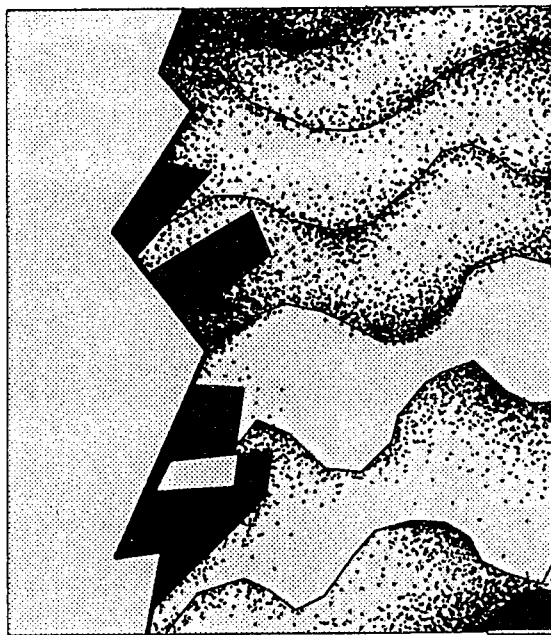


● 輔仁大學研究叢書 (108)

基本

哲學探討



● 李 震 著



基本哲學探討

李震著

目錄

頁次

第一部份 存有與虛無的探討

第一章 為基本哲學正名·····	1
第二章 有關哲學與科學的一些問題·····	15
第一節 人與哲學探討·····	15
第二節 哲學與科學·····	20
第三章 形上學簡史：希臘和中古時期·····	25
第一節 先蘇格拉底時期·····	25
第二節 雅典學派·····	33
第三節 中世紀哲學的代表：奧斯定和 多瑪斯·····	70
第四章 形上思想的升起·····	77

第一節	形上學的起點	77
第二節	形上學的緊要性	84
第三節	形上學的名稱	92
第四節	形上學的研究方法	98
第五節	形上學的對象	100
第六節	形上學的精神	102
	1. 追求真理的精神	102
	2. 追求自由的精神	104
	3. 追求仁愛的精神	108
第五章	存有與虛無	113
第一節	存有的本根性及原始性	113
第二節	存有的不限定性	115
第三節	存有的普遍性與內在性	127
第四節	存有的超越性與融通性	132
第五節	存有具有最抽象又最具體 的特質	138
第六節	存有的類比性	139
第七節	初論虛無	149

第六章 存有的超越特性	153
第一節 存有的合一性	153
第二節 存有的真實性	164
第三節 存有的可欲性	174
第四節 存有的完美性	179
第七章 存有的基本原理	185
第一節 有關第一原理的種種	185
第二節 同一律的探討	190
第三節 不矛盾律的探討	196
第四節 排中律的探討	199
第八章 存有、實現和潛能	203
第一節 希臘哲學史中的變化與不變	203
第二節 實現與潛能	208
第三節 實現、潛能與因果問題	214
第四節 多瑪斯對實現與潛能二原理 的看法	217
第九章 存有、本質和存在	223

第一節	問題的說明	223
第二節	從西方哲學史看存有、本質 與存在的問題	228
第三節	理論的探討	233
第四節	多瑪斯和一些新士林哲學家 的看法	237
第十章	論範疇或有關自立體 和依附體問題的探討	243
第一節	西方傳統哲學中的範疇	243
第二節	自立體	245
第三節	依附體	253
第四節	西方近代哲學中有關自立體 和依附體的不同看法	257
第十一章	個體與位格的探討	263
第一節	簡論形質論的意義及其功能	263
第二節	個體化原理	269
第三節	人的位格與自我的精神特質	281

第十二章 簡論多瑪斯的分享說	291
第一節 分享觀的歷史起源	291
1. 柏拉圖	291
2. 亞里斯多德	296
3. 新柏拉圖主義	299
4. 奧斯定	302
第二節 多瑪斯分享觀的特質	305
第十三章 因果律	313
第一節 因果律的形上意義	313
第二節 休謨對因果律的批判	317
第三節 物理學的不限定論	320
第十四章 再論虛無與惡的問題	325

第二部分 萬有之超越本根的探討

第十五章 由有限到無限——	
多瑪斯五路的探討	329
第一節 第一路	333

第二節	第二路	335
第三節	第三路	335
第四節	第四路	336
第五節	第五路	339
第十六章	有關上帝存在的其他論證	341
第一節	安瑟爾莫的論證	341
第二節	笛卡兒的論證	343
第三節	來布尼茲的論證	346
第四節	奧斯定的論證	347
第五節	來布尼茲的另一論證	348
第六節	康德的唯一論證	349
第七節	康德在「純粹理性批判」中 的論證	350
第八節	康德對宇宙論論證的批評	351
第九節	康德對物理——神學論證 的批評	354
第十七章	當代思想對肯定上帝存在 的質難	357

第一節	否定現實的合理性	357
第二節	偶有性的否認	359
第十八章	形上學的沒落	
	與近代無神主義的形成	363
第一節	唯理論	363
第二節	經驗論	366
第三節	啓蒙運動	369
第四節	康德	370
第五節	唯心論	376
第六節	實證論	377
第七節	唯物論	378
第八節	尼采	380
第九節	極端個人主義	387
第十節	意志主義	390
第十一節	羅素	391
第十二節	沙特	393
第十九章	論上帝的本質	399
第一節	上帝是純粹的實現	400

第二節	上帝是自有的存有	401
第三節	如何認識上帝的本質	403
第四節	創造	404
第五節	上帝的知性和意志	406
第六節	上帝是真與善的根源	407
第七節	上帝與可能性	408
第八節	上帝與目的性	411
第九節	上帝的全能	412
第二十章	三論虛無與惡的問題	415
第二十一章	結論：現代人的抉擇	419
附註		427
參考書目		540

第一部份

存有與虛無的
探討

第一章

爲基本哲學正名

哲學所探討的都是宇宙和人生的基本問題，但是在基本問題中有兩個問題是最基本的，是終極性的基本哲學問題。不探討這些問題，人類打破沙鍋問到底的習性與需求就不能滿足。這些問題之所以不能不提出來的理由，不只因爲它們是解決其他問題的根本原理，而且任何問題的解答都不可能與它們不發生關聯。

這樣的問題共有兩個，一個是存有本身的問題，另一個是上帝存在的問題，這正是在這本書中討論的問題。

只要有人，人就會因知的好奇和生命的焦慮，對周遭的問題不斷產生困惑與疑問，進而提出問題並追尋答案。哲學探討之所以那麼古老，雖然受不到普遍的歡迎，但人類從未把它棄之不顧。因爲追根究底是人類的天性，人不但不斷詢問，而且要追問到底。當人睜開眼睛，發現四周有那麼多東西，然後也注意到自身的存在。人發現自己置身於萬物萬事之中，對這些事物自然加以探詢、洞察及反省。在觀察與反省的過程中，自會接觸到一些終極性問題，例如追問，那萬事萬物的存在，有沒有一個極點、共同點或共通點，是任何一物爲生成、實現都離不開的。沒有它，將

一無所是，一無所成，一無所有，便只有虛無了。於是我們找到了萬有的極點或本根，它也是萬有的共通點，萬有藉它而互通、共融。這一極點或圓極在西方哲學中被稱為存有，在中國哲學中被稱為道和太極，道家也稱之為無，言其不受任何具體的，有形有狀之類特性的限制。這些觀念最能指出那內在一切，而又不為任何一物局限的形上原理，一切原理的原理。

存有本身是一切存有物或存在的共同本根，是共相中的共相，是觀念中的最普遍觀念，是一切共名中的大共名。它只存在於人的理念中，但絕不是說存有自身是空洞的，因為任何一物，只要是點什麼，只要想得出來，只要不是虛無，無一不與存有本身有關。存有的先在性、本根性和緊要性是形上的，也是理念的。然而存有本身一方面是極抽象的理念，另一方面又是極實在的理念，因為存有觀念的升起，源自最簡易而實際的經驗。一個哲學觀念，其形上特性愈高，它與形而下可感事物的關係也愈密切。換句話說，為獲取形上的根本原理，只要捕捉到最單純的經驗即可，只要睜開眼睛，就不能看不到有物存在。那個起始極貧乏，甚至模糊不清的物，即是我們由此出發，使我們最後推求出存有本身的據點，而且是人人都能體察到的。一個人一天不知多次提出，有這個，有那個；或者沒有這個，沒有那個。即使終其一生也不了解何謂存有、存有本身等觀

