態度的一些比較

一般說來，中西哲學在精神和方向上的不同，也很明顯的表現在對於物質與精神問題的看法上。西方哲學的特色表現在理論的分析，理則的嚴謹，形上學的探討上；然後依照這些分析與探討去處理知識、人生和道德實踐的問題。西方傳統哲學的發展是由宇宙論，即物質世界諸般現象的觀察，到形上原理的建立，到人事問題的處理。近代思潮在心物二元的預置假定之下，以「我思」或自我意識作哲學的出發點，揚棄了形上學。於是真理與知識的問題變成了人的問題，到了十九世紀才有各種徹底的人本主義出現。

傳統哲學在「存有」觀念的基礎上，神、人與物質現實尚能溝通；在那些依形上學建立起來的思想體系中，特別是在亞里斯多德和多瑪斯的體系中，萬物各得其所，神、人、物質或大自然皆能找到適當的位置。平心而論，以亞氏和多氏為代表的實在論，是比較合乎中庸之道的。

揚棄了「存有」觀念的心物二元論，使西方近代思潮，自起始就走向分歧。一些思想家走主觀論的，觀念論的，唯心論的路子；另一些人則走客觀論的，唯物論的路子。但是二者都表現了徹底的無神主義和人本主義精神。

中國哲學不重抽象的分析，講求中道，即使不乏形上學的探討，最後都要落實到人生的實際

問題上。先秦的主要學派莫不給予人博大圓融的感受，而這種既踏實，又融會萬物於一體的精神，是以人的生命為中心的。中國哲學雖不忽略天或神和物質或自然的問題，但三才或三大現實以人為中心。這種合乎中庸之道的人文精神是非常正確與珍貴的，因為哲學本來就是人的知識，是人藉心靈的活動，即理智、情意、自由的抉擇等，去探討、體驗生命的奧秘。知天與知物固然重要，缺一不可，但是最終還是為了知人，為了解決人的問題。

中國人自古以農立國，生來離不開大地，又要靠天吃飯，自然培育出平實、深厚與中道的精神。中國人的入世精神與出世精神也融合在一起，佛教輸入中國後，能够迅速地深入民間，為人民所接納，主要是由於佛教的出世精神始終是內在於人性的，而且能够澄清一些道德方面的困惑，對於善惡、因果、賞罰、苦樂、今世、來生等問題提出了滿足中國人的答案。

這種種因素使中國思想數千年來，縣延不絕，從未產生極端的，具有影響力的，背道而馳的唯心論和唯物論的思想路子。在西方文化中，傳統哲學與近代思潮之間形成了一道鴻溝，使西方文化失掉了原有的和諧。最近四個世紀以來，我們看到的是兩種不同路向的精神和力量，在矛盾與對立中，相互糾纏在一起。這種無形的鬥爭仍在繼續下去，今日西方社會中我們看到的種種混亂與迷失，莫不與此文化中的大衝擊、大矛盾有關。西方世界的命運似乎取決於如何重新獲致新的和諧。

中國文化數千年來，沒有失掉和諧，宋明理學的提出也沒有反抗傳統的意味，理氣論的發展

也不是專爲解決宇宙和物質的問題，最後仍然落實到人性與生命的問題上去。如果想在中國哲學傳統中找一道分水嶺的話，恐怕要在西方近代思潮輸入之後，在逐漸形成的傳統思想與反傳統思想的分歧中去找，才比較有意義。

西方哲學自觀察物質現象開始，經柏拉圖到亞里斯多德，已經建立起有系統的宇宙論，專門討論物質世界的種種問題。到了近代伽利略和牛頓竟然認爲他們的物理學已經取代了古老的宇宙論（註五四）；但是此一插曲至少可以提醒我們，西方哲學發展的路向，特別是自然哲學的發展，對於近世自然科學的建立及發展，確實有所啓發。

西方古典的自然哲學是依形上學原理，去探討物質現象的原因，自有其獨到之處。而且西方傳統哲學，自古以來，很重視萬物的秩序和階層問題，由無生物到生物，到精神生命，到無限的精神存有，應該構成一幅和諧而又秩序井然的畫面，每一個存有依其本性都有適合它自己的位置。分析的路子使西方的宇宙論對於物體本身和它的種種特性，都能作深入而精密的探討，是其長處。在以「存有」本身爲本根的形上學精神之下產生的「形質論」，確能貫通無生物、生物與精神生命，指出其間的同與異。但是自古以來就隱含在希臘哲學中的心物二元論的看法（註五五），始終沒有完全消失。待近世反形上學的呼聲高漲時，心物二元論在唯理哲學中，再度以新面目出現，遂造成西方近代思想與兩千年的傳統思想之間的大分裂。

中西自然哲學都重視變化現象，關於物體的特性，即分量、性質、時間、空間等問題，也有

許多接近的看法。但是中國哲學很少把這些問題看作獨立的，客觀的東西，去加以分析。中國人是在自然與人的關係中去透視這些問題，在萬物一體的精神中去確定人爲萬物之靈的地位及責任。中國哲學在探討「時」、「位」、「應」、「中」這些問題時，常常與人性、人生、道德實踐、進德修業等問題糾結在一起，自個人的生活行動到家庭、國家的大事，都與人在宇宙萬物中的地位有關。在中國哲學中沒有像西方那樣明顯的二元論，更沒有必要產生極端的唯物論或唯心論。雖然萬物一體的精神並不抹煞無生物、生物與精神生命之間的區別。中國哲學自始即富有人文精神，但這是中庸的人文精神，不可能走上西方近代或當那種反神主義和本主義的路子。對於物質和生命的看法，中國哲學顯然與西方傳統的實在論接近，以亞氏和多氏爲代表的實在論的形上學和自然哲學，可以補中國哲學理論上的不足，而中國深厚的人文精神與實踐的綜合精神，也可以補西方思想往往失之中庸，容易走上偏激路子的缺點。二者相輔相成與融會貫通才是人類文化之福。

中西哲學皆重形上真理的探討，而此探討正是一極深刻的精神生命的表現。遠在古代重要哲學思想出現之前，在普遍的民間宗教經驗中，皆相信人有「魂」，而人的「魂」是不死不滅的。這種信仰在哲學中逐漸找到理性的基礎，雖然中西傳統思想處理這一問題的動機、方式和論證完全一樣，在基本上仍然是可以溝通的。相信人有靈魂，靈魂與形體不同，是精神生命與活動之源，是人類極普遍的需要。哲學論證不能建立在需要上，但是也不該忽視這種普遍的需要。

中國的魂字，與西方的 *psyche*（希臘文），*anima*（拉丁文），皆有「氣」的意思，可泛指生命的根本或原理。

羅光在比較中西哲學對於「魂」的看法時說：「中國古人主張人有魂魄；魂爲陽，魄爲陰；魂爲神，魄爲體；魂爲心理生活的根本，魄爲生理生活的根本。因此在營養生殖的生活方面，人是以魄爲根本。」

.....

但是中國人，在習慣上不以植物動物有魂魄，再加魄字的意義，在中國人的思想裏，又很不清楚，所以我認爲最好把魄字去掉，對於植物、動物和人，都祇用魂字。植物的魂爲『生魂』，動物的魂稱爲『覺魂』，人的魂稱爲『靈魂』。

中國古人，不講植物動物的魂魄，因爲他們主張魂魄是人所專有，動植物不會有魂魄。當然這裏所謂魂魄，不是朱熹所說的魂爲伸，魄爲屈。若用朱熹的伸屈爲魂魄，萬物中那一件物體沒有魂魄呢？中國古人普通談魂魄，都是在宗教思想方面去談。在宗教思想方面，人死爲鬼，鬼由魂所成，因爲魄隨着屍體埋在地下了。普通中國古人不單信有人鬼，也信有精靈。精靈指鬼神，這些鬼神都是山精水靈，則是山上樹木和水中動物的精氣形成的。由此可見中國人也相信植物動物有自己的生機，有自己的生命根本。我便稱這種生命根本爲魂。」（註五六）

在談到人的心靈或靈魂時又說：「我們中國古書裏有心有魂，但沒有靈魂一詞。」

總括上面各家所說心有人性之理，爲人知識和意志的根本，又爲人的德性的根本。

魂字在中國古書上，意義也不完全常是一樣，普通以人之陽氣爲魂，陰氣爲魄。朱子却又說：『死則謂之魂，生則謂之精氣。天地公共底謂之鬼神，是恁地模樣。』（朱子語類）朱熹對於魂魄鬼神，力反一般人的主張，以鬼神魂魄爲氣之屈伸動作，但又不敢明目張膽推翻古人的話，因此，常是說話含糊：『是恁地模樣。』我以爲足以代表中國古人對於魂魄的思想的，還要算左傳所說：『心之精爽，謂之魂魄，魂魄去之，何以能久！』

魂和心，很有關係。朱熹以魂魄爲對於死人所用的名詞，即是指人的精氣，在人死後或存或沒。人的精氣，左傳說是心的精爽。因此我們可以知道中國古人的思想：中國古人以爲一個人有心，心是陰陽秀氣所形成，含有人性之理，爲人精神生活的根本。當人死後，心的精氣不散而能存者爲魂。究其實，魂是人心的精氣。人心攝有性和情，情是由肉體而動作，不是人心的精爽部分。人死後，肉體僵硬不動了，情也不能發了，人心便沒有情，祇有精爽的部分。

人心的精爽部分，是靈明，故稱精而爽。因此人心是靈明的。假使我們如今以心靈代表人心的精爽部分，那不就是魂嗎？心靈即是魂。魂不但是死後有，人生時也有，而且人的靈明，完全在於人心的精爽，因此魂可稱爲靈魂。

於是靈魂就是心靈。」（註五七）

在這裏我們看到了中西傳統思想融通的一個例子，筆者相信這種相輔相成的融通，正是中外哲學應該走的路子。原始的中國哲學精神本來就是博大開放的。唯我獨尊與排外的思想往往是自卑感在作祟，與不正常的崇洋心態，對於學術的自由發展與進步，都能造成難以補救的損害。

附 註

- 註 一：Aristotle, *Categories*, 4.
註 二：Aristotle, *Met.*, V, 13.
註 三：R. Descartes, *Princ. phil.*, 4.
註 四：St. Thomas, *De gen. et corrupt.*, I, lectio 14.
註 五：Aristotle, *Met.*, VII, 13.
註 六：St. Thomas, *De coelo et de mundo*, I. lectio 3.
註 七：在此二律背反中，萊布尼茲的單子論有問題，萊氏爲衛護單子論而否定實在的擴延性是不對的。經驗論主張有擴延性的物體永遠是可分的，所謂單純分子根本不存在，是正確的；但是不要忘記依經驗論的基
本原則，一切都是知覺或印象。總之，康德的二律背反並不是不可解除的。
- 註 八：Aristotle, *Physics*, N. c. 4.
註 九：St. Thomas, *In IV, Phys.*, lectio 6, ed. A. Pirota, n. 896-7.
註 一〇：St. Thomas, *S. Theol.*, I. q. 46, a. 1, ad 4.
註 一一：Aristotle, *Physics*, IV, 1.
註 一二：G. Berkeley, *Treatise of the Principles of Human Knowledge*, n. 116.
註 一三：D. Hume, *Treatise of Human Nature*, L. I, p. 2, s. 5.

註一四：康德認為現象離不開物自身，然後假定物自身不可知，因此我們只能認知現象。但是現象是個別的，須靠先天形式才能在現象中建立普遍而必要的知識。傳統哲學却認為在「存有」的概念之下，主體與物自身可以溝通，主體為認知物自身的本質並沒有超越不了的困難。那末先天形的存在就沒有必要了。

註一五：Aristotle, *Phys.*, IV, 11.

註一六：同註一五。

註一七：St. Thomas, *In IV, Phys.*, lectio 17.

註一八：Aristotle, *Phys.*, IV, 14.

註一九：Plotinus, *Enneads*, III, 7, n. 11.

註二〇：St. Augustinus, *Conf.*, XI, 23.

註二一：St. Augustinus, *Conf.*, XI, 24.

註二二：St. Augustinus, *Conf.*, XI, 27.

註二三：R. Descartes, *Princ. Phil.*, I, n. 57.

註二四：I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, p. 5, Amsterdam, 1723.

註二五：E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. I, n. 6.

註二六：Aristotle, *De coelo et de mundo*, IV, 4.

註二七：Aristotle, *Phys.*, VIII, 4.

註二八：Aristotle, *Phys.*, VIII, 10.

註二九：St. Thomas, *De coelo et de mundo*, II, lectio 4.

註三〇：St. Thomas, *S. Theol.*, I. q. 18, a. 3, ad 1; q. 54, a. 2; I-II, q. 3, a. 2, ad 13.

註三一：R. Descartes, *Princ. Phil.*, II, 36.

註三十一：W. Ostwald, L'energie, p. 119, Paris, 1910.

註三十二：Zeller, Grundriss der Gesch. der griech. Phil., II, 863, Leipzig, 1901.

註三十三：Aristotle, De gener. et corrup., I, 2, 316 a 1.

註三十四：R. Descartes, Princ. Phil., W, 202.

註三十五：同註三十四，I, 68, 69.

註三十六：E. Hartmann, Kritische Untersuchungen des Transcendentalen Realismus, p. 29, Berlin 1875.

註三十七：St. Thomas, De anima,

註三十八：在古希臘荷馬代表貴族的宗教思想，歐爾飛斯 (Orpheus) 代表平民的宗教思想，二者對於後世希臘哲

人都有深遠的影響。參考李震著，希臘哲學史，二——三頁。

註三十九：Conford, From Religions to Philosophy.

註四十：「第歐根尼·拉爾修」，第八卷，第一章，一——四十六頁。參考「古希臘羅馬哲學資料選輯」，仰哲

出版社，三十三頁。

註四十一：同上註，三十五——三十六頁。

註四十二：亞里斯多德，形上學，第一卷，第五章，頁985 b; D 4. 參著「古希臘羅馬哲學資料選輯」，三十七頁。

註四十三：克塞諾封，「回憶錄」，第一卷，第四章。

註四十四：李震，希臘哲學史，五六——五七頁。

註四十五：柏拉圖，斐多篇，頁72 E——77 A；「古希臘羅馬哲學資料選輯」，一九一——一九二頁。

註四十六：柏拉圖，美諾篇，頁80 E——82 D；「古希臘羅馬哲學資料選輯」，一九四頁。

註四十七：Aristotle, De anima, II, 1.

註四十八：Aristotle, De anima, III, 7.

註四十九：Aristotle, De anima, III, 7.

註五〇：Aristotle, *De anima*, III, 5.

註五一：St. Thomas, *S. contra gent.*, II, 49.

註五二：羅光，理論哲學，中冊，心理學，三〇四頁。

註五三：St. Thomas, *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6.

註五四：伽利略把自己的物理學看作哲學，他曾要求突斯卡納公爵封他爲數學家之外，也封他爲哲學家。有一六一〇年五月七日致B. Vinta函件爲證，見國家版全集第十卷三十五頁。

牛頓給他的基本著作定名爲「自然哲學的數學原理」，用意也很明顯。伽利略和牛頓皆認爲自然哲學已爲物理學所取代，已經沒有存在的必要。

註五五：在巴爾質尼得斯和柏拉圖的思想中，已經隱含着心物二元的看法，待近世笛卡兒的唯理論出，心物二元已被視爲理所當然的事。

註五六：同註五十二，一六五——一六六頁。

註五七：同註五十二，二九五——二九七頁。

第十三章 由有限到無限

宇宙萬物屬於變化，在發生、毀滅、生生死死的歷程中存在、活動、實現自身的目標。凡人類經驗所及的東西，莫不有始有終，受時空的限制。宇宙間由無生物到人類，都是有限的。其限制不只是外在的，也是內在的，意即構成它們的內在原理，即是事物本質方面的限制。前面所討論的實現與潛能，元形與元質、因果等原理，皆是有限存有的原理，皆足以說明宇宙的有限。

中西哲學皆始自觀察、反省萬物的變化，對於肯定萬物的有限，似乎是順理成章的事。先秦的儒、道、墨，莫不以追求天人合一爲人生之終極理想，但是從未產生過人與天同等，人性即神性的主張，在西方傳統哲學中，也沒有學派或哲學家主張人性與神性不分。在中西傳統哲學中，以無神論或反神論爲根本而建立思想體系的，似乎沒有一家；極端的，狹義的泛神論思想，也很難一見。

肯定人是自立自足的，具有無限的潛力，是十八世紀的思潮。先有理性萬能的說法，後有浪漫主義的精神，都傾向於否定人的限制。絕對的觀念論或唯心論遂提出絕對精神或上帝即是人類精神的絕對化。於是「人即是人的上帝」之類的說法，在十九世紀就日益普遍了。

由於唯心論的學說太過於抽象、空洞、玄奧，去人類的實在經驗太遠，激起另一些人的反對，遂提出各式各樣的唯物主義、實證主義、科學主義、個人主義、社會主義，以最接近人類生活

和經驗的物質、科學、個人、社會等名目來取代上帝的位置。這些學說的內容雖然不同，在肯定人的自立、自主、自足和自由，不受任何限制，尤其是傳統的宗教和道德的限制上，又持有同樣的人本主義的，無神主義的態度。

自有生民以來，人就不斷地面對自己的不足、限制和貪生，在生老病死的歷程中，在成長的過程中，多少困惑、畏懼、痛苦和絕望威脅人的生命與存在。在有哲學之前，人類普遍的宗教經驗足以說明，人早已深刻地體會到自己的限制，並努力提升自己，追尋無限的存有，投靠無限的存有，宗教不排斥理性，也不完全靠理性的探討去解決問題。宗教是整個的人，包括經驗、需要、思想、自由意志和情感等，自不同的角度，去體會有限與無限的問題，並尋求有利的方法，試著超越有限，衝向無限。在宗教的領域中，有不少的啓示、靈修的方法，能夠滿足人的需要，至少某一方面的需要，却無法用哲學理論圓滿地予以解說。

人類還有許多知識，都表現了由有限向無限跳躍的需要與衝力，文學與藝術的表現特別生動而能够震撼人的心靈。詩人告訴我們，要在一粒沙中去看無限，在時間的刹那中去捕捉永恒。這些話簡單得似乎沒有甚麼說服力，但是却能够把人的心靈提升到一種明淨脫俗的境界。當人面對歐洲那些古老的歌德式教堂時，會油然而產生一種超越時空的感受，似乎有一股無形的力量，一種無聲的語言，邀請人舉心向上，嚮往無限的世界。

哲學不是宗教，也不是文學和藝術。哲學是理性的知識，是人用理性的方法去探討環繞着人

的那些根本問題。這一章我們要探討的就是有關「無限存有」的種種哲學論證，至於近代思潮中那些無神論和反神論的主張和心態，在最後一章中會有簡要的說明。

第一節 虛無的威脅與自我的超升

當我逐漸成長，也深深地意識到我的自我，並且發現這個自我對我的存在來說，占有極重要的地位，是我生命和活動的中心。我走路，我思考，我說話，自我把我的一切活動集合在我身上，使我深深體驗到我的合一性及整體性。

但是在另一方面，我又深刻地體驗到，我不是單純的合一，我包含許多複雜的因素。我有許多不同的器官功能、作用、需要，我有理智、自由意志、情感和慾望。這些不同的因素，往往又互相衝突、矛盾、製造紛爭、混亂、困惑和不安，使自我嘗受被撕裂的痛苦。舊約若伯大呼：「他將我撕裂又撕裂」，其實這正是每一個人的呼號。心理學上有所謂雙重人格或多重人格的人格分裂現象，但是人的內在衝突還有更深的根，形上的根只靠心理學是沒法子說明的。

人是存有，但人的存有是有限制的，仍然脫離不了虛無的威脅。人的一生就如走在一根繩索上，一頭是存有，一頭是虛無。人的存在，一生不斷地掙扎在有與無，一與多，完整與分散的衝突中。人生來渴望生命，追求生命，但是另一方面，又時時受到死亡的威脅，死亡的陰影時刻伴隨着人的腳步。若伯又說：「我尋找死亡，勝於尋求隱藏的珠寶。」

人受空間的局限，因而渴望無限；人受時間的壓迫，因而追尋永恒。面對時間無情的川流不息，人自然會心生畏懼，於是盡力忘掉時間，逃避時間，約伯感嘆說：「我的肉體以蛆蟲，以灰塵爲衣，我的生命不過像一陣風。」（註一）

我不祇感覺到我存在，我也感覺到，我置身於一個實實在在的世界中，我與世界有不解之緣。但是我又甘心完全爲世界所控制，我有我的自我與理想，我需要把握自己的存在及命運，我意識到我有一些擺脫不掉的責任及使命。我有理由肯定，我是存有，不是虛無。

但是我不知道我是從那裏來的，應該到那裏去？而更迫切的問題是：我到底爲什麼生活？爲什麼有那麼多「爲什麼」要追問？在「附魔者」這本小說中，杜斯妥也夫斯基藉流氓萊比亞金之口說出了一個非常重要的真理：「我沒有回答您的『爲什麼』，您在等待我回答您的『爲什麼』？」上尉一邊重覆，一邊雲眼：「這句小小的話『爲什麼』，從創造的第一天起，就已散布在整個宇宙，夫人，全部受造物都不斷地向造物者喊叫：『爲什麼？』已經七千年了，沒得到回答，而只有萊比亞金應該回答，這可能嗎？這公道嗎？」不停地追問爲什麼，這就是有限存有的根本需要，尤其是人，他必須追問他生存的理由，而且追問到底，否則他的心靈永遠不會安定。

人類往往由於知識上的點點成就，即沾沾自喜，甚至誇大到荒唐的地步，喊什麼理性萬能，科學萬能！豈不知在已知的那個世界背後，還有一個更遼闊的未知的世界。對着它好多人認爲只有舉手投降，但是人的好奇心又扼殺不掉，每一個時代都有許多人，苦心積慮地嘗試着爬上石頭

牆（註二），窺探一下科學達不到的那個充滿奧秘的世界。西方近代那些反對形上學的人，天天跟形上學糾纏在一起，因為如果有一天形上學真地被推翻了，他們也就無事可做了！

人的極限與衝突在實際生活中更為活躍，人人都有一顆向善的心，也體驗到「善」不是一句空話，「善」有吸引力，確能充實人的生活及心靈，人生來需要追求「善」或有價值的東西。但是在追求「善」的路上，却佈滿了荊棘，邪惡向地心引力一樣，拉扯人向下，使人心靈沉重，軟弱無力，看不到頭上的星辰。向善的力量與向下的力量似乎勢均力敵，要把人撕得粉碎。

杜斯妥也夫斯基在「地下室手記」中，對道德衝突有動人心絃的描寫：「告訴我，為什麼在我最能够感受一切美好的事物——如人們所說——每種善與美的事物時，就正正在這個時候，似乎設計好了，我不但會感受最可惡的事情，甚至會做出最可惡的事情……諸如，好，諸如我所做過的一切事，而這些事情，似乎有意地，發生在我明明知道不可讓它發生的時刻。我越是意識到善，以及一切『善與美』的事物，越是沉陷在我的泥淖中，並且準備完完全全地投進去。而最糟的是這些事情的發生，對我並非偶然，而似乎是命定，似乎那是我正常的狀態，根本不是疾病或墮落，因此到最後，當我內心對墮落掙扎的慾望過去了，結果我幾乎相信（也許真正地相信）它是我正常的狀態。但起初，一開始，這種掙扎給我的苦惱是何等嚴重！」

其實，生活在地下室中的人，即是每一個人，即是人類的大家庭，尤其是現代的人。善惡一股力量，不停地衝擊人的存在，使人感到被撕裂的痛苦，人明明知道應該向善，又難拒斥邪惡的

誘惑力。往往在墮落中享受由於意識到自己的卑劣而獲得的滿足，享受那種因越界而抓到的心驚肉跳的快樂及興奮。人生好比一場戰爭，善惡衝突所造成的拉鋸戰，沒有人能够逃避，因為它正好表達出人的道德特質。（註三）

人一生就是在光明與黑暗，真理與無知，善與惡的夾縫中掙扎，體驗自己的虛無。人是存有，但不是圓滿無缺的存有。人的存有出於非有，仍受非有的威脅。基於這個事實，人的存在生來處於不安定、不滿足的狀態，因而感到被撕裂的痛苦。