念，但誰都知道，有人不是沒有人，有不是沒有或虛無。這種直覺式的存有感或空無感，就是存有本身及其原理之能夠形成的源頭。存有既然是萬有的共同點或極點，是任何一物爲了生成、存在不能缺少的本根，萬物萬有也因此互通，在不否定彼此之差異與區別的情況下，仍然能夠互相開放、溝通與共融。

存有本身既然是萬有的極點，足以見存有的普遍特性，因而成爲包羅萬有的理念。如果一切理念的生成莫不由個別經驗開始，爲了捕捉存有，最簡便的方式是睜開睛去看，張開耳朵去聽，用手去摸等，爲此形下世界的接觸與認知是最爲緊要的。形下世界是有形狀受時空限制、爲不同性質所局限的，總之，我們面對的是一個有限的大千世界。有限指出一物的不能自足，即在自身之有限性內找不到足夠的理由，以說明自身的存在、意義與價值。

當我們努力說明萬物之生成、毀滅的種種變化時，我們發現一物之動，必由他物所動，換言之，我們發現萬物間的因果關係，而因果律也是存有的一個基本定律。進而言之，如果一個有限物必須靠在它之外的原因去完成，一切有限事物構成的整體，仍然是有限制的，仍然不能自足、自本和自根，需要超越有限界的存有者去推動它。在此我們看到有限世界必然是向無限者或絕對者

開放的。爲此柏拉圖及亞里斯多德皆肯定，當真實的形上學建立起來之後，必然會朝「神學」發展。亞氏《形上學》第十二卷的內容即探討「神學」問題。「神學」一辭在希臘時代，當然與後世基督宗教發展出來的啓示神學或系統神學不同。實際柏、亞二氏所指，乃當我們探討有限世界的終極問題時，在有限世界並非自有存有的肯定下，必然會向至善或最後原因開放，必然會接觸到宗教信仰所揭示的上帝問題。

事實上，中西哲學的豐富經驗與思考都告訴我們，哲學探討不可能忽略終極問題。如果有哲學家故意逃避或否定此類問題，那不也是表達了對終問題的關懷而有所表態嗎？面對人人都經驗到的世界，基本上哲學思考指出兩個方向，一是肯定作爲經驗對象的世界是有限的，相對的和偶有的，因而不是完全自足的。換言之，它本身不具備充份的理由說明自己的存在。這也就是有限世界的存在需要另一個自有自足的存有者作爲基礎或原因。這是有神論者的思路。作爲無神主義者的思想家，一般說來，並不否定上述邏輯。他們之所以持無神主義的看法，因們認爲有限世界本身就是自立自足的，即使表面看來不是如此，即有限存有者面對許多問題，無能爲力。但他們認爲雖然今天不能，在不斷的演化或進化過程中，誰又能說一切問題不會迎刃而解呢？又有絕對唯心論者認爲有限與無限，相對與絕對，偶有與必

要，原本就是一體的兩面，區別只是暫時的過渡現象，最後終將合而為一。

但是無神主義者必須冒一個很大的危險，那就是有神論的形成，追根究底與存有本身、道、太極等觀念的發現有密切關係。那麼一個無神主義者必須否定存有、道或太極之類的觀念。然而這些本根性觀念被否定之後，所餘只有虛無，必然會使人走向虛無主義。換言之，否定了上帝，便不得不否定無限存有與有限存有的關係。失落了作為基礎的絕對存有，便不得不把萬物萬事建立在虛無上。虛無是一無所有，如何能作萬有的本根呢？

由上所述可知，存有本身與自有的絕對存有者或上帝都是終極性的基本問題，而且二者有密切的關係。討論前者的是形上學或存有論，討論後者的是自然神學或理性神學。當然宗教學、啓示神學和一般的宗教信仰也討論上帝存在及有神無神的問題，但方式與方法不同，動機與目標也不同。

現在我們可以問，「存有本身」和「上帝或絕對存有者」有什麼區別和關係呢？首先需要在這裏澄清的一點是，西方的士林哲學家，習慣稱上帝為「存有本身」（*Ipsum Esse*），筆者寧願將“*Ipsum Esse*”譯成「最堪稱存有的存有」或「極全存有」，因為“*Ipsum Esse*”是指上

帝是第一原因，第一原因是自有的存有者，即自本質講就不能不有，因此也是必要的存有。包耶說：「上帝是存有本身或極全存有。因為凡存有自其本質講就是不能不有的，就是存有本身。而上帝正是自其本質講就不能不有的存在，所以上帝是存有本身。大前題顯然可以成立，因為只有純粹實現（*Actus essendi talis*）自其本質講，就不能不存在：其他萬物由於接受實現才存在。為此上帝若不是存有本身，則將是由原因生成的存有，即將是分享存有的存有。小前題之成立，乃由於上帝作為第一因，必然是自有的存有，自其本質講，就不能不有的存有。若上帝為存有本身，其本質和存有便是等同的，二者之間，沒有實在的區別。（*cf. S. Th. De ente et essentia, C. 6*）如果上帝是存有本身，在其存有中，一切完美都無以復加。因此上帝必然是極全的，也是無限的。」（*Carolus Boyer, S. J. Cursus philosophiae, vol. II, P. 358-359, Desclée De Brouwer et Soc. Brugis (Belgii) 1954*）。

在此情況之下，筆者不贊成用“存有本身”指稱上帝，因為“存有本身”為一最普遍觀念，包羅萬象萬有，而上帝是自有的存有，是無限的，絕對的，實在的獨立實體。在中國哲學中，“道”、“太極”和“無”最為類似西方的存有觀念。筆者也不贊成用“道”、“太極”或“無”指稱上

帝。能用來指稱天或上帝的是“天道”，但天道除上帝外，尚有其他含義。繫辭傳指出易道廣大悉備，包括了天道、地道和人行道。可見“道”自身這一普遍觀念，包含萬有，即天道、地道、人道，乃一很廣泛的分類。

我們可以從兩個不同角度去看存有本身和上帝兩種萬有終極本根的不同。

一、從形上學角度看，存有本身雖然是最普遍觀念，只存在於人的心靈中。但是存有是實在的或有實在意義的觀念，因為它是從個別的，實在的經驗中升起的。它的極度普遍性使它與任何具體存在的事物相關，它的融通特性使萬有互相關聯，並在類比的方式之下共融。任何一物的生成都不能缺少存有的實現。自然的世界（地道）也好，人文的世界（人道）也好，超越宇宙萬物的無限世界（天道）也好，莫不由存有或道而成。若有物存在，物必先為有，由存有實現，否則便一無所有。如果有人，人必先為有，由存有實現，否則便一無所有，也不能成為人。如果有上帝，上帝也必先為存有，祂本身必須是存有的純粹實現，否則便一無所有，上帝也不能成其為上帝。在此邏輯的意義之下，我們肯定存有的先在性。存有內在於萬有，萬有因存有的實現而生成，此為萬有所擁有的最根本的限定，使之跳出虛無的網羅，並進而獲取本質的限定，因而具備為我們

理解的條件。當我們認知宇宙間的萬事萬物時，我們首先捕捉到的便是存有的觀念。爲此可以說，當我們肯定存有爲萬有的終極本根時，我們是自內在的或內存的角度去看萬物的本根。

然而當我們基於實在的需求，把存有者分爲兩大類，即有限的，相對的，偶有的存有者和無限的，絕對的，必要的存有者時，我們發現在有限世界中，萬事萬物是屬於變化的，受時空限制，是可有可無的。它們的存在需要存有的實現，它們因分享存有而存在。爲此它們不是完全自立自足的，需要原因或推動者使之完成。推到最後，必須肯定最後原因或至上推動者的存在。於是我們看到了另一種終極本根，即絕對的，自有的存有者。此時，我們是以超越的幅度去看萬有的本根。