上述種種存在的狀況，都是普遍現象，與人的形上條件有關。依客觀的情況，我們必須肯定，在有限的圈子裏，人無論怎樣掙扎，往外衝，也突不破那層層限制。如果每一個西瓜是有限的，即使西瓜沒有限制堆積起來，仍然是有限的，仍然突不破有限的圈子。如果每一把梯子是有限的，即使把無數的梯子連接起來，它的高度仍然是有限的，仍然突不破有限的圈子。

但是人又不滿足於此時此地的、被層層限制包圍的情況。這種情況無時不衝擊自我，迫使自我重新肯定自己，並考慮如何徹底地解決安身立命的問題。人類透過宗教信仰、哲學、文學、藝術，甚至科學，表現了由可知向不可知探測，由時空向無限及永恒探測的祈望。人是大地的女兒，却渴望窺視天上的奧秘。人生活在此岸，却不斷地向彼岸張望。人世間沒有一個力量能阻止人追尋永恒，這是根植在心靈最深處的需要。

由此岸到彼岸是一個真正的跳躍，因為這不是一個接續性的發展過程，而是由一個境界過渡

到另一不同境界的跳躍。這是一個極崇高的理想，人追尋的是人天的合一。

對人來說，這是一種冒險，必須拿出勇氣來才能做到。因為由有限到無限的跳躍，意味着把一個已知的，人能够把握的世界拋在背後，投身於一個未知的、理性把握不住的世界；同時也意味着否定時空所局限的東西有永恒價值，人爲了追尋永恒可以把全世界孤注一擲。爲了追尋永恒，人必須不斷地超升自己。

在認知方面，人必須承認自己的無知，不陶醉、沉迷在自己的知識圈子當中，否則人將永遠無法突破有限的知識圈子，即自然律的石頭牆，而衝向永恒的真理，甚至去窺視超越理性認知的奧秘。

在行動方面，必須承認自己的無能，決不因行了一點善事或因道德生活上的一些成就而自滿自足。這樣才能不斷地超越自己的貧乏及可憐，突破善的有限圈子，去追尋無限的善。

人必須不斷地提升自己，超越生活的浮面，發掘更高的層面；超越內在的衝突，去體驗圓滿的和諧；超越虛無所造成的不安定，去體驗絕對存有的臨在，超越對暫世的留戀，投身於永恒的愛。在天人合一的氛圍中，心靈開始體會到真正的安定，當他再回過頭來看人生時，個人的焦慮、苦悶、畏懼、孤獨，甚至失敗、打擊和不幸的遭遇，都會產生積極的作用，推動人對宇宙和人類充滿信心及服務的熱誠。

第二節 西方哲學對上帝存在的一些論證

一、柏拉圖

在希臘時代，純精神體觀念的出現，是在蘇格拉底——柏拉圖的哲學中。同樣與精神體或靈魂觀念有密切關係的「神明」觀念，也是在蘇格拉底——柏拉圖的哲學中，才逐漸與神話及宗教中的神明觀念脫離，成為哲學理念的神明。鄔昆如在「西洋哲學史」中指出：希臘原文中，柏拉圖甚至亞里斯多德所用神明一字，都是汎指「神明」的 *theos* 或 *theoi*，不但是宗教上崇拜的對象，甚至也不是位格的神。宗教上的神是用 *ho theos*，加上冠詞的「神」，而希臘文中的冠詞，指出神的位格。沒有冠詞的祇能看作「神明」，是一種超乎物質的力量，是觀察宇宙現象後所得的，最後一種非人力所能達到的「不可知」。（註四）

在「國家篇」中，也是柏拉圖首先提出神學（*theology*）一字，指站在哲學立場，透過哲學方法，探討有關「神明」的問題。為肯定神明的存在，柏拉圖找到兩條路，一為物理的論證，一為辯證的論證。

物理論證以宇宙間的運動為起點，運動有他動，如一物由一地區移到另一地區，經由外力完成，而物體本身是被動的；另有自動，為發自內部的運動，生物皆有自動能力。柏氏的結論是：他動必源於自動，自動先存於他動。因此宇宙的一切運動，最後都源出於一個或多個自動，自動者即是靈魂。靈魂分善魂與惡魂，以說明宇宙中秩序和混亂的現象。靈魂即負責推動宇宙運行的

神明，而靈魂又受造化神的 (demiurgos) 統治。

讓我們參考一段對話：

「克里尼亞：我們必須說能够推動自己的運動要比其他高出萬倍。

.....

雅典人：這樣看來，我們就得說自己運動的東西乃是一切運動的源泉，乃是在一切靜止和運動的東西中間最初出現的東西，因而乃是一切變化的最先和最有力的原則了。……

克里尼亞：你的意思是不是說，我們定義爲自己運動的東西的本質，就是我們稱爲靈魂的那個東西的本質。

雅典人：是的，如果這是不錯的話，當我們已經明確指出靈魂是一切事物運動變化的源泉之後，我們還能說沒有充分證明靈魂是一切事物的最初起源和動力嗎？

克里尼亞：當然不能這樣說。作爲運動的源泉的靈魂已經十分滿意地被證明是一切事物中最先存在的東西了。」（註五）

柏氏的論證略嫌簡略，却啓發了亞里斯多德去由宇宙的變動推求不動的第一原動者。

所謂辯證論證，即是透過由多樣、分散到合一，由現世的不完善、有限到自滿自足、無限的存有之追尋歷程，來指出「至善」是衆神之神，爲一切光明、生命及合一的本原。

依來亞學派強調「一」，柏拉圖受此派影響極大，深感「一」的重要，然而感覺世界是多樣

的，理型世界也是多樣的，沒有一個理型可以被視為合一的原理，因為所有的理型，都是一個整體中的理想部分或因素。這種情況不能迫使柏氏向上追尋，肯定「至善」為合一原理。

至善不是理型，否則自善本身也需要合一，而不能成為合一的最高原理。但是自另一方面看，至善也不是一個實體性現實，而是一個理想的標準，依此標準理型才能完美地、有規律地存在。理型是思想的對象，至善既然不是理型，也不是思想的對象，至善是超越主體與對象的。至善相似太陽，太陽使物可視，是眼目看東西的條件，是光與熱的來源，是生命的原因。但是如果有人敢直視太陽，必會弄得頭昏目眩；同樣太陽是生命與活動之源，但是如果太陽吸收了生命，必將使之融化而消失。至善也是如此，本身不可理解，却是理型之理解性的第一個條件，也是靈魂之智慧的第一個條件。至善是超越主體與客體之對立性的合一。同時又是使主體與客體能够合一的條件。至善是超越生命與活動的，然而靈魂之所以能成為生命及活動的原理，其動力又來自至善。人的思想不能了解至善，却又不能不需要至善，否則等於否定自己。

再讓我們看一段對話：

「所以當我說到『善』在可見世界中所產生的後代時，我所指的就是太陽。這個太陽和視覺與可見事物的關係，正好像可知世界裏面善本身和理智與可知事物的關係一樣。

.....

但是，我想，當你的眼睛是朝着太陽所照耀的東西上面看的時候，你的眼睛就會把這些東西

看得很清楚，並且顯然是有了視覺了。

當然。

人的靈魂就好像眼睛一樣。當它注視被真理與實在所照耀的對象時，它便能够認識這些東西了，顯然是有了智慧。但是當它轉過來去看那變滅無常的暗淡世界的時候，它便模糊起來了，只有動盪不定的意見了，顯得好像是沒有智慧的東西了。

正是這樣。

好了，現在我可以告訴你，這個給予認識的對象以真理並給予認識的主體以認識能力的東西，就是善的理念。它乃是知識和真理的原因。真理和知識是好東西，但它却是更好的東西，你雖然可以把它看成知識的對象，但是把它看成某種超乎真理與知識的東西才是恰當的。

.....

我想你會說，太陽不僅使我們看見的事物成為可見事物，並且還使它們產生，成長，並且得到營養，但是太陽自己却不是被產生的，同樣，你也可以說，知識的對象不僅從『善』得到它們的可知性，並且從『善』得到它們自己的存在和實在性，但是『善』自己却不是存在，而是超乎存在之上，比存在更尊嚴更有威力的東西。」（註六）

努力效法神明，即是人生的目標及意義，來生也能與善本身接近，獲得永遠的解脫與幸福。

（註七）

在實際的宗教生活中，柏氏倡導以祈禱和還愿的方式敬神，作爲至高理想的神似乎與位格神分不清了。

「費特羅斯篇」(Phaidros)對話錄中，最後一段祈禱文，寫出了柏拉圖宗教哲學和神學的最高峯，他禱告說：「最高之神以及此地衆神，

求賜我內在之美。

凡我外在的諸般財富，

外在的一切美善，

求賜化成內在之善。

我願自己充滿智慧，

滿足於現有的金錢、財富。」（註八）

二、亞里斯多德

亞氏在形上學中論第一個不動的原動者 (protou kinoun akineton) 說：「既然有三種實體，其中二種是物理的，一種是不動的，關於後者，我們就應該斷言：必然有一個永恆的不動的實體。因爲實體是存在物的基礎，所以如果實體是全都都可以毀滅的，則所有的東西都可以毀滅。……但是，如果有一種東西，能够推動事物或事物起作用，實際上却並不這樣做，那就不會必

然有運動：因爲具有某種潛能的東西並不一定要實現這個潛能。所以在永恒的實體中有一種能引起變化的根源，否則，盡管我們假定這種實體，像那些相信『形式』（按指柏拉圖的理型）的人所做的那樣，也毫無用處；並且，就是這樣也還是不夠的，在『形式』之外，另立一個實體（按指柏氏的造化神）也是不夠的；因爲如果它不起作用，也仍然不會有運動。此外，即使它是能動的，也還是不夠的，如果它的本質只是潛在性的話；因爲既然潛在的東西很可能並不實際存在，也就不會有永恒的運動。所以，必須有這樣一種根源，它的本質就是現實性。再者，這些實體必須是沒有質料的，因爲它們必須是永恒的，如果有甚麼東西是永恒的話。因此它們必須是現實性。

。（註九）

.....

並且如果有產生和消滅，就必須有別的東西能够永遠以不同的方式在起作用。而這個東西必定是本身以一種方式在起作用——並借別的東西以另一種方式在起作用——這個別的東西或者是一個第三者，或者就是最初的那個東西。可是，必須是借最初的那個東西。因爲，要不然的話，這個東西就會再引起第二個作用者和第三個作用者的運動。因此，不如說是『最初的那個東西』。（註一〇）

亞氏哲學的最大成就，可以說是「存有自身」這一觀念的發現。但是「存有自身」並不是一個假設的最高本質或原理，好似柏拉圖的「至善」，不肯定它理型世界和感覺世界的一連串問題

就解決不了。亞氏却是自經驗世界的實體存在開始，藉實在的運動或變化推求出一個不動的推動者，進而結論如果此第一原動者不被肯定的話，我們所認知的種種實在情況，都將找不到如此發生的道理或基礎。

亞氏非常重視對於實體的特性及作用的限定，然後進一步加以分類。實際存在的實體可以分為兩類，一為可感覺的，屬於變動的實體；一為不可感覺的，不變的實體。第一類形成物質世界，又分兩部分，一為形成天體的實體，不生不滅；一為構成世界的實體，是有生滅的。這些都是自然哲學探討的對象，而不變不動的實體則是神學探討的對象。

亞氏在「形上學」第十二卷六章和「物理學」第八卷十章內，藉天體運動的永恒性和持續性推求一個不動實體的存在。第一天界連續一致的，永恒的運動規範其他天界的運動。（註二）第一天界的運動應該有一個原因——第一個發動者。第一個發動者本身不能是被動的，否則也需要一個動因，這個動因如果也是被動的，那麼又需要另外一個。如此類推，以至無窮，結果是「問題」也將永遠懸而不決。因此必須肯定第一個不動的發動者的存在。第一個推動者應該是實現而不是潛能，因為就如亞氏所說，潛能如無實現來推動，將不會實現。如果天界的運動是連續而永恒的，此運動的發動者不只是永恒的實現，而且在本質上也應該是實現，不包含任何潛能的成份。潛能是元質，第一個不動的原動者不能包括元質，是純粹的實現。

純粹實現或完成沒有大小可言，因而沒有部分，是不可分的。大小是相對的，第一原動者超

越大，是絕對的，無限的實體。

第一個原動者是第一動因，也是第一個目的因。它是自有自足，圓滿無缺的存有，其他一切有限存有分享的實現與完美。它是理解的對象，也是意志追求的對象，因為理智確然認為美好的，意志自然會加以追求。在可理解現實——「真」的等級中，絕對的，單純的實體占第一位；在可追求的對象——「善」的等級中，絕對的存有占第一位，因此即是善本身。由於可理解者與可追求者二者可以同一化，最高的真理與最高的善也可以同一化。不動的原動即是至一、至真、至善和至美，也是「愛情」的對象。（註二）

不變的實體是最高的實體，在最完美的方式之下把握生命，而人只能短暫地獲得生命。神的思想對象就是自己，思想與思想對象在神是合一的。在人則不同，他的思想與思想對象往往不同，因為人的思想對象離不開物質現實。亞氏說：「如果神是最純全的，認識自己，他的思想就是思想的思想。」（註三）又因思想活動是最崇高最美好的活動，神的生活因而也是最純全、永恒而充滿幸福的生活。

亞氏的神學肯定一神論，就如柏拉圖在法律篇中所肯定的，因為亞氏也強調神的超越性。亞氏未曾肯定神創造宇宙，却認為神是宇宙秩序的條件和保證。

亞氏的神或上帝不是有位格的，不是意志，也不是愛情；不是創造者，不是設計神，也不是照顧萬物的神。亞氏的上帝觀念源自宇宙論的需要，而不源自人類渴望救援的需要，上帝的超越

性只構成他的外在性，而不構成他的位格性。他是最高的目的，傾向於他等於嚮往一個沒有位格的真理。我們與上帝之間沒有位際的關係，沒有你和我的關係，就如我們與大自然或數學原理之間的關係一樣。

三、普羅丁

新柏拉圖主義的代表人物普羅丁（Plotinus, 204-270）的哲學富有宗教和神秘主義的色彩，他的學校不只是講學的中心，更是推動精神生活與道德生活的團體。學子大多對於靡亂的世風感到厭煩，渴望心靈的純淨與自由。

普氏特別強調上帝的超越性，上帝是「至一」，超越一切。至一不只是現實的絕對綜合，也是生命的形上基礎。一並不排斥多，多不是一，但可以啓示一，沒有多，一無從表現。上帝是「存有」，但是超越任何個別形式，因此不能藉個別的方式加以講解。

他說：「上帝沒有形式，即使是可理解的形式也沒有；由於至一雖生萬物，却不屬於萬物。他沒有任何限定，不是質，不是量，不是知性，不是靈魂，不是動，也不是不動。沒有空間，也不是時間，但是與自己同一，沒有形式，在任何形式、動靜之前存在。」（註一四）嚴格地講，連稱上帝為至一都有問題，因為對於上帝無可講述，無可認知，他超越一切存有和本質。既然不得不以名稱稱之，稱之為「至一」或「至善」比較合適，只要認定至一或至善與上帝自身完全沒有

分別就可以。

對於上帝難道甚麼都不能講述嗎？我們只能講其所不是。而不能講其所是。我們對於上帝的講述只能通過低級事物的類比。

至一是精神和生命的來源，却超越精神和生命，我們無法了解，却能向他祈求，祈求他的救援。

至一與萬物的關係是「流生」(emanatio)，普氏希望藉流生說挽救柏拉圖哲學中各階層現實間的不貫通。流生不是創造，是一種超越時間的，理想的發生過程，就像太陽散發光明和熱力，自己却毫不受損，又像芬芳的物體散播香氣。(註一五)流生是自然的，必要的，永恒的，由高到低，由一到多，最後分散於時空的境界。

至一流生精神或知性(nous)，知性流生宇宙魂，宇宙魂流生感覺世界。感覺世界有兩個原理，一是宇宙魂，一是物質。物質是不完善，惡和多樣的原理。

宇宙魂是普遍的，包括多樣的個別靈魂，是個人生命的原理。靈魂下嫁肉體，不是由於有罪或無知，而是至一流生活動的必然結果。然而靈魂可以返回更高的境界，歸返上帝是心靈的自由活動，是人的終極理想，須全心全力去追尋，去實踐。

歸返是一種歷程，不是一躍而至，而是一個漸進的，辛苦的奮鬥過程。歸返是一個逐步的征服，不斷的提昇。藝術的啓發，愛情的衝力，哲學的探討，道德的實踐，都是使人心靈超越感覺

世界，抖落塵世的留戀，揚棄情慾的追逐，而走向真正的自我及永恒生命的步驟。每一步都包含對立與衝突，因此絕對的天人合一是一種超越而內在的體驗，使人與至一相接觸。這種接觸是神秘的，超越了認識與愛情，是一種不能用語言形容的直觀，是一種絕對幸福而靜寂的體驗。

在天人合一的境界中，至一內在於心靈，心靈內在於至一，但二者的差別並不消失，人與上帝在本質上也不會同化。普氏的流生說中隱含著汎神論的危機，但是由於他極力強調上帝的超越性，才使之不陷入汎神論的混水之中。歸返上帝的途中，生命徘徊於有限和無限之間，在無限中心靈暫時忘却塵世；在有限中，人又得回到人間，重新拾起自己的責任。

四、奧斯定

奧斯定 (Augustinus, 354-430) 是教父時期和中世哲學初期影響最深的哲學家 and 神學家，著作非常豐富，在他身上我們看到希臘哲學與天主教信仰的第一次大衝擊與滙合。奧氏一生即一生動的遠離上帝，皈依上帝，讚頌上帝，服務上帝的歷程，他深深體驗到，找不到上帝，心靈永遠得不到安定。（註一六）他認為哲學與神學都是通往上帝之路，只不過哲學的方法是認知，神學的方法是信仰。

在他的名著「懺悔錄」中，到處流露著對上帝的呼號、祈禱與歌頌。他在柏拉圖學派影響之下，肯定至高的真理、美善、聖德本身就是上帝，上帝是存有本身和人心渴望的幸福本身。他又

在舊約、新約的宗教精神影響之下，肯定上帝是位格的上帝，與人有位際的密切關係，透過創造、救援、聖化等行動與人交往，並將人提昇到超自然的境界。

鄔昆如說：「本來，當時哲學的趨勢是：哲學和神學不分家，神的存在在哲學中根本不是問題；而且，奧斯定對神的問題全是內心的感受，是經過長期的內心奮鬥才決定自己歸順神。神的存在爲他是內在的證明，用不著論證就可感受出來的。……可是，奧斯定爲了護教，還是依柏拉圖方式提出了幾項論證，證明神的存在。其中最著名的是：論自由意志（*De libero arbitrio*, II, 3-13.）以及論眞宗教（*De vera religione*, 29-31.）中的論證，稱爲悟性的論證。」（註一七）

在此我們只提出奧氏所謂「永恒眞理論證」，討論一下，因爲此論證之程序極類似後世相當流行的「存有論論證」，在理論上有些麻煩和弱點，是值得注意的。（註一八）

奧氏認爲，當我們找到超乎理智的，甚至永恒的，不變的事物，也就找到了上帝。必要眞理就是這樣的事物，超乎理性，因爲不是理性判斷這些眞理，而是理性依照這些眞理去判斷，這些眞理是由上帝放射出來的光輝。

問題是必要眞理的不變性和永恒性是觀念存有的特性，而不是實在存有的特性。我們在偶有的事物中，也可以提出必要的眞理，例如與第三者相同的二物，彼此相同，是必要的眞理。但是作爲此眞理基礎的事物是個體的，偶有的事物。普遍性乃抽象作用的產物，永恒性及不變性亦然。抽象所得的是觀念對象或理想對象，不在於時間，不生不滅，因爲共相沒有實在的存在。

就如我們不能藉人的觀念去證明人的存在，因為在我們沒有認知實在的，具體的人，如張三、李四時，我們根本不可能形成人的觀念。我們認知的程序是由存在到觀念，而不是由觀念到存在。同樣，我們也不能藉必要的、永恒的、不變的真理做出發點，去肯定一個永恒的、不變的存在的存在，因為此處所謂永恒性和不變性祇是存在於理性中的觀念。

存有論證不會有價值，除非我們能在上帝的本質內直覺到那些普遍觀念，看到它們確實存在，而且是永恒的，不變的存在，即與上帝的本質完全同一。事實上我們沒有直觀上帝本質的能力，我們對上帝的認知，就如對其他形上事物的認知一樣，是藉著我們對於經驗現實的認知推求出來的。上帝是看不到的，我們只能藉有形可見的事物，透過類比的方法，去對上帝尋求一些有限度的認知。

五、安瑟莫(Anselm, 1033-1109.)