存有觀念是人類認知活動的偉大成果，它啓發、推動我們去探討萬有之間的關係，以深入瞭解宇宙、人生的終極意義，指出萬物最後的，無限的，絕對的，自有的，必要的原因的存在，即上帝。上帝不是一個抽象的觀念，而是實在的，具體的存在，是生命與智慧的終極源頭。肯定了上帝的存在之後，我們才能了解，人之精神生命及認知活動之所以有這樣的結構，換言之，我們之所以能夠由個別存在的體驗，到普遍本質或本性的探討，到包羅萬象萬物之存有本身觀念的把

握，絕不是人憑想像編造出來的神話，而是人依據自身的認知能力，加以合理的運用，經過長久的洞察、反省與思考，所獲致的結論。

二、從認識論的角度看，西方傳統哲學認為邏輯原理不是自外於形上原理而獨立存在的。哲學中的基本原理如同一律、不矛盾律等，由於是存有的原理，因此也是邏輯的原理。同樣在存有的溝通之下，主體與客體，認知主體與認知對象之間的關係，不是互不相干，而是互相融通的。主體是客體的主體，沒有對象的意識主體沒有意義；同樣客體是主體的客體，客體如果不能成為主體的對象，在理解活動中，與主體合而為一，將不過是一些僵化的，冷冰冰的東西，與人類的生命和命運無關。

在主體與客體相互會通的條件之下，真理問題才得迎刃而解。主體也好，客體也好，都不能沒有存有的實現，主體與客體是相對的，有實在的區別，但區別並不阻礙二者的融通。因為藉存有的實現，主體分享存有，而最後的被分享者是無限存有；同樣，客體為成為客體，也必須由存有實現，因此也是分享者，而其最後的被分享者也是絕對存有。

在認知活動中，主體站在主導的地位，在判斷中，它的思想必須符合客體，符合實現客體的存有。又因為存有包含本質與存在，我們對客體

的認知應符合它的本質條件，也應符合其存在的真實情況。「因此人的真理並非存有的標準，而應反過來以存有為標準（至少對理論的認識是如此）；人能認識真理表示思想為存有所決定，與存有相符合。這所謂符合並不要求思想在任何角度上完全反映對象而形成完備知識（Adequate knowledge）；而祇需要片面反映對象（Inadequate knowledge），也就是說判斷中所思想之對象的各面及各種特徵實際上在對象中找得到；換句話說，真理只要求與每次所把握到的型式對象相符。」（《西洋哲學辭典》，布魯格編著，項退結編譯，四三一頁，國立編譯館、先知出版社印行，台北，一九七六年十月初版）這就是所謂邏輯真理。

此外士林哲學家還討論存有真理（Ontological or Ontic truth）問題。存有的真是屬於存有者自身的真實性。邏輯的真是主體認知與存有相符，而存有的真是客體或存有者與主體認知的相符。存有者本身具有被理解的條件，當認知主體接觸到存有者的個別存在，進而把握它的本質，形成普遍的理象或觀念。觀念反過來已成爲無數個別存有的模型。世界上有許多桌子，桌子各有它自己的真象，我們認知桌子時，必須與它的真象或真實情況符合，由此而形成邏輯真理。但當我們把握住桌子的普遍本質時，形成桌子的觀念或理象，此理象遂成爲屬於認知主體的一種

模式，那麼全世界所有的桌子必須符合此一普遍模式，亦即符合它自身所必備的條件，於是便形成了所謂存有真理。「但存有的真卻與單一及善同為超越特性，即毫無例外地屬於任何存有者的特性，意思是指一切存有者對思想的配合；由於這一配合性，一切存有者均能成為思想的對象。以這一意義對人來說，存有的真是存有者之超級特性，它使我人的理性毫無限制地以存有為對象。」（《西洋哲學辭典》，同上，四三一頁）

自存有的階層或等次而言，上帝是自有的存有者，是存有的純粹實現，與其他一切存有者不同，因為其他存有者是在他有的推動之下才能存在的存有，是存有的分受者，必須接受存有的實現才能生成，而最後的被分受者就是作為純粹實現的上帝。在此情形之下，上帝才是其他一切存有者之可理解性的基礎，上帝的觀念才是一切真實性的最高模式。上帝的純精神生命與祂的智慧完全一致，而且等同。在人的認知活動，主體與客體之間有實在區別，二者在存有的基礎上才能合一，而合一的最後基礎或模式是自有的存有者，是與其存有完全合一的智慧或真實性。在上帝之外的萬物莫不依祂的理念而形成，也以祂為最後根源才能成為真實而具有可理解的特性。真理在此找到了它的終極源頭，因而在人間展現永恆的光芒。

縱觀以上所論，我們透過與存有者或存在物的接觸，逐步獲致存有本身這一極普遍而包羅萬有的觀念。當我們再進一步檢討萬有之間的關係，便不難發現有限世界與絕對存有者之間的形上因果關係，因而了解肯定一作為萬物最後原因的自有存有或上帝的存在是無可避免的。肯定上帝存在的重要不只因為上帝本身是必要的存在，而更由於我們迫切需要為宇宙、人生和我們自己找到生成與存在的根由。

存有本身和上帝都是萬事萬物的終極性本根，存有是自形下的經驗世界升起的，具有橋樑意義的觀念，它協助我們由有限世界向上翻騰，在無限的上帝那裡，找到萬有及其真實性、可理解性和價值的本根及目的。為此我們在基本哲學的第一部份探討存有與虛無的問題，在第二部份中，探討有關上帝的問題。二者間有深刻而密切的關係，把它們併列為哲學的終極性基本問題，應該是明正言順了。

筆者於一九六九年曾編寫《基本哲學探討》，由光啓出版社印行，是一本僅一百四十六頁的小冊子。一九七八年重新編寫，標題改為《基本哲學——有與無的探討》，由問學出版社出版，增為二百三十七頁。一九八九年八月天津南開大學哲學系邀請筆者於一九九〇年三月到該校作短期講學，決定介紹西方傳統形上學的幾個重要問題，

遂於去年底重寫了《基本哲學》中的六個問題，並決定將其他問題一併重新編寫，特別將一些重要哲學家的原典放入註解，以便哲學系所的同學參考。這次重編又取用《基本哲學探討》一名，全書分爲兩個部份，第一部份標題爲《存有與虛無的探討》，第二部份標題爲《萬有之超越本根的探討》。在第一部份的第二章、第三章、第四章中，加入了一些中國形上思想，並在第三章的註解中，附加了《有關太極的探討》一篇文章，以資比較和參考。有關其他章節，未作中西思想上的比較，讀者可參考拙作《中外形上學比較研究》上下二冊，一九八二年由中央文物供應社出版。

拙作雖經第二次重新編寫，缺失之處仍在在皆是，筆者除承認自身哲學修養的限制與淺薄之外，祇願繼續充實自身的哲學知識，並希望在有生之年，還有機會作第三次的重新編寫。

第二章

有關哲學與科學的一些問題

第一節 人與哲學探討

一般人對哲學都發生興趣，但是誤解也很多。造成誤解的原因之一是知識的混亂，往往是由我們研究哲學的人自己造成的。哲學知識像任何其他知識一樣，有其特殊的條件、研究對象和方法。可是偏偏有些哲學家喜歡談那些超越哲學範圍，甚至超越了人類知識範疇的問題，或是將哲學與其他知識，例如自然科學混為一談。

哲學是甚麼呢？哲學是人的知識，是理性的知識，是人用思想去探討自己發現的種種問題。在這種情形之下，我們可以肯定使哲學之所以成為哲學的幾個基本條件。

第一、必須肯定人有思想能力。有思想才能對環繞著我們的事物加以認知、判斷和了解。其實人有思想能力是一個自明事實，換句話說，此事實本身有一種自明的力量迫使我們去肯定它，而且不得不肯定它，不然的話，我們就不能作任何肯定，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，你已經在運用思想能力，你已經間接地承認你有思想能力。由此可知，