安氏在其名著「對話」(Proslogion)中，提出論證，以說明上帝的存在：上帝是「一個不能設想出比它更大的絕對最大之物」(Aliquid, quo nihil majus cogitari potest.)，即使最愚蠢的人，也相信人有這樣的觀念。此絕對最大者必然存在，就是有人不相信他的存在，也得先有上帝的觀念，才能否定他的存在。

此「不能想出比它更大之物」，如果只在於想像，而實際不存在，它將不是「不能想出比它

更大之物」，因為包括存在的「不能想出比它更大之物」，將比不包括存在的「不能想出比它更大之物」更大。所以「不能想出比他更大之物」應該存在。

當時一位隱士高尼洛 (Gaulilo) 在「愚者之書」中提出兩個問題以反駁安瑟莫的論證。

1. 我不能證明「不能想出比它更大之物」這一觀念是真實的觀念，而不是一個單純的幻想，因為我不知道此觀念自何而來。

2. 想像中的「不能想出比它更大之物」並非真實的東西，只有先天地就認為人有這樣的觀念，才不會感到上述肯定不對。高氏舉出仙島的例子說，如果有人告訴我有一個仙島，充滿各種財富與幸福，然後說，你不能懷疑此仙島的存在，不然的話，任何一個貧乏的島，都將比仙島更美好。如果我相信這樣的故事，才是愚不可及。

安氏在「答辯書」中，只反駁第二個批評，特別指出高氏的仙島不能看作「不能想出比它更大之物」。

多瑪斯取高氏的立場而反對安氏的主張，他認為如果「不能想出比它更大之物」只在於思想，它所包括的存在也只在於思想。定義與定義所及的事物應立於現實之同等階次，定義所指之物如果屬於觀念界，定義所包括的內容也應該屬於觀念界。安氏的論證包括由觀念界過渡到實在界，由理界過渡到實界的不合理步驟。(註一九)

這種不合理情況的根本理由在高氏的第一個批評中可以看到。在尚未獲悉上帝的存在之前，我

們不知道上帝的存在有甚麼價值，甚至不知道上帝是否可能，因為可能的最後依據仍然是現實。如果我們先天地就知道上帝可能，也可以先天地證明上帝的存在，因為在上帝來說，本質與存在是合而為一的。可是當我們指出上帝一詞，尚未指證其存在時，我們還不能確知此名詞所代表的觀念是否為真實的觀念，意即表達一個真實的東西或只是一個空洞的，甚至荒謬的名詞，如四方之圓。

安氏之所以主張「存有論證」，可能由於他早已信仰上帝，在他認為信仰上帝是很自然的事，人人皆信仰上帝，因此人人都有上帝的觀念。問題是並非人人天生就有上帝的觀念，因此也沒法子根據「絕對最大的觀念」去肯定上帝的存在。近代笛卡兒、萊布尼茲等主張「存有論證」，正是因為他們肯定人有天生的觀念，上帝的觀念就是其中的一個。

六、多瑪斯

如果奧斯定是士林哲學初期最有影響的人物，多瑪斯則是士林哲學黃金時期最有影響的人物。多氏在奧氏之後完成了希臘哲學與天主教信仰的另一次大滙合。在西方文化中，奧多二氏是兩顆最光輝的星，他們對西方文化與思想的影響歷久彌新。

士林哲學主張有限現實皆有生有滅，其存在皆有起始。凡有起始者，必有原因，甚麼是宇宙萬物的最後原因呢？肯定了因果律的價值，才能自有限跳到無限，才能對於上帝的存在提出理論

的證明。

證明上帝存在的哲學論證，由於是哲學論證，必須以經驗作為起點。自古以來，大家都在追問、經驗世界是不是絕對的？是不是自有的？或者需要另一個存在的支持，才能排除自身的矛盾？此另一個存在有什麼特性，才能使經驗世界有存在的理由？才能作為萬有的本根？

1. 多瑪斯論證的共同格式

多瑪斯提供了不同的途徑，以證明上帝的存在，他的「五路」在西方哲學中被視為最傑出的作品，其推理之嚴謹明晰，堪稱人類理性的頂尖成就。首先我們為各種不同的途徑，提出一個綜合性的共同格式：

- (1) 凡存在者，應該排除矛盾。
- (2) 經驗提供給我們的現實，如果被肯定為全部現實或絕對的現實，將陷入矛盾。
- (3) 因此經驗世界必非全部現實，需要另一個現實的存在，使之成為可理解者，即不矛盾者。
- (4) 進而分析此另一現實應有什麼特性，才能使經驗世界成為合理的。我們即會發現那些特性就是人類宗教經驗或意識所肯定的上帝的屬性。

第一條是普遍原理，即不矛盾律。否定此原理就等於肯定現實的矛盾或非理性特質。肯定現實的矛盾將使哲學成為不可能，事實告訴我們，非理性主義最後不得不否定人的認知，而投入情緒的懷抱，例如依賴盲目的信仰，即與理性對立的信仰，或者肯定在世界上，除掉煩惱、苦悶，

找不到一線合理的光明及希望。

第二條是偶有性的認知與證明，因為偶有性並非直接與件，必須根據經驗加以研究。

我們發現許多處於實現狀態的東西，是偶有的，意即自其本質而言，可以存在，也可以不存在。可見偶有之物不是絕對的，在己沒有存在的理由，其理由必須外求。問題在於確定人類經驗所及的現實皆為偶有現實。

多瑪斯之五路所以為五，不是指出五個不同的普遍理由，以證明上帝的存在，而是指出偶有性的五種不同形式，即變化、有始、可有可無、完美的等級和非理性性存在的目的性。

共同格式的第二條非常重要，因為一個無神主義者普通不肯定：「宇宙是偶有的，可是仍然可以自立自足，不需要上帝」，而肯定：「經驗世界並不是偶有的，在己包括存在，本身即可獨立存在。」這就是唯物論、唯心論的主張，也是一般積極無神論的主張。誰否認上帝，認為人可以自立自足，人即是自己的最高目標，等於說不必追尋超越的存在。

多瑪斯所指出的偶有現象共五項：

(1) 變化：一物之動，皆由它物所動。凡屬於變化的都是偶有的，在己沒有變化的理由，需要另一現實作為基礎，來推動它的變化。

(2) 凡有起始者，都是偶有的，在己沒有存在的充份理由，需要另一現實作為原因，使之起始生存。

(3) 可有可無的現實，在已沒有存在的理由，需要另一現實作爲基礎。

(4) 有相當程度完美性的，其完美性是接受的，分享的，要求另一現實作爲其完美性之根源。

(5) 如果無理性的存在依先置目的而活動，在已找不到活動的理由，需要另一有智慧的存在，加以指導。

多氏的五路都是同一類型的論證，五路所指證的皆爲自有的，必要的，絕對的存有，與偶有的存有不同。然而每一路皆指出偶有性的一個不同的現象、方式或符號。

第三、第四條是結論，如果第一、第二條立得住，最後原因或本根的肯定是沒法子避免的，而哲學所推求出來的最後原因，正是宗教所信仰的上帝。

我們尚可提出下列問題：五路之外，還能不能找到偶有性的其他符號？當然能够。近代法國哲學家巴斯卡(Pascal)丹麥哲學家齊克果(Kierkegaard)和許多存在哲學的大師，在描繪世界的限制和微弱方面，都有輝煌的成就。

不過，我們不能不承認，多氏所指出的偶有性符號，是非常普遍而明晰的現象。

哲學只能肯定，上帝的存在爲給予經驗世界一個合理的解釋是必要的，因此經驗世界是引領我們肯定上帝存在及其屬性的惟一途徑。

每一個證明的終點，上帝的一個屬性就會呈現出來。第一路指出上帝是不動的推動者；第二

路指出上帝是第一原因；第三路指出上帝是必要的存有；第四路指出上帝是至完美的存有；第五路指出上帝是管制萬物的最高智慧。由這些屬性可以引伸出其他的屬性，例如上帝的全知全能全善等。

2. 五路的分析

上帝的存在必須加以證明嗎？如果上帝的存在是直接自明的，就不必加以證明了。上帝的存在不是直接自明的，因為人不能直覺到上帝的存在。

或許有人說，直接自明有兩種，一為事實的自明，經驗和直覺可及；一為必要真理的自明，主體生來具有的概念可以指出。然而在沒有證明上帝的存在之前，不可能獲致上帝的概念。事物的概念，通過經驗的抽象才可獲得。因此在沒有獲得上帝的概念之前，必須先有對於上帝的經驗。多氏肯定上帝的存在本身是直接自明的，對我們來說，却不如此。如果人能認知上帝的本質，上帝的存在對人也將成為直接自明的，因為上帝的本質包括存在。可是我們若不認識上帝的本質，那麼上帝的存在就需要證明了。多氏循亞里斯多德的思想路線，肯定人類知識源起於經驗，透過經驗才能得到真實的觀念。否則，觀念很可能只是一些沒有依據的幻覺或空想，根據這些觀念而建立起來的存在或現實，也是靠不住的。

第一路

多瑪斯說：「第一而最顯明之路乃化成之路。在世界上有些事物變動不居，這是可以由感覺

證實的確定事實。凡變化或化成者，必由它物推動……如果變化所由來之物，也屬於變化，必由第三者推動；第三由第四。然而在此情形之下，不能沒有限制的推下去……必須達到一個變化的第一個理由，本身不變，此即大家所肯定的上帝。」（註一〇）

第一路所依據的原理是實現之首要性原理：一物之動，必由它物所動，此乃將現實之可理解性原理或不矛盾原理應用到變化現實的必然結論。

小前提是經驗事實：有物變化，因此可以結論說：必有變化之原因。

面對此一結論，多氏又提出另一原理：變化之原因不可無限制地推下去，因此必須肯定一個第一推動者，肯定變化之第一因是不變的原因。

有物變化，是直接自明的事實。所謂「動」，乃泛指變化或變動，物質的和精神的都包括在內。「一物之動，必由它物所動」之原理，是建立在「實現與潛能」的形上原理上，本身也是形上原理，因此涉及全部有限現實，不只物質現實。

變化的一系列原因，不能推到無限。因為一旦不肯定不變的原因，就無法找到變化的充足理由。只要有變化，就是說第一個變化事實的充足理由尚未找到，也就是說矛盾尚未解除。如果說無限推拖可以成立，矛盾將永遠不會消失，變化將永遠找不到充足的理由。反之，事實指出，第一個變化事實已經成立，足以說明無限推拖是沒有道理的。最後原因的肯定是無可避免的。

第一路肯定變化皆有其存在的理由，即不變而使一切變化的推動者。

第二路

多氏說：「第二路始自觀察完成原因。經驗告訴我們有所謂成因，然而一物不可能成爲自身的成因，不然的話，此物必先自身而存在，實不可能。成因也不可推至無限……因此必須肯定第一個成因，即大家所說的上帝。」（註二）

成因之存在也是事實，不過此事實自明的程度較小。對於兩件事物之間的因果關係，正如休謨所說，我們缺少直接認識或經驗。不過，因果關係很容易由另一事實引伸出來，即物之起始。一棵樹，一隻牛，人自身，以前不存在而現今存在。那麼起始存在者，不能始於自己，否則必須始於一個尚未存在的自己。也不能始於無，無乃非有，不能完成有，否則有與無共存，必陷入矛盾。因此一物起始存在，必由另一物使之存在，此另一物即完成原因。

前面所言不可無窮推拖的原理，對第二路同樣適用。此路指出第一原因的存在，即沒有其他原因的原因，也是必要的原因。

第三路

多氏說：「世界上有物可有可無，即可生可滅，此乃有目共觀之事。那麼凡可有可無之物皆有原因，因爲此物對有或無持中立性，若使之有，必藉原因之力。原因之系列不能推至無限……因此必須肯定一個不可或缺之物。每一不可或缺者，其不可或缺之原因，或在它，或不在它而在己，此乃絕對不可或缺者。一系列的不可或缺者，如果原因在它，不能推至無限，因此必須肯定

一個第一不可或缺的存有，在已不可或缺的存有，乃絕對必要的存有，此即上帝。」（註三）

第三路指出一個必要存有的存在。前三路皆自變化提出論證，第一路自普遍的變化現象，第二路第三路自特殊的變化現象，因此可以說，第二、三兩路實乃第一路的特殊化。

第四路

多氏說：「第四路始於事物之等級。事實告訴我們，善、真、高尚或其他完善性皆有多有少。不同的事物之所以在完美的程度上有多有少，因為接近最高等級之完美的情形不同。就如一物接近極熱之物時，也會比較熱，因此有一至真、至善、至高尚者存在，即至大的存有。至真即至大的存有，就如「形上學」第二卷所云。凡為一類之最高等級者，亦即屬於此類諸存有的原因，就如火最熱，亦為一切熱度之原因……因此有一個存有，是其他一切存有之存有、之善、之任何完美的原因，此即我們所說的上帝。」（註三）

第四路所根據的事實是事物之完美有多少或大小的等級，乃指實在的等級，因此作為有限度事物的至全至善的原因，是實在的，不是理念的。

此處所論的完美，乃指超越的完美，與存有是分不開的。

一物之完美，有大有小，其完美之理由不在此物之本性。建立一物之本性者，必須完全屬於此物。人性就是人性，不可有多有少。但是事物之完美的確有多有少，可見這些完美不屬於事物之本性。如果說某一完美不建立在一物之本性上，等於說此物自另一物分享此完美。完美如不源

自本身，必來自它物。它物之完美，如果也不源自本身，須由第三者分享。此一系列爲了同樣的理由，也不能推到無限，必須肯定一個自身具有最大完美的存有。

由價值的等級可見有限性。凡有多有少者，皆有限度，沒有絕對的價值，其價值必有所從出，其價值不在己，必在它。有限性不是直接與件，是由價值之等級引伸而來的，價值之等級才是直接的經驗事實。

否認價值的等級或限度並非易事，在西方哲學史中有人如此嘗試，認爲每一件事物皆有全部的完美，即可能有的完美，它都有。所謂好與壞，價值多少之分別，皆不出主觀的看法。但是持這種想法的思想家很難堅持到底。

例如斯必諾撒，他肯定任何事物都是無限實體的屬性，因此不能嚴格地說，一物較另一物有價值。可是斯氏雖然肯定人的一切行爲的完成都是必要的，却並不主張一切行爲的價值相同，而仍認爲善人與惡人不同，善人分享的神性比較多。（註四）如果斯氏忠於自己的原則，他必須肯定健康的人並不比病人完美，好人也不比壞人好。

第四路可應用到任何價值上去，特別是道德價值，因而可以形成上帝存在的道德證明。

經驗告訴我們，我們所有的和我們應有的之間有價值的等級存在。我們的實際生活與理想之間，有很大差距。我們應該實現的善不屬於我們的本性，否則早已爲我們所有，而事實上我並沒有而應該有。換言之，我們自身沒有我們尚未獲致之完美的充足理由。我們之所以應該實現一個

價值，因為我們沒有。也就是說，另有一存有，本身已經有此價值，而我們應該分享它。如果具有此價值的存有，其價值也是分享的，那麼需要第三個，第四個等，一直到肯定一個存有，其本身即是至善，即是至高價值和一切價值的根源。

世界上的善有大小，既有大小就非絕對；既非絕對，就需要一絕對。此絕對之善，使世界一切美善，有所從出。

第五路

多氏說：「第五路始自事物的管理。實際我們看到，有些沒有意識的東西或自然物體，爲了目的而活動。由下列現象可證，它們經常或屢次活動，以實現更有益於本身的目的。此種情形不可能出於偶然，而是它們被領導走向目的。無意識的存在指向目的時，必由有意識和智慧的存在所領導，就如箭由箭手所發。因此有一有智慧的存有，領導自然界的事物走向目的，此即我們所說的上帝。」（註二五）

第五路引用的事實不是普遍的目的論，多氏不依普遍目的論立說，因爲它並非直接自明之理。就連自然界的目的論，也不是直接自明的現象，乃由事物某些明顯的活動形態引伸而來，即我們經常發現，無意識之物爲實現自身的好處，常在同樣的方式之下進行活動。當一事實藉另一事實而表現，即是說不自明，即非直接自明，而自另一事實引伸而來。

多氏強調自然的物體，如果此目的論限於生物界，沒有認識能力的生物界，將更明顯。例如

生物的發生、再生現象，都是極顯明的事實。

第五路告訴我們，由於那些沒有認識能力的現實，也爲了固定目標而活動，足以證明宇宙有一個有智慧的管理者和策劃者，此即宗教所信仰的上帝。

七、笛卡兒

笛氏說：「我對某些事物有無數的觀念，這些事物不能說是純粹的否定，雖然它們可能在我思想之外沒有任何存在。這些事物也不是我發明的，雖然我有自由去想或不去想它們，它們確有其真正而不變的本性。例如我想到三角形時，即使在世界的任何角落都找不到這樣一個三角形，它只存在於我的思想，即使在過去也從未存在過，此三角形的某種限定本性、形式或本質仍繼續存在，而且是永遠的，不變的，不由我發明，與我的心靈無關……我的心靈也包括上帝的觀念，一個極全之存有的觀念，絕不次於任何圖形或數字的觀念。同樣我也有一個明晰而分立的認知，即上帝的完成而永遠的存在屬於他的本性，就如凡我所能指出的一个圓或一個數字所有的（按指存在方面的情況），確實屬於該圖形或數字的本性。」（註二六）

笛氏的意思是：就如三角形的存在與它的本質分不開，只要在世界上有一個三角形，它必然會有三角形的本質，即三個內角之合等於兩個直角。即使沒有一個實際存在的三角形，三角形的本質仍然是不變的。同樣上帝的存在也與本質分不開，極全的本質既然是極全的，就不能不包括

存在。換言之，只要我有此天生的極全之存有的觀念，我就能肯定上帝的存在。

加特祿(Catena)用多瑪斯反駁安瑟莫的批判來反駁笛卡兒。因為「如果」有三角形存在，那麼三內角之合等於二直角，必然屬於三角形之本質。同樣，「如果」上帝存在，那麼存在必然與上帝之本質分不開。然而問題就在這個「如果」，就在於要確定上帝存在不存在。

笛氏在答覆加特祿時，要我們注意上帝觀念的客觀價值，他認為我們可以認知上帝這一觀念的價值，而不必指出上帝的存在。我們可以將「有翅膀的」和「獅子」分開，因為二者之間沒有本質上的必要關係。反之，不能將「三內角的合等於兩個直角」與「三角形」分開，因為二者之間有必要的關係。

但是困難仍然存在，在尚未確定上帝是否存在之前，如何知道上帝這一觀念有客觀價值呢？難道它不能是純粹的幻想嗎？不錯，笛氏舉的兩個例子不同，前者是建立在經驗上的關係，翅膀與獅子之間並沒有本質的關係，換言之，獅子之所以為獅子，並非由於有或沒有翅膀。反之，如果有一實在的三角形存在，必然應該具備那些構成其本質的條件。

但是問題並未解決，三角形本身是有限的，當然不是必要的存在，即是說它可以存在，也可以不存在。在三角形不存在的情形之下，它的不變的本質完全是理界的，是觀念的。這種觀念是從那裏來的呢？對於具有無限認知的上帝來說，不會有問題，上帝可以同時把握事物的存在和本質；然而人的認知能力是有限的，當人尚未確定一個東西的存在之前，如何把握它的本質呢？當

人尚未確定一個東西的存在時，怎能指出它是甚麼呢？

事實上，對於上帝的存在何以不能與上帝的觀念分開，笛氏也舉不出證明。他提出可能性觀念作為掩護：至少我們應該承認上帝的存在是可能的。就如任何事物的存在是可能的一樣。上帝是全能的，能藉自己的力量存在，因此他必然存在，永遠存在。

但是問題仍然沒有解決，因為可能性也是觀念的，我如何知道此可能性是真實的，而不是虛幻的呢？在沒有確定上帝是否存在之前，怎樣知道上帝是可能的呢？

笛氏回答說：我們怎能連對一般事物，甚至虛構的東西，如生翅之獅，都可以肯定它的可能性，為何對上帝存在的可能加以懷疑呢？

我們的回答是：我們之所以肯定生翅之獅可能，因為我們知道有獅子存在，我們也知道翅膀是什麼，而獅子與翅膀放在一起，也不會產生矛盾，因此我們才肯定生翅之獅可能。但是在沒有看到上帝的存在之前，如何肯定他的可能性呢？

由此可見，解決此一問題的關鍵是認識論的，持後天論證的，如多瑪斯，認為由理界跳到實界是不合理的，理界是實界的抽象結果，必以實界為基礎。認知的正當順序是由存在到本質，而不是由本質到存在。持先天論證的，如笛卡兒，却認為可以反其道而行，既然我們有一些明晰而分立的天生觀念，當然可以用它們來保證事物的客觀存在了。

八、萊布尼茲

萊氏在著作中曾提出各種不同的論證，來證明上帝的存在，而且認為後天的和先天的論證各有其長。但因他的基本哲學精神是唯理主義的，他似乎更傾向於存有論證或先天論證。

萊氏的存有論證頗類似笛氏的論證。他說：「只有上帝（或必要的存有）有此特權，即應該存在，因為他是可能的。再者，無事能阻礙不包括限制、否定，因而無任何矛盾者存在的可能性，這已足夠了解上帝先天地就存在。」（註二七）

萊氏批評笛氏論證之不足，因為笛氏只指出上帝可能，上帝就存在，但未證明上帝可能。萊氏尋求證明上帝的可能性，指出上帝的本質不包括矛盾。

但是所謂矛盾者不能成立，只說明一個觀念由不同的個別觀念構成時，這些個別觀念能共存而不悖。可是如何能知道每一個個別觀念是可能的呢？

萊氏答曰：可能，因為沒有限制，即不容許另一物加以否定。但是如何能肯定無限制者是可能的呢？我所看到的都是有有限的東西。

總之，先天論證只有在兩種情形之下才能成為可能：

- (1) 肯定我們有直觀上帝本身的能力，此乃存有主義者之論調。（註二八）
- (2) 假定上帝的存在是屬於啓示的事實，實際安瑟莫在肯定上帝的存在時，早已相信了上帝

的存在。（註二九）

萊氏在單子論中也曾提出類似奧斯定的說法：「不只存在的根源，就連本質的根源也是上帝，本質乃指實在的本質。或曰上帝是可能性實在成份的根源，因為上帝的悟性是永恒真理或觀念的根源。這些觀念繫於他，或謂沒有他可能性將失去任何實在。如果本質或可能性或永恒真理包括實在性，此實在性必然建立在存在和實現的事物上，此乃必然的道理，也就是說建立在必要存在的存在上，本質即內含存在……」（註三〇）

萊氏說：「如果本質或可能性有實在性」，如何得知可能性不純屬幻覺，而是真實的可能性，即可以實現的可能性呢？只有通過自實現到可能的演繹才可得知。偶有事物的實現或完成性足以保證其可能性。人或山的可能性建立在某些實際存在的人或山上。我們不能說可能性的基礎是上帝，因為我們尚不知道上帝存在與否。人或山可能，即使不知道上帝存在與否，我們仍然可以肯定人或山可能，因為我們已經確知人或山存在。

九、康 德

1. 一七六三年的唯一論證

康德在一七六三年提出的「證明上帝存在唯一可能的論證」，與萊布尼茲的論證非常接近。康德將可能性分為兩種，形的(formal)與質的(material)。形的可能性在於建立可能性之共

同因素的不矛盾，質的可能性在於個別因素之確立。他寫道：「直角三角形是可能的，三角形與直角是與件，構成可能性的質，二者並存而不悖是可能性的形。」（註三一）

依此說明似乎應該肯定可能假定存在，假定已實現的因素，因為剔除存在，即是剔除可能性的所具。但是康德却認為並不是只有實現的才可能，未實現的也可能，只要有一「他物」確實存在，使之可能。例如即使無一人存在，人仍然可能，因為人可以成為上帝認知的對象，而上帝是確實存在的。

康德以下列方式表達他的思路：有物可能乃必然之理，因此有物存在也是必然之理，因此有必然之存有存在。此絕對必然的存有是唯一的存有，否則能與另一必然的存有共存，就不是絕對必然的存有了。

康德當時認為此一論證，是唯一可靠的論證，但是此論證仍脫離不了存有論證的通病，因為「必然有物可能」之肯定立不住。如有物存在，此物必然也可能。但是如果此物是偶有的，其可能性也是偶有的。如果上帝存在，也必然是可能的，問題是如何得知上帝必然存在呢？對人來說，在確知一物存在之後，才能確定一物之可能性是實在的，而非來自空想。同樣，必須先證明上帝存在，人才可能肯定上帝之可能性不是虛幻的。反之，如果自可能性開始，人將沒法子確定此可能性是否真實，又怎能根據此可能性去肯定上帝的存在呢？

2. 康德在「純理性批判」中對傳統論證的批判

康德在「純理性批判」中，將上帝存在的論證分爲三種：

(1) 以感覺世界的一個限定經驗及特殊本質爲起點，通過因果律而到達宇宙之外的最高原因。此即所謂目的論證或物理——神學論證。

(2) 或以任何不限定的經驗爲基礎，肯定最高原因的存在。此即所謂宇宙論證。

(3) 或藉先天的觀念推求最高原因的存在。此即所謂存有論證。（註三三）

康德指出存有論證沒有價值，因爲包括自理界到實界的不合理跳躍。宇宙論證除了其他缺點外，仍有依賴存有論論證的弊病，因此和存有論論證同樣不可取。目的論論證除了其他缺點之外，仍有依賴宇宙論論證的缺點，也不可取。總之，康德認爲傳統的論證，一無可取。

有關存有論論證，至少對於結論，筆者同意康德的見解。不再贅述，試論其他兩個論證。

（一）康德對宇宙論論證的批評

依康德之說，此論證包括兩部分：

(1) 自不限定存在過渡到必要的存在。

(2) 將必要存在看作最實在的或最完全的存有。

康德對此兩點皆加以反駁。關於第一項，康德認爲通過偶有現實以推求原因的原則不可靠。康德認爲首先必須證明有所謂偶有的東西存在，而這一點只能由事物的生滅，亦即變化去求證。

其實這正是多瑪斯在五路之前三路中所指出的。但是康德却認為，如果自變化現象以求偶有性之成立，所肯定的「每一偶有者必有原因」將非分析命題或原理，康德並未直接指出此種說法的動機，我們認為動機可能有二：

- (1) 康德以為分析判斷是異辭同義的判斷，雖徒勞無功，却有必要性。
- (2) 康德假定凡屬於時間者，皆為現象，而非物自身。

一個人如果不接受康德的先天形式論，當然也不必接受上項結論。

其次，康德認為：「如有物存在，就該肯定有必要的存有存在。」這一肯定指出，如果存在的東西本身沒有存在的理由，必與另一物有關；而且此種關係不可推至無限，必須找到一個本身包括存在之理由的存有，即上帝。康德反駁這一點說：固然無限的系列不能同時出現，但這並不排斥存在尋求存在的條件時，永遠達不到無條件的條件。因為現象之條件，永遠是現象，永遠達不到無條件的條件，即無條件的存有本身。現象的本質即是有條件的，不能以物自身作為條件。這裡當然又涉及康德的批判哲學，即人只能以現象為認知對象，物自身是不可知的。此一肯定建立在一個預置的心物二元論上，如果此一預置的假定不能成立的話，康德的批判哲學就沒有必要了，前面的說法都將陷入困境。

再者，康德假定為證明第一原因的存在，是以一事實為出發點，追溯在經驗世界內先於此

事實的事實，如此繼續，以尋求一絕對的起始。然而多瑪斯五路所指證的上帝，並非世界的起始，而是不可或缺的第一原因，一旦此第一原因被否定，世界將陷入矛盾。

康德又認為，幾時肯定一系列條件所賴以成立的無條件者，整個系列的條件搜盡之後，所呈現的條件仍然是有條件的。

我們則認為，無條件者乃有條件者成立之理由，第一原因是每一個變化存在的理由。即使有條件者的系列無限地推拖下去，仍然需要成立的理由，無窮推拖解決不了問題。變化的或偶有的現實自其整體或本質看，沒有第一原因或無因之因就不能成立。因此在我們面前，只要有一個變化的或偶有的現實成立。不能不逼出第一原因的存在。

關於第二項，即由必要存有到最完全存有的過渡，康德認為也不合理，因為此點必須依賴存有論證，才立得住，而存有論證不可靠。

康德認為宇宙論論證不過是存有論證的倒置。在存有論論證內肯定：極全存有的觀念應該包括必要的存在；在宇宙論證內肯定：必要的存在應屬於極全存有之觀念。既然存有論證不能成立，宇宙論論證也不能成立。康德批評說：你首先由一不限定的存在推求必要的存在，然後再肯定一個最完全的存在，雖然並不知道此最完全的存在是否存在；最後却結論說：最完全的存在必然存在。這種聯想毫無根據。

首先我們指出，康德在「純粹理性批判」中所批評的宇宙論論證與傳統的經驗論證不同。多

瑪斯的五路從來不自不限定的存在開始，而自限定的事物開始，例如變化的，偶有的，有相對完美的存在等。康德也說：「至少我自己存在。」很好，然而當我肯定另一個存在，能成爲我的必要基礎時，正因爲變化是我之不足和有限的最明顯符號，因此我肯定另一個存在是不變的。又因爲不變的是純粹實現，因此也是最完全的。由此可見，爲肯定必要存有也是最完全的存有，不需要依賴存有論論證，而只依憑經驗就够了。或更好說依憑我在經驗內找到的矛盾，必須肯定上帝的存在才能解除。康德所說的不限定存在是空泛的抽象存在，而真正的經驗與件是實在的，因而由此所推求出來的終點也不是不知所云的東西，而是具有固定特性的必要存在，足以解除經驗世界之矛盾的必要存在。

(二) 目的論論證的批評

康德說：「物理——神學論證的基本關鍵有下列數點：一、宇宙中處處有明顯的記號指出一種秩序，依一限定的目的而成立，由偉大的智慧完成，居於萬物之中……二、對於宇宙的事物，此目的性秩序只是外在的，在偶有的形式之下附於事物；事物之本性，依不同而並列的方式活動，如果不由一理性秩序的原理加以選擇和安置，自身不能共趨於限定而有目的性的秩序……三、因此有一崇高和智慧的原因（或更多原因）存在，做爲宇宙的原因，不是一個萬能的本性，盲目的活動，而是有自由的智慧。四、此原因的合一性，可由宇宙各部分組成的相互關係的合一性獲得，宇宙的部分就像一個藝術品的片斷……」（註三三）

首先必須注意，康德目的論論證與多瑪斯的第五路之間有些不同之處。康德所謂的目的論論證，假定一個目的性的秩序，它是外在於宇宙萬物的，或可說宇宙的本質，內在地說是純機械式的，藉外在力量而趨向目的，就如一座鐘錶。可見康德所謂目的論論證的起點，是笛卡兒式的宇宙。

多瑪斯的第五路却以物體的內在目的性為起點，這是亞里斯多德式的宇宙，在其中每一個物體有自己的元形，每一個生物有自己的魂，是合一而諧和的原理。然而此內在原理本身不包括目的性的充分理由，因為它們本身不具有理智，却在有理智的方式之下活動，為此需要有理智的原因，作為其目的性的理由。

康德稱目的論論證為最古老、清晰、一般人皆能接受的論證，值得重視。但他又指出目的論證仍然不是自明的論證，因為它不能單獨指出至高者（最完全的存有）的存在，需要存有論論證來彌補這一個缺陷。他認為目的論論證——「最多能指出宇宙需要一個建築師，其能力將常為物質所限，而不能證明宇宙應該有一個創造者，一切皆屬於他……」（註三四）為指出宇宙的建築師即是創造者，必須求之於存有論論證，以確定必要存有的本質。

我們認為根本不必自有智慧的置序者跳到必要的存有，只要證明必要存有也應該是有智慧的存有，因此也是宇宙置序者或管理者就夠了。

依康德的看法，因為萬物的目的性、秩序及和諧是外在的，才需要一個至高的智慧。如果萬

物具有內在的目的性原理，就不需要最後原因了。

然而依亞氏、多氏之說，萬物之目的性原理，根本即是內在的，但本身缺少此目的性存在的充分理由，因此需要有智慧的第一原因作為基礎。

3. 「實踐理性批判」對上帝的肯定

康德強調人類有形上學的需要，可是當理性企圖認知超經驗的事物時，却是緣木求魚，不可能也不合理。人類認知的對象是現象，而不是物自身。這就是康德對認知理性所做的批判。康德將這些不可能的知識稱之為理念(Ideas)，亦即缺乏經驗內容的純粹形式。這種理念共有三個：靈魂、宇宙和上帝。理性試圖解決這些問題時，必將陷矛盾，因為將先天形式應用到經驗領域之外。經驗是人類知識的限制，理性妄想認知形上對象時，已經超出了自己的能力，必將遭致失敗。換言之，傳統意義之下的形上學是不可能的。

對於上帝的存在，理性無能為力，不能加以肯定，也不能加以否定，此即康德的不可知論。換言之，上帝存在的問題與理性認知無關。前面我們討論過康德對傳統論證的批評，康德認為這些論證的缺點即在於僭重理性能力，完成由有限到無限的超升。

然而康德認為純粹理性無能為力的，實踐理性可以補救。他在「純粹理性批判」第二版序言中已經指出：「我發現必須否定知識，以讓位給信仰。」

純粹理性只能以現象為探討對象，不能達到物自身。靈魂、宇宙和上帝的存在都是物自身，

純粹理性無能爲力，實踐理性却能積極地提出所謂「要求」(postulat)。

實踐理性的要求有三：一爲自由，二爲上帝的存在，三爲靈魂的不朽。

實踐理性既然指出在人的道德行爲方面，有所謂「應該」，那麼行爲就有善惡。如果沒有自由意志，善惡之別根本不能成立。

又有善惡就應該有賞罰，然而在現世「福」與「善」並不常常一致，善人受苦，惡人享福的例子比比皆是，若沒有一位全知全能，絕對公正的審判者存在，則於理不通，因此上帝的存在是必須的。

然而若無靈魂的不朽，自由與上帝的存在也將失去意義，故此肯定人靈的不朽也是必要的。

「應該」是良心的呼聲，是責任感，是理性的先天觀念，是超乎經驗的事實。「應該」和對它的反應，即自由意志的抉擇——「意願」，都是內在於人的特性。

「要求」不是能够證明的知識，而是信念，相信實踐理性的命令是正確的，並確信這命令所導引出來的自由、上帝及靈魂的不朽。（註三五）

李杜在分析過「實踐理性批判」對上帝的肯定之後說：「如我們在前面所指出的，康德不只是如休謨一樣批評傳統哲學由理性思辨上以證明上帝的存在，而是於批判之後另開肯定上帝存在的新進路，以作爲道德實踐的保證。但由於他所肯定的上帝是由他所建立的道德哲學上說的，人若對他的道德哲學有問題，則上帝的存在亦跟着有問題。……在康德以後，由康德哲學向前推進

一步的唯心論者，如菲希特(Fichte)、席林(Shelling)、黑格爾(Hegel)等，雖仍試圖由玄思辯證上以肯定一客觀或絕對的心靈而等同此心靈於上帝，但於唯心論者之外，則大多數接受康德的批判，以上帝爲不可以由理性思辨上加以證明的。上帝既不可以由理性思辨上加以證明，則傳統哲學由理性思辨以肯定的上帝觀即與上帝離異爲二，而傳統的哲學理論即不能再作爲上帝存在的理論根據。」(註三六)

李杜又說：「我們若暫不多說唯心論者有關上帝的問題，而只說那些接受康德對傳統哲學有關上帝存在的論證的批判，則康德以後有關上帝觀的問題，大致可分爲下述三種不同的見解：(一)承認上帝問題不是知識的對象，但亦不以此爲道德的設準，而是以此爲由人的信心的投向上帝所得到的最後究竟；(二)以上帝不是知識的對象，我們在知識既不能說上帝，故上帝的客觀存在問題亦不能說。凡有關上帝問題是表示人的一種主觀願望；(三)以有關上帝問題不是知識問題而是表示人類共有的一種精神境界。」(註三七)

康德本人是一位重視信仰和道德實踐的哲學家，但是他在批判過理性之後，有關上帝問題所肯定的不可知論，使上帝的存在不再成爲理論或知識的問題，因而使後世許多學者，把上帝看作個人心靈或情緒所需要的對象，甚至上帝存在與否，完全由個人的好惡來決定。這對十九世紀以來無神主義的發展，有很大的影響。

第三節 中西天道觀的一些比較

1. 哲學是依存有的基本原理，以有系統的方式，去思考、探討宇宙和人生的根本問題。在中西文化中，哲學產生的年代都很古老，而且對當地文化的發展都具有決定性和啓發性的影響，但是在比較完整的哲學思想出現之前，當地的宗教、文學、藝術、政治、經濟和其他文化活動，已經有了蓬勃的發展與輝煌的成就，而且在諸多的古代經典和記述中，已經蘊藏了很多深刻的思想與體驗，對於後來各種哲學體系的形成，都發生過深厚的影響和先導作用。

遠在諸子百家出現之前，中國人已經表現了極深刻而普遍的宗教信仰與經驗。中國人生活在中原廣大遼闊的土地上，日出而作，日入而息，與大自然融爲一體，與充滿活力和生命的萬物息息相關，自古培養出勤奮、純樸、厚道、實在的氣質與精神。古人以眼前最偉大、最遼闊的「天」或「天地」稱呼所需要和信賴的神明，是很自然的事。與「天」並用的另一名稱是「上帝」，意指至高無上的本根，這已經含有概念化的意義在裏面了。因此徵諸「詩、書、易、禮」等古代經典，中國文化開始發展的時代，有神論和一神論的信仰，已經與中國文化結了不解之緣。

先民面對造物的偉大，人類生命的有限和種種需要，因而體會到肯定至上神存在的必要，是很合乎理性的事。當人進一步反省到內在的生活，道德意識逐漸升起的時候，上帝的觀念自然又與萬物的規律，人性的法則，道德的需要等因素結合起來。上帝在先民心目中，成爲生成人類萬

物，安置自然與道德規律的根源。天意、天命、天賞、天罰等觀念遂油然而生。這些觀念後來由儒、道、墨各大學派予以哲學化，予以理性的、有系統的解釋。我們可以肯定的是，在先民的普遍宗教經驗中，上帝已經不只是至高無上的存有，而且內在於人的生命，與人有極密切的關係。中國人的「天」或「上帝」是有位格的，是人類心靈交往的對象，也是情感所皈依的終極目標。

先秦的主要思潮，自然地吸收了傳統信天敬天的普遍宗教經驗，建立哲學的天道觀，並使之與人性論結合。天道是人性的本根，人性是天道的表現。天道與人性並不混然同化，但也不彼此外在而互不相干。天道、天命、天意、天志等觀念雖然都是根本的觀念，但是在中國哲學中與人性論、宇宙觀形成一個整體，始終未成爲一個獨立的部門或探討對象。對於所謂知物、知人、知天，先秦哲學家重視的是三知之間的連貫，整體性，而不是個別的分析。因此在中國沒有形成像柏拉圖和亞里斯多德所說的「神學」，也未發展出類似近代的「自然科學」。

先秦儒、道、墨三宗比較起來，墨家直接承受傳統的信天敬天思想和宗教經驗，借重古聖先賢的權威與典範，強調上帝的超越性，並以天意天志爲形上基礎，建立個人及社會倫理的體系。儒、道二宗，不強調上帝的超越性，但亦未曾否定。實際形上學的「道」觀念和「太極」觀念皆含蘊着無限存有或天道。「道」本身包括天道、人道和地道，使三者渾然成爲一體。在此我們可以看到中國哲學自古重合不重分的精神。此「合」的精神，使我們體會不到邏輯方法與理論分析的重要，但並不否定天、人、地之間的實在區別。在中國哲學中也未產生西方那種狹義的泛神論。

儒、道二家的偉大成就之一，即在於因人之內在性、主體性或生命整體，特別是追求道德理想或人生終極理想的生命整體，去體驗、探討、反省人與「道自身」或「天道」之間的關係，於是超越的「道」在人性內內在化了，而人性藉追尋和投靠「天道」，也被提升到超越的境界，儒家之「天命謂性，率性謂道」就是很好的說明。此處的「道」是倫理的道，修養的道，此「道」之直接基礎或原理是人性，而人性之最後本根是天命，當人透過道德的主體性體驗與反省投靠人性，再透過人性內在的體驗與反省投靠天命時，同時也使天命在人性內內在化，使人性在道德的追尋與實踐中內在化。「人性」於是在中國哲學中占有非常重要的地位，可以說在人性與道德性之間，有本質的關係存在。因此沒有宗教，人仍然應該有道德；反之，沒有道德，宗教似乎沒有意義。對中國人來說，這種心態是很自然的。

在西方文化中，哲學的人性論遠不如上帝觀重要。傳統的宗教信仰更着重在肯定上帝的超越性上。因此在一般人的觀念中，對於道德實踐的影響，上帝的命令遠比主體性的反省和人性內在的原理來的重要。因此沒有宗教就沒有道德，對一般西方人來說，是很自然的心態。杜斯妥也夫斯基在「卡拉馬早夫兄弟們」一書中，所表達的無神主義者的看法：「沒有上帝，人就可以為所欲為」，在西方是相當普遍的看法。（註三八）

在天道、人道、地道渾然一體的精神中，中國哲學發展不出像西方哲學中那種嚴格的，有系統的理性論證；也發展不出類似康德的主張，把理性分為純粹的和實踐的，認為純粹理性否定，

實踐理性可以重新加以認定。中國人關心的是生命整體，理性只是生命整體的一部分，因此擔心過份的重視理性會阻碍生命整體與「道」自身的交往和結合。

這種完整的，內在於人性的，富有人文精神，實現道德生命的天道觀或上帝觀，兩千多年以來，一直在引導中國文化的發展，一直是培育中華民族那種人文的道德精神的活力之本源。「天爲人之大本」的思想，自先秦，經漢唐、宋明到民國，從未被忽略過。無神的，唯物的思想，在中國思想史上，只能是一些偶然的現象或個人的意見，很難發生深遠的影響。

中國傳統的天道觀和人性論遭遇到嚴重的打擊，反抗和考驗是在清末民初，自十九世紀末期一直持續到今天，先是西方列強政治、經濟和軍事的壓迫，使許多知識份子在不擇食的情形上，一方面批判傳統文化與思想，一方面大量引進西方十九世紀種種無神主義和資本主義的思潮，其中影響最大的當推實證主義、實用主義和馬克斯的唯物主義、共產主義。實證主義和實用主義對於傳統宗教信仰和天道觀的打擊有如細水長流，往往無形可見，却無孔不入；唯物主義和共產主義有如狂飆怒吼，極具破壞性和毀滅性。大陸淪陷後，十年瘋狂的文化大革命，更是中國歷史上空前的大陰謀，其目的在於連根拔掉中國傳統的文化與思想。在此中國文化遭受無情打擊的時期，幸有兩顆偉大的心靈，國父和先總統 蔣公倡導以三民主義爲中心的思想體系，上承中國數千年傳統文化與思想的精髓，同時吸收西方基督信仰的真正精神，以及有關倫理、民主、科學的健康思想，爲中國文化與思想的發展，指出了堅定而正確，中庸而博大的方向。今天中共自己

已接受了文化大革命失敗的事實，足以說明中國傳統文化與思想歷久彌新的活力，遲早有一天會革掉唯物主義和共產主義的命。中華民族數千年來深信不疑的真理：「順天者昌，逆天者亡」，終必應驗在中共身上。

2. 西方哲學出現之前，希臘人已經有很多的宗教經驗。希臘直接交往與接觸的近東諸民族，多為歷史悠久，重視宗教生活的民族。當時希臘人雖然還沒有完全脫離物質形體的精神之概念，却已深深意識到，物質阻碍精神，形體限制靈性的自由，人必須不斷提升自己的靈性，投奔神明，甚至表現一種視死如歸的精神，因為死亡會給靈性帶來解脫與真正的自由。這種視形體為靈魂之墳墓的消極看法，對希臘哲學家和中古天主教哲學家影響頗深。

開始使「神明」的信仰真正哲學化、概念化的，是蘇格拉底和柏拉圖，他們也正式提出「神學」一詞，指用理智探討神明的知識。但是嚴格的一神論在柏拉圖和亞里斯多德的哲學中才出現。

西方哲學自發展之始就富有重理智的精神，哲學家大多強調理智活動最能表現人之所以為人的特質，在西方哲學史中過份強調理智的學說經常出現，往往激起另一些反理性的極端學說。繼唯理論之後，有經驗論的出現；繼德國的觀念論或唯心論之後，有各式意志哲學的出現。

自柏拉圖、亞里斯多德建立起理性論證以證明無限存有之存在，後世哲學家紛紛提出更精密的論證，其中多瑪斯的五路和笛卡兒的存有論論證都是很著名的。到中世紀「自然神學」已經成

爲哲學的重要部門之一。

理性的分析與求證，在嚴謹的邏輯規律的指引之下，往往能獲致非常精確的結論，令人感到無懈可指。像多瑪斯的五路論證，除非一個人否定經驗的價值，否定人的認知能力和哲學證明的有效性，自理性觀點去看，實在難以找到可反駁之處。問題是對理性探討沒有興趣的人，純粹的理性論證就顯得過於抽象、枯燥而缺乏吸引力了。換個方式來說，純理論證由於不重視人類心靈，或生命整體的其他體驗祈望和需要，往往流於純學術性討論，難以對一般羣衆造成衝擊或發生深刻的影響。實際上兩千年來，在西方對於人民的道德實踐，靈修生活，社會安定，影響最大、最深、最普遍的力量，不是來自哲學的上帝觀，而是來自宗教信仰的上帝觀。若拿中西文化來比較，筆者認爲中國的天道觀對於中國文化的影響，比西方哲學的上帝觀對於西方文化的影響，要來得更爲悠久而深遠了。

比較起來，中西哲學傳統的天道觀，接近的地方很多。雙方面皆肯定有神論和一神論，皆肯定上帝的超越性，上帝是宇宙萬物的最後原因或本根，皆肯定上帝的絕對性和無限性，中國哲學中的上帝是有位格的，中古士林哲學的上帝也是有位格的。論及上帝與宇宙人類的關係，西方士林哲學用「創造」觀念去表達，而中國哲學用「生」之觀念去表達。兩種方式雖然可以互相含蘊，而精神却不完全相同。創造特別強調由不存在到存在，由完全的空無到存有，只有無限的存有才有這種能力。由此可見，創造是一個極富形上意義的動詞。中國的「生」字，是一個類比的名

詞。由大地生五穀百果，父母生子女，使人聯想到「天」之生萬物。「天」生萬物，當然與父母生子女不同，是創生，是創造。但是中國人更重視的是生命的分享與融通。「天生蒸民」正說明「天地之大德曰生」，「生生之謂道」，「道」的特性即在於生成萬物，而生成化育萬物正是「天道」本有的活動。由「天」之大德為生養萬物，又可見「天」之仁愛，故人應該效法上天的仁愛，推行仁道。上帝藉汎愛施生所表現的仁愛，正是作為人類普遍道德規範之仁道的形上基礎。「天生蒸民」的「生」字，更能指出天人之間生命的溝通與共融。筆者認為中國哲學的天道觀所表現的天人關係，比西方哲學更接近「新約」所強調上帝為人類「天父」的說法。

西方哲學的上帝觀建立在形上學的基礎上，一旦反形上學的思潮形成，上帝觀勢必受到攻擊。當十七世紀的近代主觀論思想開始取代古老的形上學，人不再願意做真理的追尋者，而想做真理的建立者或啓示者，當然也包括有關絕對存有或上帝的真理。首先唯理論主張以「我思」保證上帝的存在；繼之而來的，是徹底的經驗論肯定我們只能認知現象，上帝既然不是現象，遂被排除於人類認知對象之外；然後有康德的不可知論，因而上帝只能成為道德實踐的要求，上帝問題遂與理性絕緣；緊接着黑格爾的唯心論把上帝看作人類精神的絕對化，主張沒有人，不可能有上帝，於是唯心的人本主義出現了；然後又有馬克斯的唯物主義和集體主義，以無產階級來替上帝；孔德實證論以實證科學或人道來代替上帝，尼采宣佈上帝的死，實際以超人代替上帝。由此可見，徹底的人本主義都是無神主義和反神主義。西方近代思潮走的是反抗形上學，反抗宗教信仰

，反抗上帝的路子，換句話說，藉着肯定人的絕對自主、自足和自由，請上帝自人間退隱或退出。

西方近代思潮選擇了一條與兩千多年的傳統哲學背道而馳的路子，使傳統思想遭到嚴重的打擊與破壞，也使西方文化面臨了滅亡的危機。許多近代和當代思想家看到了上述危機，極力設法挽回西方文化的厄運。但是另外更多的思想家，不顧西方文化的生死，仍然在走極端人本主義和反神主義的路子。二次大戰後，物質文明與科技發展仍在突飛猛進，而宗教信仰的衰頹，道德精神的低落，自由與人權所遭受的摧殘，暴力、吸毒、性解放、墮胎等犯罪行為的合法化與日益普遍，在在說明近代與傳統思想背道而馳的這股思潮，已逐漸把人類帶到一個生死存亡的轉捩點。這股與西方傳統思想分歧的思潮，已經有了四百年的歷史。正是同樣這股思潮，近百年來，在各種無神主義，人本主義的形式之下，被引進中國，造成中國傳統文化與思想的分歧。因此可以說，今天中西文化與思想所面臨的危機，所必須做的抉擇，大有相似之處。如何能够化險為夷，化乖戾為祥和，為未來的人類追尋真正的、合乎人性的自由、安定與進步，就要看中西文化與思想是否能在真理的基礎上，互相開放、溝通、共融與合作了。

附 註

註一：舊約，約伯傳。

註二：杜斯妥也夫斯基在「地下室手記」中稱實證科學為石頭牆，許多人碰到它便知難而退。但是也有人想越過它一窺人生的奧秘。

註三：杜斯妥也夫斯基對人心善惡衝突的描寫，極具震撼力，對於當時流行的種種忽視人類自由的限定論，諸如理性主義的，實證主義的限定論，環境限定人類行為的說法，是很大的諷刺。

註四：參考鄔昆如著，西洋哲學史，一三九——一四〇頁。

註五：柏拉圖，法律篇，第十卷；參考「古希臘羅馬哲學資料選輯」，二一六頁。

註六：柏拉圖，國家篇；參考「古希臘羅馬哲學資料選輯」，一八三——一八四頁。

註七：同註四，一四三頁。

註八：同註四，一四三頁。

註九：亞氏肯定本質是潛能，不具有推動其他東西的能力，只有已經實現的東西，才能成為發動原理。本質屬於理界或觀念界，由理界過渡到實界是不合理的。處於潛能狀態的東西，必須由實現來推動，才能够動。在此可以看到實現原理的首要性及先在性。

註一〇：亞里斯多德，形上學，第十二卷，第六章；「古希臘羅馬哲學資料選輯」，二六四——二六七頁。

註一一：亞里斯多德根據當時流行的天文學知識，主張地球之外，尚有天界。地球外圍有五十六層，五十六層之外即第一層天，由第一推動者所推動。

註一二：參考李震著，希臘哲學史，一三四頁。

註一三：亞里斯多德，形上學，第十二卷，第九章。

註一四：Plotinus, *Enneads*, IV, 9, 3.