本身自明的道理，建立在不矛盾定律上，如加以否定，必將陷入矛盾，即陷入不合理狀態。

第二、思想既是認知能力，必然有其對象，必有所思。思想為成爲真正的思想，必須有點東西作為對象，即使思想的對象是思想本身，仍然有認知主體與對象的區分。

思想離不開現實，不能以絕對的虛無為對象，一無所有的思想乃是一無所思，那也就失去了真正思想的意義。

第三、思想須有點東西作為對象才能成爲真實的思想，這個所謂實實在在的東西，從它的普遍意義講即是現實或「存有」。思想沒有現實是空洞的，不成其為思想；現實沒有思想固然可以存在，例如一塊石頭，我不去想它時，它仍存在，但是它的存在與我毫無關連，可以說對我沒有特殊意義。

由於思想也是「存有」，「存有」才是最普遍，最原始的觀念，「存有」是超越主客對立的觀念。我們與「存有」接觸時，會直覺到一些基本律則，例如不矛盾定律。這個定律告訴我們，凡事都有個道理，因此一件事物的成立，必須排除矛盾。黑與白，人與非人都有其不同的內容與意義，羊就不能同時又是黑又是白，人就不能同時是人又是非人，一物不能同時是它自己又不是它自己。

「存有」是自明的，它的基本律則也是自明的，不藉反省也可以被認知。誰也不會把石頭當人，把方當圓。

第四、哲學即依據現實的基本律則去探討萬物的本質，它所要獲致的是普遍而必要的知識，它關心的是事物之所以能夠成立的條件。

這種依普遍律則探討經驗所提供的現實，所循的是由普遍原理到個別真理的路線，也就是所謂演繹法，這與自然科學所用的由個別經驗以求普遍原則的歸納法途徑不同。雖然哲學也離不開經驗現實，也借重歸納法，就如自然科學也借重演繹法一樣，可是哲學方法與科學方法在根本精神上是不同的。

每一種知識有其獨特的方法，也有其特殊的研究對象。古人把對象分爲兩種，一是共同對象（object material），例如哲學與自然科學都探討物質世界，物質世界可成爲兩種知識的共同對象；二是特殊對象（object formal），即使哲學和自然科學都探討物質世界，其所追尋的目標仍然不同。

真正的哲學知識具有普遍性必要性，依不矛盾定律建立起來的普遍性及必要性。例如凡有起始的東西，不能始於自己，必有另一物，使它起始存在。這個真理因爲是建立在不矛盾定律上，就有絕對普遍而必要的特性，不能隨時隨地加以

改變。

哲學是人類的知識，有它自己的方法，特殊的對象，因此也有它的限度。就如我們不能說自然科學是萬能的，也不能說哲學是萬能的。爲肯定哲學的獨立特性與特殊價值，不得不肯定它的限度。把哲學弄成具有無限權威的，忽略哲學的真正方法，超出它所能探討的對象，與自然科學混爲一般，把自然科學歸納到哲學裏去或把哲學建立在自然科學的原理上等論調，都是不正確的想法，也只能製造混亂。

哲學是屬於人的知識，人所最關心的當然是自己的問題。當人以自己爲中心，透過反省去了解自己和環繞著自己的種種問題，去追尋人生的價值和意義，是非常合理的。

人由於會思想，就會追尋真理，就會發現真理是美好的，就會發現事物的價值。價值本身有一種吸引人的力量，當人追求美好的事物時，就表現了他的另外一種特質，與理性分不開的特質，即自由意志。思想探討真，意志追求善，真與善是一個現實的兩面。

人不停地詢問，不停地追尋，不停地向無際的天空張望。人的心靈有無限的需要，也可以說他需要一個無限的，真美聖善的世界來充實自己，人不得不承認自己的有限。

我們不只要發現問題，還要理解問題，超越

問題。哲學邀請我們建設一個探討的人生，追尋的人生。問題主義要不得，問題卻不但不阻礙我們探討真理，反而成爲追尋真理的推動力。

有關哲學探討，柏拉圖給我們留下了最好的榜樣，他說：「有些人已經寫過或試圖說明我的哲學探討的意義，有的聽過我的課，有的聽別人講述，或是自己研究出來的。我可以向他們說，至少根據我個人的看法，他們根本沒有了解事實的真象。對於我的道理，我沒有寫也不會寫一本扼要性的作。因爲這些問題不可能歸納成格式，就像其他問題一般。只能在長期的接觸這些問題之後，大家一起體驗和討論，它們的真正意義會突然在心靈內點燃起來，就像由一個火花爆發出來的光明，然後自己就會增長。」（書信第七）

世界上不只有我存在，也有別人存在；不只有我在思考，別人也在思考。在我的存在與別人的存在之間，有著解不開的關連。人類有著共同的問題、需要和理想。我不只單獨地探討，與自己的心靈交談，反省自己；我也應該與其他的心靈交談，共同探討。柏拉圖又說：「這正是心靈與自己，與其他心靈之間的對話，通過名詞，定義及形像，以探求知識，然後再回過頭來，給予名詞新的意義，對定義加以修正，對形像的價值加以判斷。由這些不斷的思考 and 探討，才會爆發出

知識及智慧。」（書信第七）存在哲學家雅斯培也說：「在哲學生活中共有兩條途徑，一條是各種方式的單獨沉思，另一條是與人交通（Communication），以及通過共同的行動、談論與保持沉默而獲致相互的理解。」（智慧之路，周行之譯，一四五頁）

哲學就是通過不斷的沉思，探討與交談，發掘人生的奧秘，建設及把握人生的意義。哲學的探討不是外在的，表面化的。多瑪斯闡述亞里斯多德的看法說：「認知某物，即對它加以完全的了解，即了解它的真理……知者為做一卓越的知者，必須探究對象的原因。……知者還該知道如何把原因應用到效果上去。再者，知識既然是事物確定不疑的認知，如果是可以不如如此的知識，那就不是確定的知識；為此對一物的完全了解，即探究它為何如此而不得不如此。」（一）

第二節 哲學與科學

十九世紀前半，實證主義（Positivism）倡科學至上，認為只有科學才是真正的知識，神學及形上學都該被摧毀，於是科學萬能之說大興，歷久而不衰。

科學可以給人類生活帶來福祉，也可以製造

殺人的武器。科學的目標在於「知物」，如果把人類排擠到純「知物」的圈子裏去，而漠視「知人」與「知天」的重要，等於除了人的物質需要之外，忘記了人也是社會的，政治的，道德的，精神的和宗教的存在。只重視人的物性和動物性，而忽略他的理性及靈性，結果是將人物化和禽獸化，使之變為物質和本能的奴隸。

二十世紀初期，著名的科學家如普朗克（M. Planck），愛因斯坦（A. Einstein），以及許多深思遠慮的學者，振臂高呼，肯定科學的限制，使高唱科學萬能的歪風稍加收斂。

自然科學探討的對象是可以感覺到的東西，而只有物質世界是可以感覺到的。然而物質現實不過是現實中的一部分。誰能否定物質之外還有精神現實？否定精神現實就等於否定思想的存在，那麼請問，所謂否定是不是一種思想活動？因此否定思想的存在也就等於那否定精神現實的主張。如果一個人主張，凡是感覺不到的，不能在實驗室中加以化驗的，都不存在，也是自相矛盾，因為他這種主張本身就不可能在實驗室內加以化驗。

哲學與科學對於現實的研究，範圍不同。即使都以物質世界為研究對象時，仍各有特殊目標。科學研究經驗控制下現實的近因或眼前的原因，哲學卻探討經驗控制下現實的遠因或根本的原因。

科學研究現實較個別的狀況，如電力、惰性、消化器官等問題，哲學則探討現實的普遍狀況，重視現實的整體性，例如存有、本質、變化等問題。例如某處發生大地震，科學家會告訴我們種種原因，像火山爆發，地殼下陷，甚至地心吸力，與其他星球的關係等。然而這些都不是最根本的原因，如果再追問這些自然現象全部發生於偶然呢？還是由一個超越宇宙的智慧所指揮呢？這時已由科學問題變為哲學問題了。