註一五：同註十二，一九四頁。

註一六：奧斯定，懺悔錄，卷一，一。

註一七：同註四，二六七頁。

註一八：存有論證經常被譯為主體論證，康德首先稱安瑟莫所創之上帝存在論證為存有論證，其特點在於自上帝

之本質或概念推出其存在。在上帝來說，其本質與存在並無分別，如果我們能够直觀上帝的本質，必然也可同時看到他的存在。問題是人的認知程序是通過存在到達本質，否則人就不能確定本質是否有實在價值，因此對人來說，由理界過渡到實界的程序是不合理的，唯理主義的思想家，如笛卡兒、萊布尼茲、吳爾富等皆主張存有論證。

註一九：主張溫和實在論的哲學家，如亞里斯多德、多瑪斯和士林哲學家皆認為由理界到實界的過渡不合理。

註二〇：St. Thomas, *S. Theol.*, I, q. 2, art. 3.

註二一：同註二十。

註二二：St. Thomas, *S. contra gent.*, I, c. 15.

註二三：同註二十。

註二四：斯必諾撒，書信，二十，二十三。

註二五：同註二十。

註二六：笛卡兒，沉思，五。

註二七：萊布尼茲，單子論，四五。

註二八：主張存有主義的哲學家有Malebranche, Ubaglus, Gioberti, Rosmini等，他們認為我們在上帝的本質中直觀到一切觀念，上帝為第一存有（*primum ontologicum*），也是人認知的最先對象，在上帝身上人認知其他一切。

註二九：安瑟莫自幼受天主教教育，信仰上帝，其所創上帝存在之論證，更富有神學色彩。

註三〇：萊布尼茲，單子論，四三——四四。

註三一：E. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, Bari, Laterza, 1953, p. 117.

註三二：李杜說：「康德對於傳統哲學有關上帝存在論證的批判見於他的『超越辨證』中。『超越辨證』在『純

粹理性批判』一書中是屬於『超越的邏輯』的第二部分。因『超越的邏輯』分為兩部分：一為『超越的分析』；一為『超越的辨證』。『超越的邏輯』是在『感性論』之後。它與『感性論』共同構成『純粹理性批判』的第一大部分，即『超越要素論』。第二部分則為『超越的方法論』。故康德對有關上帝存在的問題的批判是在他分析了知識的要素，確定了知識的限度，亦即建立了他的知識論之後所作的有關對傳統哲學所肯定而康德以為不能成立的問題的一種批判。」見「中西哲學思想中的天道與上帝」，二六〇頁。

註三三：E. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, Bari, Laterza, 1963, pp. 499-500.

註三四：同註三十三，p. 501.

註三五：同註四，四五三頁。

註三六：李杜，中西哲學思想中的天道與上帝，二七四——二七五頁。

註三七：同註三十六，二七五頁。

註三八：中國當代學者常批評西方的倫理學之以上帝的命令為最後根本，是把倫理學建立在一個超越的，外在的基礎上，遠不如中國人透過內在人性的體認以建立道德哲學來的高明。此種外在內在之分，往往是在近代內在論哲學的影響之下提出來的。近代的人本主義者認為，今天如果還要談宗教原理或道德規範，這些應該是內在於人性的，一切超越人的原則皆應揚棄。實際上，在西方傳統哲學中，上帝與人的關係，不只是超越的，也是內在的，人的道德特性固然有上帝作為最後原因，但是上帝也使道德特性成為人的內在本性。人的本質即是道德性的，西方人對此也有很深的體驗，並且認為上帝是人之道德性的最好的保證。

第十四章 「惡」的問題

有些問題與人生有極密切的關係，時時困擾人心，在哲學中却很難找到滿意的答案，例如虛無、惡、自由等，都是這樣的問題。面對它們，人不得不肯定人生的奧秘和理性的限制。

我們在討論過上帝的問題之後，提出「惡」的問題，因為在西方哲學中，對於此一問題的處理，與上帝存在的問題有密切的關係。限於篇幅，我們只簡單提出西方傳統哲學的一些重要論點。

中國哲學自古肯定上帝是至善的，人性是善的，多從善的、光輝的、積極的一面發揮，對於「虛無」和「惡」的形上學探討，很少予以注意。簡要地說，中西哲學有一個共同的體認，如果「道」或「存有」是生成萬物的原理，「惡」就不可能成為積極的東西，只能是一種缺乏或缺陷。

在有限的世界中，虛無與存有對立，惡與善對立。就如「虛無」是「存有」的缺乏，「惡」是善的缺乏。如前所論，「善」是「存有」的超越特性，二者不分。「惡」的問題首先是形上學的問題，其次才是倫理學和宇宙論的問題。在西方奧斯定和多瑪斯皆如此主張，這兩位大師對此問題的探討也是最卓越的。

如前所言，本性或本質本身具備完善的條件，應有盡有。自本性言，無一物是惡的。一個本

性如果自身即是無限的，就不可能有任何缺陷，與「惡」毫無關連。一個本性，如果是有限的，在物質或精神方面有所缺失，當然可以受惡的威脅。例如人之所以爲人，必須有人性，必須具備人的基本條件，即理性和動物性，缺一，人就不可能成爲人了。但是人的形體也好，精神也好，由於是有限的，可以受到外在或內在的種種威脅。譬如人的身體應該有兩隻耳朵，如果因意外失去了一隻，就造成了一個生理方面的缺陷或惡。人的精神活動，如道德行爲，可以有欠缺，人可以自由地去做惡。

「惡」既然是缺欠，是所缺，不能以積極的姿態出現，也不能獨立存在。必先有「存有」，才能有「存有」的限制。「存有」即是「善」；因此必先有「善」，才能有「惡」的發生，士林哲學肯定「善」是「善」的主體或寄託，就是這個意思。例如我們常說的天災人禍，如果沒有「天」，也不會有天災；如果沒有「人」，也不會有人禍。天災與人禍都是缺陷。必須先有積極的現實，才會有現實的消極缺陷。必須先有肯定，然後才有否定。此共同原則可用之於實界，也可用之於理界。

善既然是存有的根本和超越的特性，「形上惡」的存在是不可思議的，因爲一旦肯定萬有本身都是善，就不可能有本身是惡的存有。一物可能對另一物構成危害，相對另一物成爲「惡」，却不能說此物本身就是惡的，例如毒藥有致人於死的力量，一般人都認爲毒藥不好，對之心生畏懼。但是毒藥本身也是一種積極的存有，有它固定的本質、意義和價值。換言之，在萬物中，毒

藥有它的地位，傾向於實現自身的目的，發揮生來就有的作用。其缺陷不來自本身，而來自其他因素，例如毒藥用之於毒殺老鼠、蟑螂等有害之物就好，用之於害人就不好。如果說毒藥自形上或存有觀點就是惡，那是矛盾的說法。因為存有與善不分，如果肯定存有同時又善又惡，是矛盾的。

「物理惡」的存在是顯而易見的。物質世界是有限的，它的發展、活動受到阻礙或損害時，就會產生物理惡。天災、人禍、污染、疾病、痛苦、飢寒、破壞、傷殘、毀滅、死亡等事件，到處可見。「物理惡」的存在是不容否定的事實。

至於「倫理惡」，即通稱的「罪惡」，也是不容否認的。違反天理良心，觸犯道德原則，破壞國家法律的行為，隨時都有，而且令人感到遠較自然災害為可怕。

形成人類真正自由和道德行為的兩個條件是理智和意志，理智提供對事物的認知在先，意志的自由抉擇才隨之而來。人的理智是有限的，可以錯誤，因而提供不正確判斷和理解，那麼意志的抉擇就會出毛病。再者，即使理智提供正確的情報或意見時，意志仍有自由去善而就惡。例如理智知道偷東西不對，良心也提出警告，人仍然可以為了外在的理由或藉口，自由地去做惡犯罪。

因此一定要追問「倫理惡」的原因，或更好說條件是什麼，必須說是理智和意志。理智是間接的原因，意志是直接的原因。理智追求真，意志追求善，二者本身皆是善，不是惡。但是人的

理智和意志是有限的，可以有缺欠，善用則產生善，妄用則產生惡。

就如存有是虛無的基礎，善也是惡的基礎。表面看起來似是矛盾，深思的話却很有道理。

在討論過上帝的問題之後，對於惡的問題會有一些新的發現。奧斯定說：「請看上帝，請看他的受造物，上帝是好的，比那些東西不知要好到什麼程度。因為他是好的，他所創造的也不是好的。請看他怎樣包圍了它們，充滿了它們。可是惡在那裏？惡從那裏來？」（註一）

「惡」的存在確實令人困惑。多瑪斯指出反對上帝存在的人，曾以世間的「惡」作為理由：「如果對立的一方是無限，另一方將完全被摧毀。無限者乃指上帝，因為他是無限的善。因此如果上帝存在，惡就不可能存在。既然在世間有惡存在，所以上帝不存在。」（註二）惡的存在確實令人困惑。

「惡」到底是什麼？惡不能是積極的現實。例如癩行，雖為惡，但也是行走的一種方式，也是一種活動，因此是積極的。癩行總比不能行好的多，因此癩行也是善。癩行被看作惡，因為是不良於行，是完善的缺欠。

自另一方面看，也不能把惡看作人的幻覺或純粹的虛無。奧斯定說：「惡絕對不存在嗎？那麼為甚麼要怕，要當心那個不存在的東西呢？假使我們的畏懼是不合理的，那個使我們心煩意亂的畏懼，本身就是惡。那個本不足使我們怕的惡，為了我們的怕，更加深了它的惡的程度。那麼或者那個我們所怕的惡真正存在，或者惡就是那個畏懼。」（註三）

奧斯定的觀察，爲反駁那些否定惡的人，實在有力。像斯必諾撒的泛神論，就不容許惡的存在。他認爲惡來自我們主觀的看法，由於我們對存有的認知不完全。（註四）

他認爲把惡看作缺欠，只能針對我們的理智而言，不能針對上帝而言。我們認爲人類始祖亞當的罪過是一個缺欠，因爲我們把亞當的行爲拿來與一個人普通應該有的行爲相比較。然而亞當的行爲在當時，出自上帝必然的決定，不能不如此完成，所以無一不是處。（註五）

奧斯定對此必將提出抗議，如果惡的存在繫於我們的幻覺，那麼幻覺自何而來呢？惡或是實在的，或者此幻覺就是惡。

惡不是單純的否定，是缺欠，應有之事物的缺欠。惡分物理的與倫理的，一物依照本性應有而沒有的，是物理的惡，倫理的惡是人類自由行爲的缺欠。

多瑪斯主張，惡如爲缺欠，在己不存在，只存在於主體。主體應該是善，否則惡不能存在。換言之，沒有善，也不會有惡。惡也不會有力量消滅整個主體的善，否則整個存有將被消滅，一旦存有被消滅，惡也將消失，因爲惡必須依主體而存在。（註六）

就如沒有「存有」，「虛無」不能成立；沒有「善」，「惡」也沒法子成立。如今我們可以回答，惡的原因是甚麼這個問題，惡不能有在己的原因，因爲惡脫離主體就不存在，惡是缺欠，即某一主體的缺欠。主體是善的，因此可以說，惡的原因是善。

再者，能成爲原因的必須先存在，凡存在者即是善，因此惡的原因應該是善。

原因傾向於產生積極的效果，不能傾向於發生缺欠，可見惡的發生，不是本然的，而是偶然的，例如一個泥水匠建造了一道彎曲的牆，可以有不同的因素：

(1) 或由於牆的彎曲是必要的，例如為配合整個建築的形式。那麼彎曲的發生是偶然的，因為泥水匠要求的不是牆的不正，而是整個建築的諧和。

(2) 或是由於泥水匠的技藝不精，那麼牆之不正，更非在己、為己而存在。

(3) 或是由於地基下陷，這種意外可能來自天災，也可能由人為的因素造成。無論如何，牆之不正，不是本然的，而是偶發的。

自上帝——造物者與受造物的關係去看，受造物的有限，形上的有限也好，道德的有限也好，都是顯而易見的。有限就可以有缺欠，就可以成為惡的原因。

對於上帝——第一原因而論，惡不能來自他的存有，因為上帝的存有是絕對完全的，不能有任何缺欠；也不能來自上帝的行動，因為他的行動是絕對完美的，也不能有任何缺欠。「惡」只能在受造物的世界內發生，但是也不能來自受造物本身，因為受造物由上帝所創造，本身是善的。惡只能來自有限存在偶發的因素，使有限存在本身或其行動有所欠缺或缺失。

自上帝一方面，最多我們能說上帝容許惡的存在，在此中也有其積極的意義。惡有如一張畫中的陰暗地帶，使畫中景色，更見光輝。同樣宇宙中的缺欠，使整個宇宙之完善與和諧，能够更明晰地呈現出來。

附 註

註一•奧斯定，懺悔錄，卷七，五。

註二•St. Thomas, S. Theol., I, q. 2, art. 3.

註三•註同1。

註四•Spinoza, Ethica, IV, Praefatio, prop. 8, 64 et coroll.

註五•Spinoza, Epist. 19.

註六•St. Thomas, S. Theol., I. q. 48, art. 4.

第十五章 形上學的沒落、無神人本主義的形成與現

代人的抉擇

西方傳統哲學，自希臘時代到中古哲學，經過兩千年的發展，歷史不可說不悠久，成就更不能說不輝煌。但是到了十四、十五世紀，亦即士林哲學末期，形上學開始沒落，新的思想趨勢逐漸抬頭。經過文藝復興運動這一個過渡時期，終於爆發出所謂西方的近代哲學。

兩個哲學時代的轉變，並非一個時代的毀滅或完全結束，另一個時代的新生，也不是二者之間絕對的中斷。因為所謂傳統與近代仍然都是西方哲學，仍然有不可忽視的連貫性。只是中世紀哲學由於缺少新血的輸入，逐漸失掉活力和吸引力，而一些嶄新的思想方向與趨勢逐漸抬頭，終於匯合成一股與傳統不同的，甚至背道而馳的思潮。

促成近代哲學轉向與發展的原因很多，例如士林哲學末期學者重神學、輕哲學的態度；放棄形上學根本問題的探討而轉向枝節問題的爭論；唯名論的出現正指出當時學者逐漸把興趣移到「共相」的爭論，開近代思潮把注意力轉向知識問題或認識論的先河；接下來倡導文藝復興運動的學者提倡兩種精神，對近代哲學的發展頗具影響力：一為人文主義的精神，一為自然主義的精神。人文主義的精神強調人的獨立性，以人為中心，並運用理性的方法去解決宇宙、上帝等問題，

就如中世紀是以神爲中心去解決宇宙和人的問題。於是哲學與神學離異，理性與信仰分家是勢在必行的事。此外自然主義精神的發展，也有長時期的醞釀。十四世紀士林哲學開始衰頹，許多學者對形上學和普遍觀念的價值失掉信心，將注意力轉移到個別事物的觀察。此種傾向有利於經驗方法與實證知識的發展。當時在巴黎大學任教的布理達諾（J. Buridan, +1350）和歐來斯莫（Nicolaus de Oresme, +1382）對於物理方面都有新見解。對於自然界的新探討，逐漸使士林哲學在解釋新經驗時顯得黯然無光，亞里斯多德的物理學幾乎被看作幼稚而應該被淘汰的見解。科學工具日漸進步，方法也日益革新，歸納、觀察、假設等方法的用途越來越廣泛。

科學的進步使人感到困惑，也令人興奮不已。人類對自身知識的信心加深，以爲自己足以認識和控制宇宙。一些思想家開始推翻老的自然哲學，其中較著名的有巴拉柴穌（T. Paracelsus, 1493-1541）、戴來修（Telesius, 1508-1588）、剛巴奈拉（T. Campanella, 1568-1639）、伯魯諾（G. Bruno, 1548-1600）。

由上所述，可知近代哲學脫離傳統的哲學精神而轉變方向的因素很多，但是使二者分道揚鑣而最具有代表性的一個標記，是哲學探討的目標由「存有」的形上學轉移到以主體爲中心的認識論。

下面我們簡單介紹一些近代與當代哲學代表性人物及其主要思想，以說明無神人本主義的形成，最後並論及今天西方人所面臨的抉擇，作爲本書乙部的結論。

第一節 近代無神人本主義的形成

一、唯理主義

近代思潮的一個主要趨勢是逐漸放棄「存有」的形上學，將重點轉移到認知問題上，爲哲學找新方法與出路。「存有」概念的放棄，使主體與客體的分裂日益明顯，於是一種預設的心物二元論就普遍地被大家肯定。（註一）存有到底是什麼？我們怎樣才能認知外在事物？在上述情勢中，這些問題必然會發生。近代哲學家試圖提出各種答案，但是這些問題仍然離不開一個最根本的問題，即「存有」是甚麼。雖然近代哲學走主觀論的路線，但是任何思想的成立，永遠離不開現實。所以問題的重點不是有沒有「存有」，而是「存有」是甚麼。

笛卡兒認爲哲學的出發點應該是絕對不能懷疑的東西。我可以懷疑一切，包括我自身的存在，但是我不能懷疑我的懷疑行動，我不能懷疑我在思想。因此只有「我思」可以做哲學的出發點和真理的標準。由此可見笛氏的「我思故我在」有其劃時代的重要性，必須藉「我思」我才能肯定我的存在，才能確定我對存在的肯定有客觀價值。傳統哲學的精神是思想離不開存有，近代哲學所選擇的新方向是存有離不開思想。爲肯定人、物體或上帝的存在，都必須看在我的理性內，有沒有人、物體或上帝的觀念。這些觀念必須是天生的，明晰而分立的。

笛氏的唯理主義是一種抽象的唯理主義，因為它忽視具體經驗，重理性而輕感性，其後果是使人類思想趨於偏激，同時也破壞了理性與信仰之間的和諧。既然啓示的真理屬於超自然的範圍，與清晰而分立的觀念不相爲謀，由此信仰和理性不只該自立門戶，而且背道而馳。

新方法的第一個工作即重整對上帝存在的認識，在理性內呈現一清晰觀念，即無限或極全之觀念，此觀念必包括存在，因此上帝存在，此即笛氏的存有論證，前已詳述。

在笛氏整個思想體系中，上帝是一個令人困惑的問題。一方面上帝是真理的最後保證，上帝保證清晰而分立觀念的真實性。但是另一方面上帝的存在也建立在此真實性上，笛氏遂陷入自相矛盾的說法。這種情況自然會削弱上帝存在論證的力量。

唯理主義是一種主觀論，肯定理性是人類認知的唯一泉源。觀念不來自經驗內容的抽象活動，而是與生俱來，類似神的創造性觀念，因此可以藉觀念的演繹活動建立一切知識。這種主觀論並未完全抹煞「存有」，却忽視「存有」的探討，而把重心放在理界，肯定觀念是實在的基礎。

爲解決笛氏心物二元論所造成的困擾，斯必諾撒提出一元論，肯定我們的天生觀念或直覺告訴我們，只有無限實體是唯一的必要的「存有」，有限「存有」不過是唯一實體的形態或展現，與之沒有本質上的區分，人的認知也是無限認知的部分。斯必諾撒的泛神論否定了有限「存有」的獨立性和價值，也使上帝的面目變得模糊不清。

萊布尼茲不贊成斯氏的一元論和泛神論，提出多元的單子論。天生觀念指出「存有」是多樣

的，即單子。單子不可分，有意識。宇宙和人皆由單子構成，單子是封閉的，却能和諧相處。和諧是由絕對單子——上帝所預置的。

二、經驗主義

經驗主義反對抽象的、空洞的唯理主義，強調認知必須落實到經驗。經驗是認知的基礎，經驗主義者甚至肯定「存有」即是經驗。在主觀論方面，經驗主義較唯理主義又向前推進了一大步。

早期的經驗主義者培根和霍布斯認為傳統哲學是為神學的武斷主義和教條主義服務的。理性只能以感覺經驗為對象去加以了解，而不能從事超經驗事實的探討。既然上帝是超感覺經驗的問題，在哲學中根本沒有地位。理性與信仰截然不同，上帝是信仰的對象，與理性無關。

洛克尚未完全扔掉前人的包袱，肯定至少有些「存有」有客觀的存在，是經驗的客觀基礎。因為有些物性，即分量方面的特性，不純是主觀的感受，而是客觀的存在，因此若沒有客觀的基礎予以支持，如何能够存在呢？再者，在感覺認知的過程中，主體是被動的，必有主動原因，即物質實體或物自身。物自身雖不可識，却必須肯定。

洛克對上帝的看法，也比培根和霍布斯更接近傳統的思想，令人感到他的經驗主義有許多不徹底的地方。他認為站在哲學立場，可以證明上帝的存在。

李杜說：「但他對上帝存在的證明並無新的見解，只是就已存的經驗論證略加修改而成。他以爲：由直覺上我知道自己存在。我同時知道我的存在是有開始的。有開始的存在不能自己存在。必另有一存在使它存在，然後它才能存在。因此，必有一無始的永恒存在。此無始的永恒存在即爲上帝。」（註二）

柏克萊認爲站在經驗主義立場，肯定某些物性是客觀的，因此有客觀物質實體存在，作爲這些物性的基礎，是沒有意義的。既然量也好，質也好，都是經驗，就都是主觀的，因此他主張「存有即是被知覺」。

但是柏克萊認爲觀念世界是實在的，屬於人的心靈，是感覺世界的基礎。萬有的最後原因是絕對精神——上帝。

「存有即是被知覺」這一原則指出，事物本身不存在，要存在就得依附觀念，存在於精神中。我們認知的對象不可能是外在於知覺的，只能是被知覺的對象。但是此種對象不可能全部爲人的有限心靈所認知，換言之，可以在人的知覺之外獨立存在。因此必須說，此種對象不依於人的有限心靈而存在，而是依上帝的無限心靈而存在。由此無限上帝的存在獲得了證明。

柏克萊的理想是把經驗主義和主觀的觀念論結合起來，一方面強調感覺經驗的重要，另一方面又盡力使他的經驗主義避免掉進唯物論和無神論的危險。他的主觀觀念論的形成，與他自幼就信服基督的宗教有十分密切的關係。

休謨更進一步肯定認識的唯一來源是經驗，認知的真正價值也不能超越經驗。他批評洛克及柏克萊在揚棄形上學方面不够徹底。否定洛克的物質實體，柏克萊的精神實體，等於否定因果律的客觀價值。（註三）

休謨認為否定了因果律之後，即可順理成章地肯定：人沒有能力建設普遍而必要的知識，亦即形上的知識。每一個經驗都是偶發的，個別的，只能指出事件，而不能說明理由和價值。

休謨是徹底的經驗論者，他的經驗或現象是空無一物的經驗或現象，既不知來自何物，也不知呈現在何物之前。把「存有」看作純粹現象，已經接近空無了。

在經驗論之後，實證論、實用論、感性論、新實證論皆肯定「存有」即是感覺現象，都離不開近代主觀論的傳統。主觀論者的共同原則是：人只能認知自己所能經驗或感覺到的東西。他們並不說宇宙是空無，他們肯定宇宙是「存有」，但是此「存有」並非甚麼物自身。物自身對人來說，是身外的東西。人有甚麼權力把鼻子伸到外在事物裏去呢？由此可見，近代哲學中的主觀論與心物二元論有極密切的關係。

休謨站在徹底經驗主義者的立場，認為物質實體、精神實體和上帝的觀念沒有存在的餘地，因為對此三者，我們不能有任何經驗，因此對於它們的存在也不能有任何認知。他認為肯定上帝存在的人是不合邏輯的。

李杜說：「至於證明上帝存在的知識是違背邏輯的，則由於邏輯的推理是由前提推結論，結

論必然地爲前提所涵，而不能超出於前提所涉及的之外。因此，依我們經驗感覺而建立的前提如沒有上帝，卽不能經由邏輯的推理而推出一上帝，若我們的前提不是依於經驗感覺而建立，則此前提爲不關涉存在事實的前提，由此前提而推出的結論亦卽爲不關涉存在事實的非存在結論。因此，亦不能由此而推證上帝的存在。」（註四）

三、康德

康德在經驗論之後，指出只談現象而不肯定現象之所出——「物自身」，是講不通的，但是他更加強調現象或所謂後天經驗是唯一認知對象的說法。經驗是在外在世界的影響之下形成的，但是此外在世界是一片漆黑，經驗本身也是一堆盲目的材料，本身沒有意義，也不可理解。這樣康德逼出所謂來自主體的先天形式，來整理後天經驗，以建設知識。這種建設不只是感性的，也是理性的，因此在現象世界內仍然可以得到普遍而必要的知識，用以代替傳統哲學中的形上知識。

康德既然把人類認知的對象局限於經驗或現象，那麼宇宙、人和上帝都不能成爲認知的對象，因爲它們不是現象，而是物自身。上帝對理性是不可知的。但是康德不願意走休謨的路線，進入懷疑論的窄巷，因而主張純粹理性解決不了的問題，應該由實踐理性來接棒，卽透過道德實踐的要求去肯定宇宙、人和上帝的存在。

主體與客體的二元，現象與物自身的二元，都是西方近代哲學家的包袱。康德也扔不掉這些包袱，因而認為不得不透過純粹理性的先天形式和實踐理性的道德要求去解決認知和人生問題。不論你贊成或不贊成他的說法，無可否認的是康德哲學表現了一種積極的、向上的精神。他否定了傳統哲學對於上帝存在所提出的論證，却認為實踐理性對於上帝的要求更為有力。他所探討的「存有」，雖然去傳統哲學已遠，然而並非空無。我們可以這樣說：經驗論和康德的批判哲學都削弱了古典哲學中「存有」的豐富意義，但是二者比較，康德的思想比經驗論積極多了。

四、啓明主義

在十七、十八世紀的歐洲，到處流行一種思潮或文化運動，深入文化的各種領域，即啓明主義。它強調理性可以照亮一切，尤其在破除過去傳統和權威主義所造成的無知與迷信上，表現它的威力。啓明主義有兩種基本傾向，一是摧毀一切建立在傳統和權威之上的東西，一是將生命和知識完全建立在理性上，肯定理性是萬能的。這裡所謂理性即笛卡兒的抽象理性。

啓明主義也是一種自然主義，凡屬超自然的皆當揚棄。也是一種樂觀主義，因為它以為自然界與理性界是完美的。這種精神當時曾引起很多人士的熱情，形成一種改造社會的風氣，「進步」在當時是一個最迷人的名詞。然而啓明主義在哲學方面則流於浮淺，破壞多於建設。

英國的啓明主義者，特別重視宗教和倫理問題，企圖將宗教和倫理都建立在理性基礎上。所

謂理神論 (deism) 即將宗教內容局限於上帝存在、人靈不朽幾個主題內，認為宗教之重要在於能滿足人心某些道德方面的需要，舉凡超理性的奧秘、教義、奇蹟、預言，皆為無稽之談。所謂自然倫理學即是將倫理與上帝的法律分開，以人性為最後基礎，人性只是自然事實。

法國的啓明主義者更走極端，理性的歌頌變成對理神 (deus rationis) 的敬禮，自然原理就是不朽的原理。主要學者有伏爾泰（一六九四——一七七八）、盧梭（一七一二——一七七八）以及百科全書派。

五、黑 格 爾

啓明主義將人的理性奉為神明，認為理性萬能，可以解決一切問題。這樣也把入完全扣在暫世生活中，不再關心宗教信仰和出世的問題。繼之而起的浪漫主義思潮，雖然仍繼續西方近代主觀論的路線，重理性，但是肯定人的理性含有無限的內在潛力，必然朝無限發展。啓明主義將入扣在有限中，浪漫主義則企圖衝破有限，朝無限發展。於是我們看到了絕對唯心論的出現。

黑格爾認為康德的批判哲學不夠徹底，進而肯定人不只能够建設真理，而且能够啓示和創造真理。人類精神的展現之路，是由有限到無限，沒有宇宙就沒有上帝，上帝是人類精神的絕對實現。哲學於是含蓋了宗教，是最完美的知識。

絕對唯心論使西方近代的主觀論發展到了極點，黑格爾以後的思想家如不欲走唯心論的路子

，勢必要另尋出路。於是我們看到十九世紀和二十世紀各式各樣反對唯心論的學派，雨後春筍般地茁長。

絕對唯心論肯定「存有」即是觀念，即是理性或人類精神，雖然隱含著一股向上的衝力，但是抹煞物質現實，以偏蓋全，又將人類精神絕對化，造成極端的人本主義及內在主義，否定西方傳統道德和信仰的客觀價值，使西方傳統的文化精神受到嚴重的打擊及破壞。

六、費爾巴哈

在反抗唯心論的思潮中，影響最大的當推十九世紀的唯物論。黑格爾去世後，弟子分爲左右兩翼，右翼繼續唯心論路線，左翼走唯物論路線。費爾巴哈 (L. Feuerbach, 1804-1872) 即著名的代表之一。他主張「存有」不是觀念或精神，而是受時空控制的自然，意識和思想是次要的，不是根本的現實，是由自然所派生的。

他主張自然是人的基礎，自然才是根本的，絕對的「存有」。黑格爾主張神性是人類精神發展的最高形式，費爾巴哈主張神性是自然或物質現實的啓示。

人把自然當做客體，因為他能看到自己與自然的區別，人由自然返回自身時，反省自己的本質，發現自己的本質即是神的本質，神性即自我意識的投射。上帝是人性在絕對完全的方式之下出現，沒有人性就沒有神性，人即是人的上帝。由此可見費氏的人類學，他企圖以所謂人類學來

取代傳統的神學，實際上這是一種徹底的人本主義、自然主義的和唯物主義的人本主義。

七、馬 克 斯

馬克斯深受費爾巴哈的影響，把黑格爾的辯證法扣在唯物論上，建立所謂辯證唯物論。最根本的「存有」是物質，精神活動是由物質進化出來的，不能脫離物質條件而獨立存在。但是馬克斯最關心的不是對現實的說明，而是藉他的辯證唯物論觀點去說明社會的演變，去改造社會。

馬克斯認為在人類社會中，經濟是支配一切的根本因素。資產階級是腐化與罪惡的製造者，而政治、法律、道德、宗教等上層組織，都是為資產階級服務的。無產階級要翻身，必須起來打倒資產階級，鬥爭是無可避免的。

為實現無產階級的革命，必須掃除傳統的法律、制度、思想、道德、宗教，因為這些都是資本家維自身利益的工具，都是阻碍窮人起來反抗資本家的因素。宗教被視為人民的鴉片，因為資本家用來麻醉窮人，使之把希望放在來生與天國，在世上甘心受富人的欺壓，豈不知天國應該在人間出現。為建立人間的天國，唯一的辦法是打倒資產階級，實行無產階級專政。馬克斯把費爾巴哈的口號：「人即是人的上帝」，轉變為「工人即是工人的上帝」。

如果說費氏的人本主義是個人的，理論的，人性的，馬克斯的人本主義則是社會的，集體的，實踐的。費爾巴哈將神性變成了人性，馬克斯則將神性變成了無產階級，或更好說變成了共產

黨領導份子的絕對權威。

八、孔 德

十九世紀是西方近代哲學中各種人本主義紛紛出現的時代，這是近代主觀論經數百年的發展，必然結出的果實。但是爲了建立徹底的人本主義，必須推翻傳統的神學和形上學，包括一切宗教和道德的原則。孔德的社會的實證主義發展於十九世紀的前半期，仍未脫離浪漫主義的氣氛。事實上，孔德的哲學研究工作分兩個主要階段，前一段致力於將科學轉化爲哲學，或把哲學建立在科學上。對他來說，實證科學與實證哲學是同一回事。後一個階段致力於將實證哲學轉化爲宗教，建立人道教，並自許爲先知和大司祭。絕對唯心論以人類精神代替無限存有，孔德却以實證科學代替無限。「無限存有」在西方哲學中一直具有很大的吸引力。

孔德的實證論與傳統的經驗論雖然皆認爲感性經驗比理智認知重要，不同的是孔德肯定科學能發現普遍定律，定律能預見未來的事實，因而指導人類控制自然的行動。事實固然重要，但是孔德更重視不變的定律。

在認知問題上，孔德仍離不開近代哲學的主觀論路線，而且肯定理智沒有超越感性的獨立特質。因爲理智活動也是生命現象，脫離不了認知器官與外在環境之間的基本關係。換句話說，認知一方面與外在環境有關，另一方面與內在器官有關。環境刺激人，器官受環境刺激，因此外在

世界控制內在器官，內在器官控制思想。人類理智的進化與器官的進化分不開。理性認知沒有獨立的價值，理性所完成的抽象概念也沒有真實的價值。

孔德認為真正的「存有」只能是可以知覺到的對象，經驗可以直接檢定的事實。他甚至認為原子感覺不到，其存在應該予以否定。在此大前提之下，所謂形上的「存有」和超越的「存有」，完全是虛幻不實的。

上述探討足以幫助我們了解，孔德著名的人類知識發展三階段的觀點，在他的實證哲學中，是關鍵性的觀點。他認為透過歷史的觀察，可以發現人類知識的發展分三段或三種漸進的境界，即(1)神學的或假想的階段；(2)形上學的或抽象的階段；(3)科學的或實證的階段。

在第一階，人類關心的是事物的內在本質，最後的原因和目的，追求絕對的知識，在一切現象之上，肯定一個超自然的原因。這是幻想的階段。

在形上學階段，人類開始運用理智，把超越的原因轉變為抽象原理。

人類到達第三階段時，才能肯定沒有所謂絕對的概念和價值，那些都是妄想與迷信。人類只能藉觀察和推理尋找現象的規律，即事物間不變的關係。

目前人類雖已進入實證階段，但是整個人類文化及社會結構尚未普遍地進入狀況，於是才會發生種種政治的，社會的，道德的危機。因此必須努力摧毀神學及形上學，使實證科學早日獲得最後勝利。

孔德有好幾個觀點與馬克斯接近，二人皆認為人類社會的發展有其必然的趨勢與法則，理想的社會必然會出現。但是二人皆主張盡一切力量打倒傳統的宗教、道德和形上學，以促成理想社會的實現。二人也都主張言論、批判和研究的自由，只能存在於過渡時期，一旦理想社會實現，自由就不再被容許，因為再也沒有批判的必要。

我們可以說，實證主義在西方近代哲學中扮演的角色，在於否定並推翻超越的和形上的「存有」，打倒傳統的宗教信仰和道德原理，而肯定實證的「存有」才是唯一真實的「存有」。後來的實用主義，新實證主義，在基本上維護這種精神。顯然，實證主義雖然沒有完全否定「存有」的觀念，却嚴重地削弱了它的豐富意義。

孔德最後推出「人道」或「人類整體」作為絕對價值，以代替傳統信仰中的上帝，與黑格爾的「人類精神」，費爾巴哈的「自然」或「人性」，馬克斯的「物質」或「無產階級」，有同樣的作用。這些學說都是徹底的人本主義，無神主義，甚至反神主義，另一方面仍然透露着對於他們所否定的「無限存有」的懷念與嚮往。

九、尼 采

十九世紀的西方思想，是一個走極端的時代，也是一個充滿混亂與矛盾的時代。齊克果、杜斯妥也夫斯基和尼采都被稱為當代存在哲學的先驅人物。齊、杜二氏是著名的有神論者，一生都

在竭盡心力地爲肯定上帝的存在而努力；尼采所最關心的却是說服當時的人，接受上帝在西方文化已經死亡這個事實。尼采不只強調人本主義，而且提出虛無主義。

在西方言「上帝之死」的哲學家，尼采不是第一個，黑格爾早在一八〇二年就已提出：建立新時代的宗教情操，就是上帝已經死亡。他是站在唯心論的立場說話，如果在現代還談宗教，已非上帝的宗教，因爲上帝即是人類精神的絕對化。沒有人類，就沒有上帝。

尼采是在一八八二年在一本名叫「愉快知識」的著作中，藉一狂人之口來宣布上帝之死。有一狂人清晨提燈到市場尋找上帝，但他嗅到了上帝腐化的味道，於是發現上帝也會腐化分解。於是他到城內各教堂中唱安魂曲，教堂原是上帝的墳墓。

可是當他發現此事後，立即感受到一種絕望的威脅，虛無的威脅。一旦上帝爲人所毀滅，會不會一切都將落空？這是一個很大的冒險。

實際他在一八七八年的「人性的，太人性的」一書中，就已找到思想的結論：「在起初已經有無意義，無意義與上帝同在，無意義就是上帝。」（註五）尼采這段話告訴我們，宇宙、人生根本毫無意義，沒有任何真實與真理。因此一切的最後本根是「虛無」而不是「存有」，「虛無」是「存有」的基礎。傳統思想却認爲「存有」是「虛無」的基礎，尼采正是要完成西方哲學中最徹底的革命。

筆者認爲尼采哲學的特色即在於指出徹底的人本主義是以「虛無」爲基礎的，虛無主義是人

本主義的歸宿。下列幾點可以幫助我們了解這一說法。

(1) 存有問題：西方傳統哲學以「存有」為中心觀念，接受存有觀念必然會走向絕對的存有——上帝。一旦肯定上帝存在，一切都將變成上帝的附屬品，因此為實現真正的人，必須否定「存有」與「上帝」。

「存有」是什麼？他認為只是可感覺到的東西，本身無法了解。我們在現實中所找到的，只能是我們自己放進去的。此乃主觀論的說法，可見尼采哲學離不開近代思潮。我們感覺到的世界是一個永不會完成的變化，我們無法把握，也無法限定。不能限定的，也不能了解。於是沒有任何真實性存在，宇宙、人生都是沒有意義的把戲。故此「存有」的本質即是「虛無」，「虛無」才是萬有的基礎。顯然，尼采的虛無主義是從他的主觀論演變出來的。

既然沒有客觀意義和真理可言，人生也不會有甚麼應該追尋的道德原則及宗教信仰。我們只須向實際生活低頭，尼采於是轉向意志，這是叔本華的路線。

(2) 價值問題：所謂價值轉換，是以形上學作基礎的。既然傳統的「存有論」立不住，傳統的「價值觀」也立不住，在肯定和信仰上帝的情形之下，其他一切都成了虛無，這是消極的虛無主義。他要建立積極的虛無主義，那就是說，人、宇宙本來就是虛無，所以應該把萬物的本根——虛無積極地提出，加以肯定，不再依戀絕對存有或上帝。

我們必須在沒有上帝的情況下，建立新的價值，舊道德的時代已經過去了，新道德即超人的

道德。他認為被稱為「不道德者」是一種榮耀，因為過去的道德否定生命的意志，新道德却肯定生命的意志，而作為一個超人必須有權力意志。

(3) 權力意志：是重新選擇生命真實幅度的意志。在傳統思想中，人的意志只能向不真實的幅度開放，即向上帝低頭，而權力意志是超越傳統道德、信仰和形上學的。

為創造偉大的歷史，實現偉大的理想，尼采強調必須不斷地回到權力意志，選擇真實的生命，此即所謂「永恆的回歸」。

尼采認為權力意志最能表達人的特徵，本身不受任何限制。你認為你自己有多大權力，你就有多大權力。你宣布上帝之死，上帝就會死在你手中。你認為你可以代替上帝，你就能變成上帝。價值是權力的訊號，權力屬於人——人的權力變，價值也變。

(4) 超人問題：支持超人的即是權力意志，被超越的是虛無意志，是傳統的道德觀。人只能在自己的權力意志中找到自己的價值，人必須體驗自己有絕對的權力，自己就是上帝，這是超人的最高理想。

超人哲學是存在的革命，尼采只言個人存在，將重點由上帝移到個人身上。故此上帝若不死，真正的個人建立不起來。宣布上帝死亡，並非宣布神性的死亡。上帝死，超人才能塑造自己的神性。尼采要求現代人用上帝的方式或形態去思想。

(5) 尼采與基督：「查拉杜斯特拉」是一個不信上帝的人，却非常熱衷上帝的事，他認為傳

統信仰是非人性的，反人性的，因為神性不在有限的人之外。尼采塑造了查拉杜斯特拉，作為基督的對手和新救世主，實際即是尼采的化身。

當他討論上帝存在的問題時，從未認真地去檢討亞里斯多德、奧斯定、多瑪斯等人的論證，而只提出一些諷刺性的問題，例如上帝如果是最聰明的，為何不叫我們了解他呢？事實上，他根本不重視那些論證，他認為最重要的是個人的意志。他曾明白表示：沒有上帝是件好事，如果人將自己變成上帝，那就更好了！

談到神學，他認為這是一種最虛偽的知識，它製造了上帝、救贖、永恆……等問題，實際基督信仰宣揚的教義都是幻想。

然而尼采對基督本人相當欣賞，他認為應該把基督與基督信仰分開，稱耶穌是無政府主義的聖人。基督代表一種存在的新形式，反抗傳統的猶太教。基督之死並非為救贖人類，而是為教訓人如何去生活。在整個西方教會，只有一個真正的基督徒，就是基督自己。福音由他開始，也在他那兒結束。他以後別人開始製造不真實的信仰，其罪魁是保祿。基督宣講福音，保祿傳揚不真實的訊息。

(6) 一些批判：尼采的著作充滿反抗的火藥味，他的哲學是徹底的反抗哲學。上帝、形上學、神學、信仰、道德原則、傳統的價值觀等，都是他極力摧毀的對象。然而反抗思想離不開反抗的對象，因而我們可以了解，為什麼尼采這樣一個反神論者，却非常重視宗教問題。然而他對傳

統形上學和信仰的了解，往往並不徹底，也不正確。他往往根據一些教徒的態度，去批評信仰本身，因而會失之偏激，這正是許多無神派容易犯的毛病。

尼采企圖以虛無主義推翻存有觀念，要將人帶到一個徹底的虛無主義時代，他自己承認這是一個悲劇的時代。但是就如許多無神派在推翻了傳統所謂的上帝之後，急於創造一個新的絕對價值來代替，這也是尼采的弱點，他塑造了超人的圖像，用以取代上帝。

當我們面對西方的近代思想趨勢，即由主觀主義發展到人本主義，再到虛無主義，對西方文化所構成的威脅，令人驚心動魄。不少當代學者提出下列的警告：當人宣布了上帝的死亡之後，將面臨死亡的是人自己。歷史學家羅丹說：「西方文化是藉着基督信仰建立起來的，基督信仰將我們這些野蠻人帶入了有文化的境地，如果我們否定基督信仰，那麼我們這些有文化的人，將重新變成野蠻人。」

一〇、斯提奈爾

十九世紀另有一位虛無主義者斯提奈爾 (M. Stirner, 1806-1856)，比尼采更走極端。尼采將虛無主義建立在生命的幅度上，斯氏則建立在「自我」的幅度上。二人皆否定「存有」的普遍的、客觀的和超越的價值。

斯氏在推翻傳統宗教、哲學、道德方面，比尼采還要徹底。他反對的目標是雙層的：

(1) 神的幅度，即超越的上帝。

(2) 人的幅度，以費爾巴哈的人性爲代表。任何超越的價值與內在的價值，都是他否定的對象。

他把「自我」與「精神」分開，「自我」是真實的，特別指成爲自己；「精神是不真實的」，特別指不成爲自己。自我中心主義即是肯定自我，完成自我，不依賴別的存在。因此神的精神和人的精神都應該打倒，因爲它們都不是真實的，只有「我」——個人是真實的，凡在個人之上的所謂神聖的東西，都必須推翻。

據此觀點，斯氏批評費爾巴哈，因爲費氏所強調的人性幅度對人來說仍然是一個理想或絕對價值，面對此一理想或價值，「我」永遠不能成爲自己完全的主人。斯氏肯定「我」是唯一的，唯我獨尊的。

在同樣觀點下，斯氏談主體與客體的對立，客體是理想的幅度，費爾巴哈把神性宗教變成人性宗教，無濟於事，因爲如此仍把「主體我」建立在客體上。客體永遠是彼岸，應該抵達而始終達不到的彼岸。

斯氏認爲作爲一個完全自主的個人，就不能向上帝和信條低頭，也不能向人和他的理性原則低頭。他認爲費爾巴哈的人本宗教更危險，熱心的無神派比有信仰的人更危險，更徹底，也更頑固。事實上，一個錯誤學說被奉若神明，或被當作絕對真理來實行時，會對人類造成嚴重的危害，

馬克斯主義和共產主義就是一個活生生的例子。

斯氏認為不只宗教信仰，道德原則，就連社會、國家、法律、家庭等都屬神聖或理想的範圍，都是空洞的幻覺。超越的形上學和內在的人本主義都屬於「依賴其他存在」的幅度。斯氏的虛無主義強調「不依賴別的存在」，他要把「我」——獨一無二的存在，自一切理想的、普遍的、客觀的幅度救出來。

他在唯一的作品「唯一及其特性」（註六）中說：「一切真理在我之下都是寶貴的。但是，我不承認在我頭上的真理，指導我的真理，沒有真理是超越我的，因為在我之上沒有任何價值！包括我的本質在內，就連人的本質也不能比我高！」

斯氏在結束他的著作時說：「我把我的希望放在虛無上。」「虛無」是自我限定的基礎。我，只有自我是真實的。我的幅度藉意志而展現，我必須每天創造自己，才不致沉淪到精神的水平上去。把握住我的主動性，才能了解什麼是反抗，為什麼要反抗。

他說：「歷史的過程是尋找人，人是我、你、我們。人先被當作奧秘的，神聖的『存有』去尋找，開始時被看作上帝，後來被視為人性，最後才是個體，有限的，唯一的個體。」為達到這一偉大目標，上帝的死是必須的，人的死也是必須的。

他說：「在新時代的開始，人和上帝的存在出現了。新時代落幕了，只上帝消失，可能嗎？」又說：「自高天趕走上帝，剝奪他的超越性，並非說已獲得了完全的勝利，否則把他局限在人

心中，給他一種不可毀滅的內在性，於是可以說：神性的變成了人性的。」上帝的死亡本身也包括了人性的滅亡，這才是人本主義邏輯的發展。

斯氏的虛無主義在時間上比尼采（1844—1900）的爲早，但是更爲徹底。因爲尼采的超人仍然是一種理想，而尼采的虛無主義，雖然反抗傳統的形上學、宗教和道德的普遍原則，仍企圖建立超人的普遍原則，斯氏却要切斷個人與存有的任何關連，使之直入虛無，因爲只有虛無才是最真實的存在幅度。

斯氏哲學的價值，在於坦率的指出，西方近代人本主義發展到最後，所餘下的只是非理性的個人，依盲目的意志或生命本能的衝力，去塑造自己。沒有任何理想，也沒有任何目標，因爲這一切都是不真實的。無神人本主義所走的路線不是使人充實，而是使人空無。由此可知，虛無主義的產生是必然的事。

一一、一些意志主義的說法

上帝存在的問題到了十九世紀，逐漸由理性問題變成了意志問題。然而不要理性的意志必然是盲目的，與生命的本能或衝動沒有多大區別。在二十世紀的無神主義中，這種特徵更爲明顯。十九世紀的叔本華（A. Schopenhauer, 1788-1860）已經說過：「上帝這個名詞，非常令我討厭，因爲在任何情形之下，上帝都會把內在的變成外在的……上帝在基本上是客體，不是主體。一

且有上帝，我就是虛無。」（註七）

有人寫信給塞洛（M. Scheler, 1874-1928）說：「即使可以用數學方法證明上帝的存在，我也不高與他存在，因為他勢必限制我的偉大。」可見對許多人來說，不相信上帝存在，已經不是理性的問題，而是意志的問題。哈特曼（N. Hartmann, 1882-1950）認為如果上帝存在，人將失去他的「道德本質和人格」。他認為道德使人獲得神的屬性，把人奉獻給神的，重新收回，歸於自己。換句話說，神性本來就應該屬於人的意志，而不應該屬於上帝。

哈特曼認為所有證明上帝存在的理由，都建立在對偶有性的恐怖感上，然而恐怖感並非哲學論證，因此那些證明沒有價值。他認為傳統哲學沒有力量證明現實不可能是非理性的。

一二、羅 素

在一九四八年的辯論會上，羅素（B. Russell, 1872-1970）告訴哥普來斯東神父，自己不是無神論者，而是不可知論者。

在一九二七年三月六日的一篇演講中，羅素坦白地說：「現在我告訴你們為什麼我不是基督徒，第一，因為我不相信上帝，也不相信人靈的不朽；第二，基督對我只不過是一個出類拔萃的人而已。」（註八）