科學追問的是事物的「怎麼樣？」事物是怎樣形成的？當一個地震發生時，科學家只要對此現象發生的種種條件，加以圓滿的解釋就夠了。我們不能要求科學家告訴我們，這些自然現象是否由神來管制？那是哲學家應該回答的問題，哲學追問的正是事物的「為甚麼？」事物為何如此？而且要追問到底，一直到找出最後的，最根本的原因。

科學的對象是物質世界，物質世界可以用數學、幾何的方法去衡量，可以用物理、化學的方法分析和實驗。科學的歸納需要將經驗加以重覆，觀察越詳盡入微，效果越可靠；實驗越精細，結論越有把握。牛頓發現地心引力時，並非由於直覺或理解到物體本身應該包括此種原理，而是由於觀察到物體發生這種現象，才歸納出重力原理。水被分解的結果是兩個氫原子，一個氧原子，因

爲這是實驗的結果。同一個實驗，經過許多次重覆，得到的結果相同，即可斷定不是偶然現象，而是來自現實的本性。

由此可知，科學的成立依靠經驗的重覆，經驗本身是個別的，無法深入事物的本質。因此經驗的重覆，縱使增加到無數次，其歸納所得的定律和真理，仍然是個別的，無法深入事物的本質，其普遍性仍然是有限度的。例如重力定律只幫助我們了解物質現實的一種個別現象，與現實本身的普遍條件無關。

另外，科學既不能深入現實的本質，藉歸納法所獲知的知識，也沒有絕對的必要性。重力是一個很重要的特性，但其價值仍是相對的。一個物體脫離了地心引力，重力定律也就失去了效用和價值。換句話說，一個科學定律被否定的時候，現實本身仍然可以立得住，並無矛盾產生。物體之所以成爲物體，並不靠重力。

第三章

形上學簡史：希臘和中古時期

第一節 先蘇格拉底時期

這一章的範圍只及於希臘哲學和中古哲學，因為在第十五、十六、十七、十八幾章內，我們將廣泛地討論到現代及當代西方哲學家對形上學的看法。如果拿古代與現代做比較，中世紀以前可以說是西方形上學創立和發展的時期，中世紀以後是沒落和遭種種反抗的時期。

希臘哲人開始注意到面對自己的宇宙，其初步的探討指向外在的物質現實。千變萬化的現象固然很有吸引力，但是思想家們不滿足於那些表面的，經驗的解說。他們感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？換言之，看一看「存有」到底是甚麼？

「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和規律，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，時時伴隨著追

尋光明的強烈意識，正是如影隨形。有與無，一與多，真理與矛盾，自始就激盪著西方人的心靈。」（李震著，希臘哲學史，一一二頁）

公元前六世紀初的泰利斯（Thales）肯定水是化成宇宙萬物的原理。亞里斯多德解釋說：「使一切發生者，即一切之原理。他的概念來自事實，此事實即是萬物的種子皆有潮濕的本性，而水在所有潮濕的事物中是此本性的原理。」（Met., I, 3）

泰氏首先提出一切變化的存在之根底究為何物這一個問題，實表現西方人的一大智慧，也打開了形上思想發展的門徑。雖然泰氏所討論的只限於物質原理，已足令人驚嘆。說明各種不同的存在，由一個原始的，根本的因素所形成，已經是在差異中尋求合一。

公元前六世紀中期的阿納西曼德（Anaximander）卻認為構成萬物的根本因素，不應該是一種特殊物，應該是「非限定者」，先於對立而存在，對立和變化由之而生。

此「非限定者」並非超越有限世界的無限，仍然具有物質的，時空的特性。阿氏又認為此種「非限定者」包含無數世界，不斷地創生、不斷地毀滅，藉永恆的運動而變化。（李震著，希臘哲學史，七頁）

阿氏的「斷簡」第一有：「非限定者是存在

事物的根本質料；存在之物因它而能存在，當其毀滅時，又依必然性復歸原本。」阿氏在宇宙的變化中，已經注意到形上必然性的重要。他的「非限定者」雖不出物質形態，卻是不死不滅的。

阿納西米尼斯（Anaximenes）與前面兩位學者同屬歐尼亞學派，是公元前六世紀末期的思想家。他認為萬物的原理應該是固定的：「人靈為氣，使人不散，呼吸和大氣環繞著整個宇宙。」（斷簡第二）氣一方面是限定的，可成為認知的對象；另一方面又變動不居，可以成為萬物分化的原理。

總之，歐尼亞學派首次提出宇宙原理，三人皆肯定應該有不變的原理。換言之，為了說明宇宙上千變萬化的現象，必須探討現實或「存有」到底是甚麼？在我們經驗到的現象之下，到底還有些甚麼。這種通過變化以求不變原理的努力告訴我們，他們不只體驗到了形上的需要，也深信人的理性有認知形上世界的的能力。

畢達哥拉斯（Pythagoras）是一位宗教家和數學家，他的學派盛行於公元前六世紀後半到五世紀後半。該派主張靈魂不朽，經轉變而成為其它生物，生物皆可由輪迴而再生，世間沒有絕對新的東西。人是世間的過客，形體是靈魂的墳墓，但是我們不能以自殺來企圖逃避。康福（Conford）在其所著《由宗教到哲學》一書中說：

「所有畢氏所創制的體系，都趨向於另一個世界，把所有的價值都歸於看不見的上帝。有形的世界則加以貶抑，視之為虛偽和空幻.....」。

亞氏在形上學中說：「畢達哥拉斯學派熱衷於數理的研究，實為此學科之先進，甚至認為數學原理是一切事物之理」（Met., I, 5）

畢達哥拉斯學派，正像當時的一般學者，對於萬物的運行，四時的變化，特別有興趣。萬物的本質是數字，自然的規律和道德的規律也是數字，一切都是可數的。萬物之所以可以理解，由於可數，可數即可量。現實和思想的結構都離不開數字。數字是神聖的「存有」。

由此可見，該派以數字為萬物之原理，其所探求的原理，已經不只是質因（Cause material），也是形因（Cause formal），因為數字指出事物的特性與限定。萬物模倣數字而成，亞氏認為柏拉圖的模倣及分享觀念源出於此。

此派強調理性的功用，重視事物本質的探討，這在西方哲學的發展上，是一個重大的進步，其對柏拉圖形上學的影響，更值得重視。

海拉克利都斯（Heraclitus）的學說盛行在公元前五百年前後。亞氏指出他的主張說：「一切皆動，無一物固定不移。」（De Coelo, III, 3）現實時時在變化，變化屬於事物的本質。

但是差異與多樣傾向於合一，變動內在於合一，衝突為萬物之母。現實是一也是多，一在於多，同在於異，衝突之中可以見到和諧。可見海氏所強調的變化並不是絕對的變化，因為現實雖變動不居，並非不能理解。變易中有不變的常軌，人的理性可以窺探和理解。不變與限定的原理是「理」（Logos）。

宇宙中火最活躍，海氏遂以火為萬物的原理。

他一再提到上帝，以示上帝與其他諸神的不同：「人類的途徑沒有智慧，惟上帝的途徑才有……上帝稱人為嬰兒，正如成人之與兒童……」（斷簡七九）此上帝只是流行於宇宙間的普遍理性的活動。可見海氏的上帝或火或一不是有位格的神，而是內在於萬物之本質，海氏思想具有泛神論色彩。

「我們應該說，海氏在西方思想史上的地位是不容忽視的，雖然他對於一與多的說明還不完整，卻已經明白地指出了人理性的兩個根本問題。有限的現實一宇宙是屬於變化的，變化指出不足，指出對於合一的需要……」。

原始宗教肯定神存在時，不只說明了個人的一種極其深刻的體驗，也指出了一個內在於人性的普遍要求。一個哲學家將這種需要加以理論化而肯定萬有的最後根源一神的存在，並不困難，可是當他進一步去解釋神與萬物的關係時，困難

就在所難免了。在許多根本的觀念尚未明晰地建立起來之前，斷然地肯定神與宇宙間的實在分別，確實不是一件簡單的事。如果我們在古人的思想裏發現泛神論色彩，就不足奇了。」（李震著，希臘哲學史，十七—十八頁）