然而羅素的不可知論與康德的不同，他不但認為純粹理性在證明上帝存在上無能為力，道德

論證也純屬虛構。他說：「康德就像另外許多人，對於理性方面的論證持懷疑態度，然而毫無保留地承認兒童時期所接受的道德原則，這正好證實了心理分析專家們所說的，兒童時期的經驗會在成人的性格內留下深刻的痕跡。」（註九）對於康德的思想作如此浮淺的說明，不只不足，而且輕率。

羅素唯一相信的是感性，既然感性無法指證上帝的存在，上帝存在的問題根本就找不到解答。換言之，探討上帝存在不存在，純屬庸人自擾。羅素的不可知論包含很深的無神主義，甚至反神主義的色彩。他說：「有人說不需要打倒宗教，因為宗教助人修德。我却不這樣想……基督信仰最有組織，過去也好，現在仍是一樣，一直是世界道德進步的最大敵人。」（註一〇）在這些話中，我們可以嗅到尼采的味道。

羅素的無神主義也是徹底的人本主義，他在「宗教對於文明有好處嗎？」一文中說：「由於知識與技術的進步，普遍的幸福可以實現；但是爲運用它們以達到上述目的，最大的阻碍是宗教教義。宗教阻碍我們的子女接受理性的教育；宗教阻碍我們消除戰爭的基本原因；宗教阻碍我們傳授合乎科學的倫理，以替代古老、錯謬的，罪與罰的原則。人類也許已經站在一個黃金時代的門上，但是爲超過門限，首先必須消滅門神，即是宗教。」（註一一）幸福在人類自己的手中，須由人藉知識、技術去創造，而宗教却是實現此一目標的最大障礙，因此必須打倒。

一三、沙 特

當代無神存在哲學家沙特（Jean Paul Sartre, 1905-1980）把虛無主義發揮的更為生動。陸達誠在「比較沙特與馬塞」一文中，有一段很扼要的說明：「從本體論而言，其兩大範疇爲『有』與『無』，而主要意識爲『無』。以人的意識爲例，正因爲意識爲『無』，爲『空』，所以可觀照世界，認識外界，從而判斷或否定——使『有』所生的過去歸於『無』，這是人的自由，不僅對自己，對別人也一樣可以否定，使之歸『無』。人的一生經常是『無』的不斷作用的結果。『無』可以生『無』，此種『無』說明人是一個匱乏，因而他要尋找『有』，以填滿自己，也因此人永遠地追逐，但追逐了『有』之後，還是不滿足，因爲他本身爲『無』，『無』突然盛滿東西，覺得不自由，因而不斷『無』化，以保持自由，再追逐新的東西，而永遠無法填滿。因此沙特認爲人的追求是無用無望的，人的存在爲無用的樂趣。在酒吧中買醉，與治理國事同樣無益，人的一切活動不過是空洞的熱情。」

在一九四六年沙特出版「存在主義即是一種人本主義」，說明他仍走近代人本主義的路線。他肯定人的意識是衝向世界的意識，「人在世界內」是人的原始經驗。如果沒有世界，人的存在是不可想像的。

人的意識必須衝向外在對象，衝向存有，存有即是現象。意識是虛無、空虛和缺陷，因此努

力追求「存有」，此種努力即是存在的活動。

沙特繼續西方近代哲學主觀論的路線，肯定思想與現實的二元化。完全離開現實或存有的意識，怎能不空無化呢？

「無」是「爲己的有」，「有」是「在己的有」，二者的合一是矛盾現象，對人來說是不可能完成的，只有上帝可以完成，然而上帝並不存在，人之變成上帝也是不可能的。十九世紀的無神論哲學家，認爲他們的時代是解決上帝問題的時代。二十世紀的無神論哲學家却認爲上帝的問題已經解決。杜斯妥也夫斯基曾說：如果上帝不存在，一切都將許可。沙特便是以上帝的不存在作爲其哲學的起點，因此不會有任何價值和秩序存在。人註定追逐空無，因爲他是自由的，自由是人抖落不掉的包袱，他不斷追逐，却甚麼都抓不到。

人在自由中感到徹底的不安定。人除了自己的計畫，一無所是，人只有在實現自己的時候才存在，人是自己行動的總合，人只是自己的生命。

當人被扔到生命裏，對於所行就應負責。每一個負責的行爲必須在無可避免的苦悶中完成。甚麼苦悶？必須在沒有上帝的情況下行動的苦悶。

自由是苦悶的眩暈，眩暈不是由於害怕陷入深淵，而是由於決定將自己扔下深淵的可能。自由是存在的疾病，逃不開自由之負擔的人，不過是一種「無用的熱情」（「有與無」）。

人試着肯定自己，但結果只能製造空無。孫振青說：「人的存在根本即是虛妄的。人的意識

根本即是不幸福的，他不停的企望充實自己的空虛，然而他的企望永遠沒有結果，他的空虛永遠得不到充實，所以人生乃是一齣悲劇，一個騙局，一種幻覺。」（註一一）

他在「嘔吐」一書中告訴我們，存在是孤獨、蒼白、嘔吐、厭煩，使人懼怕，存在是荒謬的。以空無為基礎的存在是沒有意義的，尼采與沙特找到了同樣的結論。現在讓我們看一段沙特自己的體驗：「這一剎那出乎尋常。我本能地冷結在那裏，沉入一種可怕的出神狀態。正在出神之際，一點新的東西產生了；我開始了解厭煩，現在我已掌握它。最基本的是偶然性，我的意思是，存在不是必然的，此乃不移的事實。存在即是在那裏，單純地。存在者出現，可以碰到，而無所由來。我相信會有人了解此事，只是超越這個偶然性，而去發明甚麼必要的『存有』和自有的原因。可是並沒有所謂必要的存有可以解釋存在。偶然性並不是虛偽的做製品，一個可以隨便使之消失的皮毛，它就是絕對的，完全的無意義。一切都是沒有意義的，這個花園，這座城市，我自己。當你感覺到這一點的時候，會有作嘔的現象，一切都會動搖……這就是厭煩。」（註一二）

沙特倒置了存在和超越的關係，不是超越建立存在，而是存在建立超越。對人來說，沒有任何自然、歷史或超越世界的規律，可以限制人的自由。在偶有性和無意義性的基礎上，自由的具體展現即是占有。

占有固然是人的一種極深刻的本能，但是如果將人生和歷史的一切活動都歸納到一點，也就等於排除了任何道德原則，仁愛、忠實、犧牲種種美德也就毫無存在的價值了。自由將不是真正

的自由，只是本能和情慾而已。

沙特自稱他的存在主義「將努力指出一個忠於自己的無神主義的所有後果。」（註一三）實際他確實指出了無神人本主義的荒謬和反人性色彩。

沙特的虛無主義最後只能帶給人厭煩與絕望，連斯提奈爾和尼采那股反抗精神也消失了。他寫道：「面對古老而偉大的夢，每天都是新的絕望，每天有新的將來，期待又期待，來了又來，瑪豆的生命安詳地前進……朝什麼？朝虛無。」（註一四）

西方近代思想擺脫「存有」的形上學，經過三百多年的發展，將西方文化終於帶入虛無主義。這種路向如果繼續發展下去，將使西方文化走上毀滅之途。幸好在近代和當代哲學家，尚有許多有識之士，看到這種危機，勇敢地重新反省形上學的問題。存有的吸引力是深植在人性中的，即使在尼采和沙特的思想中，仍有對存有有很深的嚮往，而那種失落存有的世界和上帝之後，空無所造成的威脅，也很少有思想家像尼采和沙特體驗的那麼深刻！

第二節 現代人的抉擇

透過上面的探討，我們對於存有觀念的重要性，一定有了更深刻的體驗，存有是一個最根本的觀念，因為否定了它，就等於否定了一切事物的基礎和意義，就等於否定了提出任何肯定或否定的權利，就等於將一切帶入虛無。

沒有「存有」，便一無所有，一無所成，一無所是。那麼一切豈不都變成了幻覺嗎？難道十目所視，十手所指的，都是幻覺或一片空無？還有甚於此者，當我們否定了「存有」的時候，甚至連幻覺和虛無都不能肯定。因為如果幻覺存在，也必須是點甚麼，也必須是存有。前面我們已經探討過，沒有「存有」作根本，虛無的觀念也不能成立。

總之，肯定了「存有」為萬物的根本之後，一切探討才有依據或憑藉。歷代哲學家雖然對於「存有」看法不同，却無不肯定有點東西，或為本質，或為現象，或為存在，或為精神，或為物質……否則哲學思想也無從生起。另一方面，也就是基於哲學家對於「存有」的看法不同，於是才有各種不同的學說。如果一切都是空無，探討的結果仍然是空無，就連「探討」本身也將成為空無，那麼探討也將不成其為探討，哲學也不成其為哲學了！否定「存有」是自相矛盾的，因為如果有所謂「否定」，否定也是存有，以存有否定存有，豈不矛盾？豈不荒謬？

西方哲學中的「存有」，其重要性及本根性相當於中國哲學中的「道」。一提到「道」，中國人立即會意識到它的重要，因為「道」是使萬物因之而生，由之而成，順之成理，依之而致善，而真定合一的最根本概念。有了「道之所以為道」的「道自身」觀念，天道、地道、人道才能成立，才有意義。任何一物一事若沒有「道」作本根，等於說它的存在沒有由來，沒有道理，沒有根，豈不成了空無？

在西方傳統思想中，全部哲學可以說都是形上學，因為哲學即依「存有」之基本原理去探討

與人有關的種種問題。但是在形上學中，最根本的問題有二，一是「存有自身」的問題，此即存有論試圖解決的問題；一是「由有限到無限」或「絕對存有」的問題，這些問題的探討到中世紀形成了所謂自然神學或理性神學。

人的認知皆自經驗有，現象有，變化有，相對有，有限有開始，但是不能停在有限有的層面。有限事物本身不具有存在的充份理由，要求無限有的存在。我們曾試着指出由有限過渡到無限的必要性，也陳述了許多哲學家對此問題的看法。

由前面的探討，我們大致可以提出下列兩個結論，筆者認為有神論及無神論的哲學家都可以接受：

1. 肯定由有限過渡到無限的必要性，等於肯定萬物的發生與存在不是偶然的，也不是盲目的，因此有它的道理和原因。而且如果在有限事物的圈子裏，因果關係解決不了問題，那麼必須求之於一個最後的，必要的，絕對的原因。

2. 反過來說，否定萬物需要無限存有或絕對存有的存在，等於否定萬物的最後基礎，拔掉萬物的絕對的根；等於將一切，包括人在內，懸在空無的深淵上，必然會冒走向虛無主義的危險。西方近代思潮經過幾百年的發展，十九世紀虛無主義的出現，實在是非常邏輯的現象。

西方哲學的原始精神顯然是肯定與維護存有的精神。誰也不能不承認「存有」的形上學是人類智慧的偉大成就之一。虛無主義的產生是近代思潮與傳統哲學家之後的事。筆者用了不少篇

幅分析虛無主義的起源和形成的過程，因為虛無主義試圖把西方哲學與文化帶入虛無，等於說人類過去所追尋的真理、道德原則、信仰、價值觀等，全部都錯了，一無是處。因為作為一切本根的不是存有，而是虛無，虛無才是一切的元始和終結。

這是一個非常嚴重的問題，因為面對「存有或虛無」，如何去抉擇，與個人和人類文化都有密切的關係。這是人生最根本的問題與抉擇，甚至可以說：一個人對於意義和價值的取決，一個人永恆的命運，都與此抉擇分不開。我們還可以說：今日人類在西方文化的衝擊之下，日益體驗到面對此一抉擇的必要。人類到底要走向「存有」，還是走向虛無呢？

最近幾個世紀以來，反形上學的浪潮，一波未平，一波又起。二十世紀初期，連中國思想界也受到此種浪潮的衝擊，許多哲學家把形上學看作思想的大敵，不加以摧毀決不甘心。另一些人則會談形上學變色，唯恐被人家看作玄學鬼或落伍份子。這種思潮演變到十九世紀，各種形態的無神人本主義或人本無神主義紛紛出現，把打倒形上學與打倒絕對存有——上帝的存在，視為同一回事。

在這四面楚歌的情況之下，形上學受到前所未有的考驗。但是形上學並未倒下去，而且在不斷的衝擊之下，有如寒流中的松柏，更表現了屹立不搖的氣勢。二十世紀的哲學並不都走徹底人本主義的老路子，在許多方面比以前更具有創發和批判的能力。許多反抗形上學和上帝存在的哲學，在當代思想家的分析及批判之下，暴露了本身的弱點，使維護形上學的人，增加了很大的勇

氣和信心。

反抗形上學的人認為所謂普遍而必要的真理是不可能的，但是他們又不得不暗示他們的主張是必須接受的真理。孔德試圖將哲學變成宗教，說服別人去信仰，馬克斯主義者和共產黨強制別人接受馬克斯主義，就像接受不變的教條一樣。當尼采肯定沒有任何客觀而普遍的真理時，他不是認為自己的學說有客觀的必要性呢？想來如此，否則尼采應該把自己的哲學看作一堆怪論奇談。當經驗主義者聲明只有經驗認知是真實的，這一肯定是不是理性的呢？當邏輯實證論者肯定只有可以被經驗檢證的命題才有意義的時候，是否這一肯定有普遍而必要的價值呢？是否它本身也需要經驗檢證呢？提供普遍而必要的知識的是理性，不是感覺經驗。但是許多否定理性價值的經驗主義者，却又根據經驗去建立普遍而必要的真理，去建設他自己預先否定了的東西，豈不自相矛盾？事實告訴我們，否定形上學，必須否定不矛盾律，必須放棄任何普遍而必要的肯定或否定，否則必會陷入自相矛盾的困境。怪不得有人說：誰想證明形上學不可能，誰就是形上學的弟兄！

其次，近代反抗形上學的人，莫不標榜徹底的人本主義，極力在人和上帝之間，製造一種勢不兩立的局勢，強調為了維護人的尊嚴和獨立性，必須否定上帝的存在，宣佈上帝的死亡。但是杜斯妥也夫斯基 (F. Dostojewski, 1821-1881) 和白爾代夫 (N. Berdajev, 1874-1948) 都已指出，這些徹底的人本主義者和無神主義者。在自認為打倒了上帝之後，都迫不及待地創造另一個絕

對存有或價值，一個由理性或意志塑造的偶像，來代替古老的上帝，作為崇拜的對象。黑格爾的理性或人類精神，費爾巴哈的人性，馬克斯的物質或無產階級，孔德的人道，尼采的權力意志或超人，斯提奈爾的自我或個人，每一個人本主義者都有自己的新偶像。這個弱點正指出人本主義者的失敗，他們之急於發現新的絕對存有或價值，等於說明有限存在離開絕對存有是不可能的。

還有，徹底人本主義者否定或轉換傳統價值的結果，是把人孤立起來了，封閉起來了。當人不再向無限存有或天道開放，試圖把自己局限在時空裏，個人主義或自我中心主義必將抬頭，人的心靈也將日益偏狹窄小。當人完全歸屬大地，以大地為其終極目標時，其結果是日益物化、獸化和非理性化，所謂人性解放，知識開放等口號，往往變成偽裝，在此偽裝之下，人完全變成了自私和本能的奴隸，或變成滿足他人權勢和暴力的犧牲品。

這些都是二十和二十一世紀人類必須面對的問題，已經不只是要不要形上學的問題，而是選擇「存有」或「虛無」的問題。虛無的威脅日益嚴重，如果人類再不拿出勇氣來重新反省、追尋、肯定「存有」的世界，再不揭穿虛無主義的偽裝，最後將會發現虛無主義能給人帶來的，只是完全自我毀滅的悲劇。

「存有」的形上學提供給我們一個實實在在的世界，這是一個散佈着真、善、美、聖的世界。雖然在這個世界裡也有黑暗、錯誤、醜惡和荒謬的事實，令人膽顫心驚，但是只要我們努力追尋，仍能突破黑暗，投身於光輝的境地；仍能克服錯誤造成的混亂，把握真理；仍能超越醜惡的

威脅，創造美善的生活。

透過對於「存有」的探討，理性和自由意志帶領我們翻騰蹀躞，進入超越經驗的天地，肯定無限存有——上帝的存在。此時再回頭來看「存有」的世界及其含蘊的種種特性，即眞、善、美、聖，我們才能看到萬物的完整意義。由此我們也可以看到「存有論」與「自然神學」之間的密切關係。

「自然神學」以有限現實爲起點而肯定無限智慧的存在，也指出人類知識的發展是沒有止境的。要知物知人不可以不知天，「人學」之外不能忽略「天學」。中國文化所追求的最高境界是「天人合一」，實乃中國人偉大智慧的表现之一。

肯定了無限存有之後，不同的「存有」可以溝通這一個原理才找到最後基礎。理性可以了解現實，現實本身也具有被認知的條件。於是人類的各種知識不但可以順利發展，而且彼此可以溝通。理性不只發現「存有」可以理解，同時也發現「存有」的內容是無限豐富的。巴斯卡說：「理性的最後一步是承認還有無限的東西超越自己。」

在這種客觀情況之下，如果人的理性承認自己的限制，肯定在能知、已知的事物之外，還有不可知的奧秘，不能說這種肯定是不合理的。多少事實證明，我們不了解一件事情，並非事情本身不可了解。同樣，我們不能了解的事情，並不能說無限的智慧也不了解。所謂奧秘就是這一類知識，它超越人的理性，除非無限智慧把它揭示給人，人對它一無所知。

因此如果人類歷史能客觀地指出，上帝對於理性所不能解答的問題，曾提供人類一些啓示。那麼接受這樣的啓示，絕對不是對於理性的否定。啓示並不限制理性，反而使之擴大視野，發現新奇的景象，使人生變的更爲豐富。在形上學與宗教信仰之間，應該有的不是矛盾與衝突，而是一條合理的，值得去發現的路。追尋「天人合一」的境界，可能是超越現代虛無主義之威脅的最理想途徑。

附 註

- 註 一：心與物，思想與現實本來就互不相干，在近代哲學出現時，已經是流行的看法。所謂預設的心物二元論，指當時被認爲自然而自明的事實，根本不需要指證。
- 註 二：李杜，中西哲學思想中的天道與上帝，二五〇頁。
- 註 三：洛克認爲分量與物質實體之間有因果關係，同樣柏克萊認爲物質現象與精神實體之間有因果關係，因此休謨否定二氏的上項主張，等於否定因果律的價值。
- 註 四：同註二，二五八——二五九頁。
- 註 五：尼采故意模倣新約若望福音開頭的幾句話：「在起初已有聖言，聖言與上帝同在，聖言就是上帝。」
- 註 六：斯提奈爾此一著作出版於一八四五年。
- 註 七：這幾句話出自叔本華之「論宗教」一書。
- 註 八：羅素，「爲什麼我不是基督徒？」
- 註 九：同註八。
- 註 一〇：同註八。

註一：羅素，「宗教對於文明有好處嗎？」此文發表於一九三〇年。

註二：孫振青，存在哲學簡介，一〇八頁。

註三：沙特，嘔吐，義文譯本，一九四八年版，二〇〇頁。

註四：沙特，理性時代。

參考書目

壹、中國形上學部分

- 一、古註十三經，王弼註，臺北，新興書局，民國五十三年。
- 二、新編諸子集成（三十四種，五百五十卷），臺北，世界書局，民國六十三年。
- 三、中國歷代哲學文選（四冊），臺北，木鐸出版社，民國六十九年。
- 四、王弼，周易注疏，臺北，臺灣學生書局，民國六十一年。
- 五、李鼎祚，李道平，周易集解纂疏，臺北，廣文書局，民國六十年。
- 六、張載，橫渠易說，臺北，廣文書局，民國六十三年。
- 七、程伊川，易程傳，臺北，臺灣學生書局，民國五十六年。
- 八、邵雍，皇極經世書。
- 九、朱熹，周易本義，臺北，華聯出版社，民國六十年。
- 一〇、來知德，易經來註圖解，臺北，天德學舍，民國六十五年。
- 一一、王夫之，船山易學，臺北，河洛出版社，民國六十三年。
- 一二、王弼、韓康伯，周易王韓註，臺北，新興書局，民國六十年。

- 一三、王弼、星野恒（日），周易經翼通解，臺北，華聯出版社，民國六十三年。
- 一四、焦循，易學三書，臺北，廣文書局，民國五十九年。
- 一五、惠棟，惠氏易學，臺北，廣文書局，民國六十六年。
- 一六、張惠言，易學十書，臺北，廣文書局，民國五十九年。
- 一七、清儒易經彙解，扶經心室主人編，臺北，鼎文書局，民國六十一年。
- 一八、南懷瑾、徐芹庭註譯，周易今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十五年。
- 一九、馬持盈註譯，詩經今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十年。
- 二〇、屈萬里註譯，尚書今註今譯，臺北，商務印書館，民國五十八年。
- 二一、高明註譯，大戴禮記今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十四年。
- 二二、王夢鷗註譯，禮記今註今譯，臺北，商務印書館，民國五十八年。
- 二三、宋天正註譯，大學今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十六年。
- 二四、宋天正註譯，中庸今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十六年。
- 二五、高懷民，大易哲學，臺北成文出版社，民國六十七年。
- 二六、高懷民，先秦易學史，臺北，東吳大學、中國學術著作獎助委員會，民國六十四年。
- 二七、高懷民，兩漢易學史，臺北，中國學術著作獎助委員會，民國五十九年。
- 二八、吳康，周易史綱，臺北，民國四十一年。

- 二九、嚴靈峯，易學新論，臺北，民國三十六年。
- 三〇、朱熹，四書集註，臺北，中華書局，民國六十二年。
- 三一、毛子水註譯，論語今註譯，臺北，商務印書館，民國六十四年。
- 三二、戴震，孟子字義疏證，臺北，世界書局，民國五十五年。
- 三三、焦循，孟子正義，臺北，世界書局，民國六十年。
- 三四、焦循，原善，臺北，世界書局，民國五十五年。
- 三五、史次耘註譯，孟子今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十二年。
- 三六、楊倞，荀子，臺北，中華書局，民國五十九年。
- 三七、王先謙，荀子集解，臺北，世界書局，民國六十七年。
- 三八、熊公哲註譯，荀子今註今譯，臺北，商務，民國六十四年。
- 三九、陳大齊，荀子學說，臺北，中華文化出版事業委員會，民國四十三年。
- 四〇、牟宗三，荀子大略，臺北，中央文物供應社，民國四十二年。
- 四一、牟宗三，名家與荀子，臺北，臺灣學生書局，民國六十八年。
- 四二、韓非，喻老，臺北，河洛出版社，民國六十三年。
- 四三、韓非，解老，臺北，河洛出版社，民國六十九年。
- 四四、王先慎，韓非子集解，臺北，商務印書館，民國四十五年。