伊利亞學派的創始人巴爾買尼德斯（Parmenides）在公元前四百五十年左右在雅典與年輕的蘇格拉底見過面，當時巴氏已有六十五歲。

巴氏肯定「存有」是一，存在；變化不存在，是幻覺。他的主張顯然與海氏的想法不同。變化是非有，是無一絕對的虛無；因此「存有」存在，非有就不可能存在。「存有」是一，巴氏主張萬有爲一，殊多只是虛妄不實的幻覺。

巴氏的論證是：「存有」絕對不變，因為「存有」或成於「存有」，或成於非有。第一，有不能成於「存有」，因為已經是「存有」，就如人不能成爲人一樣；第二，由非有一無所成，非有是無，由無一無所成。可見自「存有」或「無」皆不能有所變化，因此變化不可能。

上述肯定的基礎是「存有與思想的同一性原則」，即肯定「存有」是思想的唯一對象，意即唯一可理解對象，至於非有或虛無不能成爲思想的對象。

可見巴氏的形上學與其認識論觀點有極密切

的關係。在真理與俗見之間，指出「存有」的不變與惟一，只有「存有」能成爲思想的對象。感覺是俗見的來源，將變化當作真實的，將無當作有，實是不智之舉。

總之，巴氏的「存有」，不生不滅，不變不動，惟一而不可分。如果「存有」可分，必由它物所分，而「存有」之外，並無一物存在。

巴氏的「存有」是有限的，是物質的。巴氏尚未脫離過去學者強調物質有的圈限。無限的就是不限定的，有既然是現實，不可能是不限定的。「存有」不能變化，不能伸展於虛空之中，因爲只有「實」存在，「虛」不存在。巴氏又說現實是實體，也是球形體。如果現實不是物質的，如何能呈球形？爲此，布爾奈說：「巴氏並非像某些人所主張，是唯心論之父，其實所有的唯物論者皆與他對現實的看法有關。」（ Burnet, E. G. P., p. 182 ）

然而自另一角度觀之，巴氏在斷簡第五提出的「存有與思想之同一性原則」，肯定「存有」即是思想，思想即是「存有」。柏拉圖依「存有」的不變性而肯定永恆的「存有」即是形上的理型。自此角度去看或許可以說巴氏是第一個偉大的唯心論者。在他之後德謨克利都斯和柏拉圖都曾受到巴氏深刻的影響，前者成爲唯物論者，後者則不然。

巴氏之後，有機械論、原子論出，一方面維護「存有」本身不變之說，一方面設法對變化現象加以解釋。恩培都克利斯（Empedocles）肯定萬物由四種不變的元素合成，即風、火、水、土。元素不能分爲更小的元素。元素分合是機械式的，由外在力量推動，合的動力是愛，分的動力是恨，都是物理性的力量。

阿納撒哥拉斯（Anaxagoras）也主張「存有」的不變。他說：「萬物既不增，也不減，永遠如此。」（斷簡五）構成萬物的是無限的種子，種子具有形式、色彩等差異（斷簡四）種子不變，變化是外在的，機械式的。

萬物分合的力量是「靈智」（Nous）他說：「靈智是無限的和自律的，不與其他東西相混，是在己而由己的存在。」（斷簡十二）物質與精神的區別逐漸明朗化了。

原子論的創始人有兩位，一是洛西布斯（Leucippus），一是德謨克利都斯（Democritus）。洛氏生平不詳，其成名約在公元前四百三十年前後。德氏在公元前四百年已是著名人物。

原子論接受現實不變的原則，另一方面又感到感覺經驗的價值也必須予以肯定，因此不得修正巴氏的理論，那就是肯定虛的存在。虛是非有，因此非有在某種特殊意義之下是可以存在的。

德氏主張：「非有與有同樣地存在。」（斷簡一五六）。

那麼「有」是甚麼呢？「有」是無數的不可分的單位，即原子。原子有大小形狀的不同，也就是量的不同，卻沒有性質的不同。原子有堅固性與不可侵入性，在虛空內作機械式的活動，以形成萬物。虛存在，萬有的多樣性才能成立，因為通過虛，有與有才得以區分。

既然原子在本質上相同，精神與物質的差別也只是等級或程度上的差別，並非本質上的差別，於是原子論與唯物論成了一家人。

原子的分合是偶然的，但是此不可預料的原子間的衝擊，一次發生之後，即可成為其他原子分合的原因。由此可知，宇宙自整體看，無原因可說；自個體講，則又不同。

第二節 雅典學派

蘇格拉底

蘇格拉底（Socrates）死於公元前三九九年，而柏拉圖告訴我們，蘇氏去世時大約有七十歲，故此蘇氏大約生在公元前四百七十年前後。

蘇氏本人沒有著作，研究其思想的最重要資料來源是柏拉圖的對話錄。柏拉圖視蘇氏為第一

流形上學家，蘇氏並不滿足於解決日常生活問題，其最大用心在於尋求哲學的超越基礎，觀念世界的建立即其劃時代的貢獻。

當時由於詭辯學派重巧言詭辯，輕視理論和道德，人心困惑，民生凋敝。蘇氏出，一掃此風，實可代表希臘思想客觀精神的重建。詭辯學派的主張使人陷入孤立和悲觀，對傳統的崇尚理性，熱愛真理的精神來說，實是一種逆流，一種消極的歪風。蘇氏以其高風亮節，真知卓見，挽回了希臘思想的厄運，也拓展了西方思想的光輝前途。

蘇氏自始就認為認識活動與道德活動的不可分與合一性，靈魂的核心在於理性，而理性最重要的功能則在於分辨善惡，遠離黑暗，奔向光明，這才是真正的智慧。哲學在於使人獲致客觀的知識，尤其是實踐性的道德原理，以走上善的途徑。蘇氏曾藉女祭司之口肯定哲學家之愛是對智慧的思慕（Eros）。

理性的進展沒有限制，人生的任務也沒有止境，非理性的克服也永無終止，「問題性」屬於人的內在本質。真理內在於心靈的深處，思想是心靈的共融，人與人之間的對話。對話能使人清除偏見，走向真理。真理不是外在的，要回到內心去找，認識你自己，問你自己，超越你的個別經驗和偏見，到心靈的深處去尋求普遍的，基本

的真理。

柏拉圖

柏拉圖（Plato 427-347 B.C.）雅典人，二十歲前後與蘇格拉底相遇，深受其思想及人格的薰陶。其對話錄的一部分即為闡述乃師的節操和思想而寫，最足以代表他個人思想的是理型說。然而這並非說柏氏不再忠於乃師的思想，更好說柏氏的努力在於更深入的指出蘇氏思想的形上原則，至少柏氏的主觀意識中，這種解釋是可以立得住的。在許多對話錄中，柏拉圖都表現了過份的小心，惟恐遠離蘇氏的精神（Parmenides, Sophistes, Politicus, Timaeus）。如果說柏氏的全部哲學在於發揚蘇氏的哲學人格，也不為過。

認識與理型

米諾篇（Meno）專論認識問題。詭辯學派認為我們所認知的或不認知的都不能成為認識的對象，因為已經認知的，不必再去認知，而自己所未知的，更無法去認知。柏氏提出回憶之說以反駁上述觀點。

靈魂不死不滅，且能多次重生，因此每一件事物都看到過，遂能記憶以前所知道的東西。靈魂記起一事物時——此即領悟——一切問題皆可迎刃而解，只要靈魂有勇氣和耐心去探討與學習，

探討即是回憶。詭辯派的理論使人疏懶成性，因為它不鼓勵人學習，而靈魂不死與回憶之說則使人勤於探討。此說指出本性的合一性原理，宇宙的本性與靈魂的本性是合一的，為此由一物的認知，即可瞭解其他千萬個事物。物與物互相關連，一個認知的活動與其他活動之間也相互連繫。「回憶」之說的來源是歐爾飛宗教和畢達哥拉學派所信仰的輪迴與生生不息的神話。

「回憶」說勾畫出柏氏認識論的藍圖，也給許多的問題打開了大門。如果認知即是回憶，感覺認識還有甚麼價值？「回憶」之說以靈魂的不死為根據，可否予以證明？柏氏在費多篇（*Phaedo*）中討論這些問題。這些問題的提出必然會使柏氏超越蘇格拉底的學說而向前邁進。為了限定知識的對象，為了限定一個與感覺物毫無關連的對象，就像知識與感覺認識無關，必然會導致柏氏完成理型的學說。此說在費多篇內首次出現，然而在此處也好，在其他著作中也好，柏氏從未加以詳盡的說明，卻一直把它當作已成定論的假定，早已為大家所熟知，所接受。也許正由於理型說是一切探討所趨向的中心點，柏氏不想有系統的加以說明，這正符合柏氏的研究原則，哲學是生活，不是系統。也許理型說包括在那些未曾記述的道理中，就如柏氏在第七書簡中所提起來的，亞里斯多德也曾多次談到那些未曾記述的道理。

費多篇大致告訴我們，理型是理性認識的對象。理性認識與感覺認識對立，哲學的任務是使心靈遠離耳目或其他感官的探求，而集中於自身，以發現「存有自身」，這樣才會超越可感覺的和可見的觀察，而進入可理解的和看不見的觀察。我們第一次在柏氏的哲學中看到伊利亞學派的主張：俗見與真理，感覺與對象之間的對立；理性認知的特殊對象乃「存有自身」一理型（Idea）。另外在這裏也可以看到歐爾飛一畢達哥拉式的影響，如果感性與形體不分，對於探討活動將不是幫助，而是阻礙；那麼探討活動應盡量使靈魂與形體分開，因而要生活在死的期待和準備中，死才是靈與肉完全的分離。

然而對於伊利亞學派，感覺與理性之分是根本而徹底的，對於柏拉圖並非如此，因為柏氏主張：理型是判斷自然事物的標準和原則，又理型是感覺世界的原因。例如要判斷兩物之相等，必借用相等的理型，亦即完全的相等，感覺世界的事物與之比較，才有不完全的相等。同樣為判斷感覺世界的善，正義，神聖，美等觀念，都必須以相對的理型為標準，必須以這些觀念的「存有本身」為標準。在人間這些觀念都是不全的，相對的；在理型世界則是絕對的，完全的。感覺世界是形下的，理型世界是形上的，後者是前者的基礎。費多篇肯定理型是判斷價值的標準，其本身即是價值。

理型也是自然事物的原因。柏氏認為不可能藉自然原因去解釋自然現象，就像過去的宇宙論學者之所為。每一個現象都是在最好的方式之下出現，它的真正原因即是其所以如此的理由。為瞭解一個現象，必須尋求它的理由，由自然事物之價值與善，可知價值與善本身乃一切事物的真正原因和理由。價值與善即理型，可見理型為自然事物的原因，理型予以解釋。物之所以為美，由於分享美的本身，其他如神聖，正義亦莫不如此。理型即是有，即是善，即是客觀價值。然而其客觀性並不排除與自然界事物之間的關係，理型是現實及其價值的原理。

靈魂的不死藉理型說亦可得到證明。靈魂相似理型，不可見，因此亦不可毀。「回憶」也是靈魂不死之另一個證明，先有靈魂，才得有回憶。如欲瞭解靈魂的本質，必須瞭解其所分享的理型，即生命。分享生命足以說明靈魂的不死。

哲學家的使命

國家篇清楚地勾畫出哲學家的任務。哲學家所追尋與愛好的是認識的整體性。何為認識？柏氏指出認識的確性的基本條件：「凡屬絕對的，也是絕對可認知的；絕對不存在的，也是絕對不可認知的。」（477a）。知識與有相應，無知與非有相應，意見與變化相應，變化則是介乎有與非有之間者，意見則是介乎知識與無知之間

者。意見與知識囊括了人類的整個認識。意見的領域是感覺認識，知識的領域是理性認識。感覺認識與理性認識又各自分為兩部分，形成認識的四個等級：

1. 假定或臆測，以影像為對象。
2. 可信的意見，乃未經證實的意見，以自然事物為對象，例如有生命的東西，藝術的對象等。
3. 科學知識，藉假定的方式，以感覺世界為起點，其對象為數學現實。
4. 哲學理性，藉辯證方式，以存有的世界為對象。

影像是自然事物的抄本，自然事物是數學現實的抄本，數學現實是永恆本體的抄本，永恆本體構成存有的世界。存有的世界就是合一與絕對秩序的世界。數學的現實—數字，幾何圖形等複製存有世界的秩序與比例，自然事物複製數學關係，因此，我們藉度量以判別事物。可見整個認識皆以存有的認識為最高峰，認識的每一個階層的價值來自更高階層的認識，一切認識的價值最後皆來自存有的認識。

人必須通過由意見到知識的自我教育，柏氏藉洞穴神話以說明這種自我教育的過程。在感覺世界中，人就像被困在洞穴中的奴隸，對著洞穴

的深處觀望，看到由外在火光投射進去的現實的影子。他們把這些影子當作現實，因為不認識真的現實。一旦奴隸獲得了自由，走到洞外，開始時無法承受陽光的照射，必須習慣於觀看影子，然後再看人與事物投射在水中的形像，然後才看到事物本身，最後纔能舉目觀看星辰和太陽。這時才發現四時的變化，感覺世界的種種現象，甚至在洞穴內所看到的一切皆受太陽的控制。洞穴即是感覺世界，投到洞內的影子即是自然事物，火光即太陽。我們對自然事物的認識就像奴隸的認識，如果一個獲得解放的奴隸重新回到洞中，眼睛受到黑暗的侵襲，將無法立即分辨影子，將受到同伴的嘲笑。可是他自己瞭解，在洞穴之外才有現實，真正的認識絕不是對於影子的認識。他會感到那些嘲笑他的人，將影子當作現實，實在值得同情。

教育的意義在於使人由感覺世界的認識轉向存有的世界，逐漸發現存有的最高峰是善。數學、幾何、天文、音樂使我們自個別的角度去認識存有，都是有益處的學科。善對於存有的世界就如太陽在感覺世界內一般重要。太陽不只使事物可見，而且使事物發生、滋長；善也不只使理性世界的本體可識，且使之存在。理型是有客觀價值的本體，善則是每一個價值及客觀性的原理和基礎，是最高的價值。一個人離開洞穴之後，不應獨善其身，應該回到洞穴，為別人和團體服務。

智者重回洞穴，等於承認自己的世界是人性的世界，自願加以教導，將自己對於真、美、善所有的認識，貢獻給別人，給國家，這樣纔能成爲真正的義人，真正的哲人。

再論認識與理型

在巴爾買尼德斯篇，我們第一次發現蘇格拉底不是對話的主角，這說明柏氏的探討工作，在進行中又發現了新的問題，需要更進一步的研究與限定，而這些新的限定在蘇氏的道理中，已經難以找到出處，然而自另方面看，爲完整地瞭解蘇氏的道理，卻又非常重要。柏氏在完成了國家篇的綜合討論之後，感到需要參考別家的理論，以給自己的思路，開闢更深入，更博大的新境界。在其他哲人中，首先受到柏氏推重的是巴爾買尼德斯。

巴爾買尼德斯篇使我們看到了理型論的新發展，在此成熟時期的作品中，我們看到了理型以客觀價值的姿態出現。理型連合了有與善，是實有，也是完善，在己和爲己而獨立存在的完善，雖在感覺事物內有所表現，但不受此表現的影響。自另一個角度看，理型又是自然事物的原因，支持現象的存在並使之合一的基礎。現在必須對於理型與感覺世界，存有與現象，一與多的種種關係，明晰地加以探討和確定；此外對於理型世界，即客觀世界與認知它的主體間的關係，也要明晰

地加以深思和限定。這是柏氏思想後期的兩個基本問題。

巴爾買尼德斯篇首先重新肯定理型不可能是純思想，只存在於認知主體。一個思想，如果是一個，就應該是獨立存在的合一性的思想，此合一性應該是客觀的現實。但是自另一方面看，如果理型是現實的，不能存在於可感覺的事物，因為可感覺的事物是多樣的。如果事物與理型相似，理型與事物相似，這種相似到底有甚麼性質？是否只有理型一價值的存在，像美、正義等，或是每一個自然的事物都有其相應的理型，如人，馬等等，甚至於那些醜陋不堪的東西，如泥土、垃圾等也有其相應的理型呢？蘇格拉底未能解答巴爾買尼德斯的這些問題，也就是說柏拉圖到目前尚未提出這些問題。還有更嚴重的問題，如果理型的存在與人無關，人如何認識理型？「存有自身」可以成爲一種知識的對象，但不是人的知識的對象，因為人的知識必須與其對象有所關連。我們無法肯定在「存有自身」與認識主體之間的絕對分割。