四五、王弼，老子微旨例略，臺北，藝文印書館，民國五十四年。

四六、王弼，老子註，臺北，河洛出版社，民國六十三年。

四七、河上公，老子註，臺北，藝文印書館，民國五十九年。

四八、陸德明，老子序錄，臺北，藝文印書館，民國五十四年。

四九、成玄英，老子義疏，臺北，廣文書局，民國六十三年。

五〇、王夫之，老子衍，臺北，河洛出版社，民國六十三年。

五一、嚴復，評點老子道德經，臺北，廣文書局，民國五十四年。

五二、嚴靈峯，老莊研究，香港，亞洲出版社，民國四十八年。

五三、嚴靈峯，老子章句新編，臺北，中華文化出版事業委員會，民國四十三年。

五四、嚴靈峯，馬王堆帛書老子試探，臺北，河洛出版社，民國六十五年。

五五、何靜安，易學會通，臺北，華岡出版部，民國六十三年。

五六、陳鼓應註譯，老子今註今譯，臺北，商務印書館，民國五十九年。

五七、朱晴園，老子校釋，臺北，世界書局，民國五十年。

五八、郭象，南華真經註，臺北，藝文印書館，民國六十三年。

五九、成玄英，南華真經註疏，臺北，藝文印書館，民國六十三年。

六〇、林希逸，南華真經口義，臺北，弘道書局，民國六十年。

六一、郭象註，成玄英疏，陸明德釋文，郭慶藩集解，莊子集解，臺北，世界書局，民國六十三年。

六二、王夫之，莊子通，臺北，河洛出版社，民國六十四年。

六三、王先謙，莊子集解，臺北，藝文印書館，民國六十三年。

六四、陳鼓應註譯，莊子今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十四年。

六五、管子，管子，臺北，河洛出版社，民國六十七年。

六六、列子，張湛注，臺北，廣文書局，民國四十九年。

六七、高誘，淮南子注，臺北，世界書局，民國四十七年。

六八、吳康，老莊哲學，臺北，商務印書館，民國四十七年。

六九、張起鈞，老子哲學，臺北，正中書局，民國五十三年。

七〇、杜善牧，老莊思想與西方哲學，臺北，三民書局，民國六十年。

七一、王邦雄，老子哲學，臺北，東大圖書公司，民國六十九年。

七二、李增，老莊「道」的研究，哲學博士論文，民國六十九年。

七三、張家煖，海德格的「有」與老子的「道」比較研究，哲學博士論文，民國七十年。

七四、丁原植，老莊哲學中「有」「無」問題之研究，哲學博士論文，民國七十年。

七五、孫詒讓，墨子閒詁，臺北，商務印書館，民國五十八年。

- 七六、梁啓超，墨經校釋，臺北，中華書局，民國二十五年。
- 七七、梁啓超，墨子學案，上海，商務印書館，民國十年。
- 七八、嚴靈峯，墨子簡編，臺北，商務印書館，民國五十九年。
- 七九、李紹崑，墨子研究，臺北，商務印書館，民國六十年。
- 八〇、李漁叔，墨辯新注，商務印書館，民國五十七年。
- 八一、李漁叔註譯，墨子今註今譯，臺北，商務印書館，民國六十三年。
- 八二、董仲舒，春秋繁露，上海，商務，民國二十六年。
- 八三、周敦頤，周子全書，臺北，商務印書館，民國六十七年。
- 八四、張載，張子全書，朱熹註，臺北，商務印書館，民國六十八年。
- 八五、王夫之，張子正蒙註，臺北，世界書局，民國四十八年。
- 八六、朱熹，朱子全書，臺北，廣學社印書館，民國六十六年。
- 八七、朱熹，朱子語類，臺北，商務印書館，民國六十三年。
- 八八、朱熹，近思錄集解，臺北，世界書局，民國五十六年。
- 八九、朱熹編，河南程氏遺書，長沙，商務印書館，民國二十四年。
- 九〇、陸九淵，陸象山全集，臺北，廣文書局，民國五十一年。

- 九一、王守仁，王陽明全集，自力出版社，民國四十八年。
- 九二、王守仁，王陽明傳習錄，臺北，廣文書局，民國六十八年。
- 九三、宋元學案，國立編譯館重編，臺北，正中書局，民國四十八年。
- 九四、明儒學案，李心莊重編，臺北，正中書局，民國三十四年。
- 九五、陳鐘凡，兩宋思想述評，長沙，商務印書館，民國二十三年。
- 九六、吳康，宋明理學，臺北，華岡出版社，民國四十四年。
- 九七、錢穆，宋明理學概述，臺北，中華文化出版事業委員會，民國四十二年。
- 九八、梁啓超，儒家哲學，臺北，中華書局，民國二十五年。
- 九九、宇野哲人（日），中國哲學概論，上海，正中書局，民國二十五年。
- 一〇〇、韓通仙，中國中古哲學史要，臺北，正中書局，民國四十九年。
- 一〇一、熊十力，原儒，臺北，明倫出版社，民國六十年。
- 一〇二、熊十力，讀經示要，重慶，南方印書館，民國三十四年。
- 一〇三、熊十力，新唯識論，臺北，廣文書局，民國五十一年。
- 一〇四、熊十力，十力語要，臺北，廣文書局，民國五十一年。
- 一〇五、熊十力，十力語要初續，臺北，樂天出版社，民國六十年。
- 一〇六、吳康，錫園哲學文集（上下），臺北，商務，民國五十年。

一〇七、謝幼偉，中國哲學論文集，臺北，華岡出版部，民國六十二年。

一〇八、謝幼偉，中西哲學論文集，香港，新亞研究所，民國五十五年。

一〇九、謝幼偉，中國文化精神。

一一〇、唐君毅，中國哲學原論（六冊），香港，人生出版社，新亞研究所，民國五十五年至六十四年。

十四年。

一一一、唐君毅，哲學概論（上下），香港，孟氏教育基金會，民國五十年。

一二二、唐君毅，中國文化之精神價值，臺北，正中書局，民國四十二年。

一二三、唐君毅，人文精神之重建，香港，新亞研究所，民國四十四年。

一二四、唐君毅，中國人文精神之發展，香港，人生出版社，民國四十七年。

一二五、胡適，中國哲學史大綱，卷上，商務印書館，民國八年。

一二六、方東美，哲學三慧，臺北，三民書局，民國六十年。

一二七、方東美，科學、哲學與人生，臺北，虹橋書店，民國五十四年。

一二八、方東美，中國人生哲學概要，臺北，先知出版社，民國六十三年。

一二九、方東美，方東美先生演講集，臺北，黎明文化事業公司，民國六十七年。

一二〇、方東美，生生之德，臺北，黎明文化事業公司，民國六十八年。

一二一、方東美，華嚴宗哲學（上下），臺北，黎明文化事業公司，民國七十年。

一二二、方東美，從宗教、哲學與哲學人性論看「人的疏離」問題，一九六九年宣讀於「東西方哲學家會議」，中華文化復興月刊，第十二卷，第三期。

一二三、丁文江、張君勱等著，科學與人生觀（「科學與玄學」論戰集），臺北，問學出版社，民國六十六年。

一二四、馮友蘭，中國哲學史（上下），重慶，商務印書館，民國二十三年。

一二五、馮友蘭，貞元六書，香港，古文圖書公司，民國六十一年。

一二六、牟宗三，中國哲學的特質，臺北，臺灣學生書局，民國六十五年。

一二七、牟宗三，魏晉玄學，臺中，東海大學，民國五十一年。

一二八、牟宗三，才性與玄理，香港，人生出版社、民國五十二年。

一二九、牟宗三，道德的理想主義，臺北，臺灣學生書局，民國六十七年。

一三〇、牟宗三，文化意識與道德理性（上下），香港，友聯出版社，民國四十九年。

一三一、牟宗三，作為宗教的儒教，人生雜誌二二九期，民國四十九年。

一三二、徐復觀，中國人性論史，臺北，商務印書館，民國六十四年。

一三三、徐復觀，中國人性論先秦篇，臺北，商務印書館，民國六十六年。

一三四、徐復觀，陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題，臺北，民主評論印行，民國五十年。

- 一三五、徐復觀，中國思想史論集，臺北，臺灣學生書店，民國六十四年。
- 一三六、周紹賢，老子要義，臺北，中華書局，民國六十六年。
- 一三七、周紹賢，孔孟要義，臺北，中華書局，民國六十八年。
- 一三八、周紹賢，荀子要義，臺北，中華書局，民國六十六年。
- 一三九、黃公偉，孔孟荀哲學證義，臺北，幼獅文化事業公司，民國六十四年。
- 一四〇、黃公偉，宋明清理學體系論史，臺北，維新書局，民國六十年。
- 一四一、黃公偉，印度哲學史話，幼獅文化事業公司，民國六十四年。
- 一四二、吳經熊，哲學與文化，臺北，三民書局，民國六十二年。
- 一四三、吳經熊，蔣總統的精神生活，臺北，華欣文化事業中心，民國六十四年。
- 一四四、羅光，儒家形上學，臺北，中華文化出版事業委員會，民國六十四年。
- 一四五、羅光，中國哲學思想史，七冊，臺北，先知出版社，臺灣學生書局，民國六十四年至七十年。

- 一四六、羅光，儒家生命哲學的形上和神意義，臺北，輔仁大學出版社，民國六十九年。
- 一四七、韋政通，中國哲學思想史批判，臺北，水牛出版社，民國六十五年。
- 一四八、韋政通，開創性的先秦思想家，臺北，現代學苑月刊社，民國六十一年。
- 一四九、韋政通，先秦七大哲學家，臺北，牧童出版社，民國六十三年。

- 一五〇、韋政通，中國思想哲學史，臺北，大林出版社，民國六十八年。
- 一五一、周紹賢，莊子要義，臺北，文景出版社，民國五十九年。
- 一五二、吳森，比較哲學與文化，臺北，東大圖書公司，民國六十七年。
- 一五三、余雄，中國哲學概論，臺北，源成文化圖書供應社，民國六十六年。
- 一五四、勞思光，中國哲學史，四冊，香港中文大學崇基書院，臺北三民書局，民國六十至七十年。

一五五、鄭昆如，莊子與古希臘哲學中的道，臺北，中華書局，民國六十一年。

一五六、鄭昆如，否定詞在道德經中所扮演的角色，臺北，中央研究院，民國六十九年。

一五七、容肇祖，魏晉的自然主義，臺北，商務印書館，民國五十九年。

一五八、國父思想津梁，臺北，輔仁大學出版社，民國六十八年。

一五九、李杜，中西哲學中的天道與上帝，臺北，聯經出版事業公司，民國六十七年。

一六〇、項退結，現代中國與形上學，黎明文化事業公司，民國六十七年。

一六一、王煜，老莊思想論集，臺北，聯經出版事業公司，民國六十八年。

一六二、程石泉，中國形上學簡介——兼論三民主義研究學術化，哲學與文化月刊，第三卷，七至十期，民國六十五年。

一六三、項退結，與西洋哲學比較下的孔孟形上學，哲學與文化月刊，第四卷，九期，民國六十

六年。

一六四、周克勤，淺釋儒家倫理與天主教倫理的形上基礎，哲學與文化月刊，第六卷，二至六期，民國六十八年。

一六五、郭湛波，近代中國思想史，香港，龍門書店，民國五十五年。

貳、西方形上學部分

1. Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Edited and with an introduction by R. McKeon, 1941, New York.
2. Augustinus, Migne, *Patr. lat.*, Vol. 32-47.
3. Anselmus, Migne, *Patr. lat.*, Vol. 158-159.
4. Averroes, *Ed. veneta minor*, 1562.
5. Avicbron, *Fons vitae*, trad. lat., *Ed. Baumer*, 1892-1895.
6. Avicenna, *Ed. veneta*, 1508.
7. Aubenque, P. *Le probleme de l'etre chez Aristote*, Paris, 1962.
8. Anderson, J. F. *The Bond of Being*, St. Louis, Herder, 1949.
9. Arnou, R. *Metaphysica generalis*, Pont. Univ. Greg., 1943.

10. Bonaventura, Ed. dei Padri di Quaracchi, 10 Vol. 1882-1902.
11. Balthasar, N. La methode en metaphysique, Louvain, 1943.
12. Balthasar, N. L'abstraction metaphysique et l'analogie des etres dans l'etre, Louvain, 1935.
13. Balthasar, N. Mon Moi dans l'etre, Louvain, 1946.
14. Breton, St. Approche phenomenologique de l'idee de l'etre, Paris-Lyon, 1959.
15. Bunge, M. Causality, Cambrige, Mass. 1959.
16. Balnes, J. Fundamental Philosophy, tr. by H. F. Browson, 1875.
17. Bergson, H. An Introduction to Metaphysics, tr. by T. E. Hulme, New York, 1912.
18. Bastable, P. K. Desire for God, London and Dublin, 1947.
19. Brosnan, W. God Infinite and Reason, New York, 1928.
20. Bryar, W. St. Thomas and the Existence of God: Three Interpretations, Chicago, 1951.
21. Boyer, C. Cursus philosophiae, Paris, 1937.
22. Chenu, M. D. Introduction a l'etude de St. Thomas, 1950.
23. Coreth, E. Metaphysics, English ed. by J. Donceel, New York, 1968.
24. De Finance, J. Etre e Agir dans la philosophie de Saint Thomas, Rome, 1966.

25. De Finance, J. *Connaissance de l'etre: Traite d'Ontologie*, 1966.
26. De Grood, D. H. *Philosophies of Essence: An Examination of the Category of Essence*, Groningen, 1970.
27. Delhomme, J. *La pensee et le reel: Critique de l'ontologie*, Paris, 1967.
28. De Raeymaker, L. *La philosophie de l'etre*, 1961.
29. Drennen, D. A. *A Modern Introduction to Metaphysics*, New York, 1962.
30. Diemer, A. *Einführung in die Ontologie*, 1959.
31. Descocoques, P. *Institutiones metaphysicae*, Paris, 1925.
32. Davila, J. *Metaphysica generalis*, Mexico City, 1946.
33. Dezza, P. *Metaphysica generalis*, Univ. Greg., 1948.
34. De Raeymaker, L. *Metaphysica generalis*, Louvain, 1931.
35. Esser, G. *Metaphysica generalis*, 1949.
36. Esser, G. *Theologia naturalis*, 1949.
37. Fabro, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1950.
38. Fabro, C. *Partecipazione e causalita secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1960.
39. Fabro, C. *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 Vol. Roma, 1969.

40. Bontadini, G. Saggio di una metafisica dell'esperienza, Urbino, 1943.
41. Bontadini, G. Studi sull'idealismo, Urbino, 1942.
42. Bontadini, G. Dall'attualismo al problematichismo, Brescia, 1946.
43. Bontadini, G. Studi sulla filosofia dell'eta cartesiana, Brescia, 1946.
44. Bontadini, G. Indagini di struttura sul gnoselogismo moderno, Brescia, 1952.
45. Bontadini, G. Dal problematichismo alla metafisica, Milano, 1952.
46. Bontadini, G. Conversazioni di metafisica, Milano, 1971.
47. Feiblemae, J. K. Ontology, New York, 1968.
48. Felice, A. et De Coninck, A. Cours de Metaphysique, Louvain-Paris, 1971.
49. Forest, A. La structure metaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin, Paris, 1929.
50. De Regnon, Th. La metaphysique des causes, Paris, 1906.
51. Fuetscher, L. Akt und Potenz, Innsbruck, 1933.
52. Gaboriau, L'entree en metaphysique, Paris, 1966.
53. Garin, P. Le probleme de la causalite et saint Thomas d'Aquin, Paris, 1958.
54. Garrigou-Lagrange, R. God, His Existence and His Nature, St. Louis, 1934-1936.

55. Garrigou-Lagrange, R. Dieu, Paris, 1928.
56. Gilson, E. Being and some Philosophers, Toronto, 1952.
57. Gilson, E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, New York, 1956.
58. Gilson, E. The Spirit of Thomism, 1964.
59. Gilson, E. The Spirit of Medieval Philosophy, New York, 1940.
60. Gilson, E. God and Philosophy, Yale Univ., 1941.
61. Gilson, E. L'être et l'essence, Paris, 1948.
62. Goichon, A. M. La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn-Sina, Paris, 1937.
63. Gregoire, A. Immanence et transcendence, Brussels-Paris, 1933.
64. Gregoire, F. Les grandes problèmes metaphysique, Paris, 1966.
65. ,Gregoire, F. Essai d'une phenomenologie des preuves de l'existence de Dieu, Louvain, 1955.
66. Grenet, P. Ontologie, Paris, 1959.
67. Geyser, J. Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Munster, 1915.
68. Descartes, R. The Philosophical Works of Descartes, rendered into english by Eliza-

- beth S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge, 1968.
69. Hartmann, N. Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921.
70. Hartmann, N. Zur Grundlegung der Ontologie, 1935.
71. Hartmann, N. Philosophie der Natur, 1950.
72. Hume, D. Enquiry Concerning Human Understanding, 1748.
73. Hume, D. Dialogues Concerning Natural Religion, 1779.
74. Hayen, A. La communication de l'etre d'apres St. Thomas d'Aquin, Paris-Louvain, 1957. et 1959.
75. Heidegger, M. Sein und Zeit, 1927.
76. Heidegger, M. Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.
77. Heidegger, M. Was ist Metaphysik? 1929.
78. Heidegger, M. Einführung in die Metaphysik, 1953.
79. Heidegger, M. Identität und Differenz, 1957.
80. Jaspers, K. Philosophie, III, 1932.
81. Jolivet, R. Metaphysique, Lyon-Paris, 1960.
82. Kant, I. Kritik der reinen Vernunft, 1781.

83. Kant, I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783.
84. Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, 1788.
85. Kaufmann, W. Philosophic Classics, 2 Vol. 1968.
86. Klubertanz P. St. Thomas on Analogy, Chicago,, 1960.
87. Klubertanz, P. and Holloway, M. R. Being and God, New York, 1963.
88. Krapiec, M. A. Pourquoi le Mal? Paris, 1967.
89. Kung, G. Ontology and the Logistic Analysis of Language, 1967.
90. Comte, A. Cours de philosophie positive, 1830-1842.
91. Feuerbach, L. Sämtliche Werke, ed. Feuerbach L. 10 Vol. Lipsia, 1841-1866.
92. Lachance, L. L'être et ses Propriétés, Ottawa-Montreal, 1950.
93. Littkens, H. The Analogy between God and the World, 1952.
94. Leibniz, G. W. Theodizee, 1710.
95. Leibniz, G. W. Monadologie, 1714.
96. Locke, J. An Essay Concerning Human Understanding, 1693.
97. Locke, J. Reason and Religion, 1694.
98. Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes, 1807.
99. Hegel, G. W. F. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft, 1817.

100. Mercier, D. *Metaphysique generale ou ontologie*, Louvain, 1894.
101. Marcel, G. *The Mystery of Being*, Chicago, 1950.
102. Marcel, G. *Metaphysical Journal*, Chicago, 1967.
103. Marcel, G. *Position et approches concretes du mystere ontologique*, Louvain-Paris, 1967.
104. Maritain, J. A Preface to *Metaphysics: Seven Lectures on Being*, New York, 1948.
105. Maritain, J. St. Thomas and the Problem of Evil, 1942.
106. Maritain, J. *Existence and the Existent*, New York, 1966.
107. Martin, G. *General Metaphysics*, London, 1968.
108. Martin, G. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, 1955.
109. Masi, R. *Cosmologia*, Roma, 1961.
110. McGlynn, J. *Metaphysics of Being and God*, New Jersey, 1966.
111. Michel, E. *Metaphysique nouvelle*, Dieu ou rien, Nancy, 1970.
112. Montagnes, B. *La doctrine de l'analogie de l'etre d'apres St. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.
113. Malebranche, N. *Dialogues on Metaphysics and Religion*, 1923.

114. Mattiussi, Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso, Roma, 1917.
115. Nink, C. *Ontology*, Freiburg, 1952.
116. Noonan, J. P. *General Metaphysics*, Chicago, 1957.
117. Nietzsche, F. W. *Werke*, 15 Vol. Lipsia, 1895-1901.
118. Owens, J. The Doctrine of Being in Aristotle's *Metaphysics*, Toronto, 1963.
119. O'Connor, W. *The Natural Desire for God*, Milwaukee, 1948.
120. Plato, *The Collected Dialogues*, including the *Letters*, ed. by E. Hamilton and H. Cairns, 1963.
121. Shorey, P. *What Plato Said*, Chicago, 1934.
122. Phelan, G. B. *St. Thomas and Analogy*, Milwaukee, 1941.
123. Penzo, G. *Il Nichilismo da Nietzsche a Sartre*, 1976.
124. Mancini, I. *Ontologia fondamentale*, Brescia, 1957.
125. Olgiati, F. I. *I Fondamenti della filosofia classica*, Milano, 1952.
126. Reale, G. *Il Motore immobile* (di Aristotele), Brescia, 1975.
127. Severino, E. *Il principio di non contraddizione* (di Aristotele), Brescia, 1975.
128. Severino, E. *I principi del divenire* (di Aristotele), Brescia, 1978.

129. Renard, H. *The Philosophy of Being*, Milwaukee, 1943.
130. Renard, H. *The Philosophy of God*, Milwaukee, 1951.
131. Sartre, J. P. *Being and Nothingness*, translated with an introduction by Hazel E. Barnes, London, 1957.
132. Seritlanges, A. D. *Le probleme du mal, histoire*, Paris, 1951.
133. Sciacca, M. *Filosofia e metafisica*, Brescia, 1950.
134. Sciacca, M. *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, 1946.
135. Kierkegaard, S. *Diario*, 3 Vol. a cura di C. Fabro, Roma, 1951.
136. De Lubac, H. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia, 1949.
137. Sontag, F. *Problems of Metaphysics*, San Francisco, 1970.
138. Stirner, M. *The Ego and his Own*, 1845.
139. Pascal, B. *Pensees*, 1669.
140. Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 25 volumina, Parmae, 1852-1872.
141. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, 2 Vol. translated by J. P. Rowan' 1974.
142. Stein, E. *L'Etre fini et L'Etre eternel*, Louvain-Paris, 1972.

143. Van Steenberghe, F. *Ontology*, New York, 1970.
144. Van Steenberghe, F. *Hidden God*, Louvain-Saint Louis, 1966.
145. Vaske, M. O. *An Introduction to Metaphysics*, New York, 1963.
146. Wahl, J. *Philosophies of Existence*, 1969.
147. Wahl, J. *Traite de metaphysique*, Paris, 1953.
148. Wahl, J. *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, 1956.
149. Walsh, W. H. *Metaphysics*, London, 1966.
150. Wilsch, B. *Metaphysics*, New York, 1969.
151. Vanni Rovigni, S. *Elementi di filosofia: II. Metafisica; III. Filosofia della natura*, Milano, 1953.
152. 羅光，理論哲學，三冊，香港，公教真理學會，民國五十八年。
153. 馬利丹，知識的等級，趙雅博譯，臺北，正中書局，民國六十四年。
154. 柯布登，多瑪斯思想簡介，胡安德譯，碧岳出版社，民國六十三年。
155. 趙雅博，哲學新論，四冊，臺北，啓業書局，民國五十八年。
156. 陳哲敏，哲學導論，臺北，輔仁大學出版社，民國六十一年。
157. 錢志純，我思故我在，臺北，志文出版社，民國六十一年。

158. 賽迪琅琪，聖多瑪斯形上學，李貴良譯，臺北，三民書局，民國五十五年。
159. 趙雅博，存在主義論叢，臺北，大中國圖書公司，民國五十七年。
160. 孫振青，存在哲學簡介，臺中，光啓出版社，民國五十七年。
161. 項退結，現代存在思想研究，臺北，現代學苑月刊社，民國五十九年。
162. 曾仰如，形上學，臺北，商務印書館，民國六十年。
163. 張振東，哲學神學，臺北，商務印書館，民國六十一年。
164. 葛慕蘭，形上學，臺北，先知出版社，民國六十三年。
165. 李震，由存在到永恒，臺北，商務印書館，民國五十八年。
166. 李震，人的探討，臺北，文壇出版社，民國六十年。
167. 李震，杜斯妥也夫斯基的精神世界，臺北，先知出版社，民國六十四年。
168. 李震，哲學的宇宙觀，臺北，臺灣學生書局，民國六十七年。
169. 項退結，亞里斯多德形上學中的存有物概念與矛盾律，臺北，哲學與文化月刊，第四卷第一期，民國六十六年。
170. 項退結，西洋古典形上學的若干基本概念，臺北，哲學與文化月刊社，第四卷第四期，民國六十六年。
171. 古希臘羅馬哲學資料選輯，新竹，仰哲出版社，民國七十年。
172. 英國經驗論哲學資料選輯，新竹，仰哲出版社，民國七十年。

中華文化叢書

哲學組編輯委員

羅 光（召集人）

黃振華（召集人）

崔載陽 高思謙

趙雅博 鄔昆如

高懷民 張振東

李 震 楊汝舟

王邦雄 趙玲玲

吳 森 項退結

李志夫 董樹藩

林 鵬

中外形上學比較研究（下冊）

基本定價 平 三元一角三分
精裝 三元九角三分

中華民國七十一年六月出版

著作者：李

審查者：鄺

昆

震

主編者：中華文化復興運動推行委員會

發行者：中央文物供應社

經銷者：中央文物供應社

地址：臺北市仁愛路一段二號

電話：三二一二九三六

郵政劃撥二一八一號

印刷者：裕台公司中華印刷廠

地址：臺北縣新店市文化路二號

電話：九一〇一一（六線）

• 版權所有 • 翻印必究 •