在以前的對話錄中，找不到這種絕對分割的蛛絲馬跡，同時有兩個基本理論排斥這種分割。首先「回憶說」肯定靈魂與「存有自身」之間的關連，再有就是柏氏一直把理型看作自然界事物的原因。

在巴爾買尼德斯篇中，柏氏用伊利亞學派的名詞一一與多一指稱存有的世界和感覺世界，並提出有關一與多的各種假說而予以檢討，結論是不可能否定一的存在。「如果一不存在，只有虛無。」（Parm., 166c）。如果一不存在，人類所經驗的世界的殊多也不能存在，因為多是由一建立起來的。再者殊多就整體來說，也有其合一性，因為殊多是數字，數字乃秩序和比例，因此是合一性。只有在一種特殊的情形之下，才可說一不存在；不存在，因為不是絕對的一，也就是說如果拋開與多的關係即不存在，此一乃不排除多的一。另一方面此多雖然屬於變化與時間，仍常常形成數的秩序，也就是說形成合一性。在某種意義下，多也不存在，即絕對的，純粹的，缺乏任何合一的多不存在，因為在這種情形之下，由於不能形成一個殊多，多將化為虛無。可見一存在，然而不是絕對的一，排除多的一；多存在，然而也不是絕對的多，排除一的多。巴爾買尼德斯否定了非有的存在，柏氏不贊成他的看法，試圖藉一與多的關係而肯定非有一感覺世界和人一的存在。

自然世界

自然世界所有的現實性與價值也應該加以探討和解釋，合理的解釋只有在世界與存有的關係中才可找到。「存有」的世界並不完全脫離自然

的世界而獨立存在，因為一沒有多，現實沒有外現都不能獨立存在。如果人的生命與理智依「存有」的世界而建立，人的世界一自然亦應在「存有」的世界找到它的根本。對於世界的探討應該是可能的，雖然不能藉此探討形成真正的知識。環繞著「存有」才會有真正的知識，因為只「存有」是固定的、堅實的、理性可以瞭解的；世界不是固定的、真實的有，對於它不能形成真正的和絕對的知識，只能獲得類似知識的知識。柏氏在蒂買物斯篇（*Timaeus*）中藉神話的方式探討宇宙的問題。

巴爾買尼德斯肯定有以外即是非有，非有即是無。此外，沒有第三種可能。柏氏在詭辯者篇中藉真理與錯誤的問題指出「存有」的多樣性的可能。如果非有不存在，錯誤即不可能，因為錯誤是非有。如果錯誤的存在是可能的，那麼「非有」的存在也可能，至少在某種意義之下可能。

柏氏通過同異之說解釋「存有」的殊多。有可同可異，同異是有的類別。事物在己為同，在他為異，同一事物可參與同和異兩種類別。一物是自己而不是他物，在己是有，在他則可以為非有。此非有指異於有，而不是指有的矛盾面，當然可以存在。如果非有指與有對立的矛盾面，那就變成了無，無不可能存在。例如美存在，不美

也存在；大存在，不大也存在。不美和不大是美和大的否定，不過不是絕對的否定。由此可知，非有可指絕對的無，也可指與有相異的另一物。「存在」有同有異，因此有存在，非有也可存在；一物存在，一物之外，其他的東西也可以存在；因此「存有」的多樣性確實可以成立。

巴爾買尼德斯主張萬有唯一，因而否定變化，認為變化是由感性而來的虛幻存在。柏氏則認為我們對於變和不變皆應該加以肯定，不變在於理型世界，而感覺世界則是屬於變化的。感覺世界的變化是實在的，也是可以理解的。柏氏藉「克拉」（*chora*）一詞以說明變化，這是一個相當晦暗的觀念，好似一種空間或收容器。例如我們看到氣變成水，水結成冰等現象，我們就知道有物在變，變成這個，變成那個。看來我們不應該說，這是氣，這是水等等，而該說這是有氣的東西，這是有水的東西。此不動而容納氣的或容納水的是甚麼？就如石之可變為石人、石馬等等，「克拉」之為物，本身也是不限定的，沒有物體的類別，但是可以接受任何限定。可見物質世界是由不限定和限定兩種原理合成的。物質世界確實屬於變化，不只可以有外形的變化，也可以有內在的變化。石頭變成石馬是外在的變化，紙繞成灰則是內在的變化。由此也可見物體都是合成的而不是單純的。

然而只有限定與非限定兩個原理還不足以使自然世界生成，因為它們只是構成自然的內在原理，沒有外在的成因，仍不能完成變化，也不能形成自然世界。柏氏為解決成因的問題，提出一位有神性的工匠德米奧吉作為世界的原因。這位工匠是宇宙與至善之間的一位中介神，不是創造神，因為他並不創造物質，只是把「克拉」一不限定因素與限定因素一原型加以揉合，使之形成自然世界。

神性工匠為佈施和增加善而依照理型世界使自然世界發生，由於理型世界有靈魂，有智慧和生命，自然世界也充滿了生命。但是由於自然世界是被形成的，因此有形體，是可見可觸的，而其原型則是沒有形體的。理型世界是永恆的，德米奧吉為使感覺世界與之相似，為它規定了時間。時間乃永恆的可動形像，因此自然界的化成與變動皆依恆久而有規律的節奏去完成，四時的進行就是最好的說明。

伊利亞學派強調一，柏拉圖也深感到一的重要。感覺世界是殊多的，理型世界也是殊多的，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。至善才是合一的原理，因此至善不是理型，否則至善本身也需要合一，而不能成為合一的原理。

自另一方面看，至善也不是一個實體現實，

而是一個理想的標準，依此標準理型纔能完美地，有規律地存在，因此至善也不能成爲一個形上原理。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。但是如果有人膽敢直視太陽，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，卻是理型的理解性和靈魂的智慧的第一個條件；至善是超越主體與客體的對立性的合一，同時又是使主體和客體能夠合一的條件，是超越生命與活動的；然而靈魂之所以能成爲生命及活動的原理，其動力又來自至善。人的思想不能瞭解至善，卻又不能不需要他，否則等於否定自己。

可見至善是「存有」、「本質」及「生命」的根源，卻又超越這一切，是絕對的超越，是靈魂所追求的不變目的。至善即是至一，即是至上神（Phaedo, 97b）。

柏氏對至善所作的解釋是神祕的解釋，至善不可加以定義，也不可言傳。

靈魂雖然也是生命和認識的原理，但本身無力成爲一與多，變與不變之間的橋樑，因此需要一個更高的原理，一個有神性的原理，低於至善，

高於靈魂，此即德米奧吉，其任務是完成宇宙間的合一與秩序。德米奧吉神話的產生也可說明柏氏在溝通自然世界與理型世界所遭遇的困難。

亞里斯多德

亞里斯多德（ Aristotle, 384 -322 B.C. ）十七歲時到雅典，加入柏拉圖學苑，二十年之久，從柏氏研究哲學，對柏氏非常敬重。

第一哲學

知識研究的對象，或是可能的，或是必要的。「可能的」意指可以有不同的方式，「必要的」則不然。規律性的或技術性的知識的對象是可能的對象，這些知識亦可被視為技術。在這類知識中，政治和倫理的對象是人的行為，故稱之為實踐知識，技術的目標則在於對象的生產，故稱之為生產的知識，詩即是其中之一。

理論知識的對象是必要的，有三種：數學，物理學和第一哲學，也就是後來所說的形上學。數學以分量為對象，包括兩部分，斷續的或數字的分量形成數學的對象，連續的分量形成幾何學的對象（ Met., XI, 3, 1061a, 28 ）物理學以物質及其運動為對象（ Met., VI, 1, 1026a, 3 ）哲學的對象像數學和物理學一樣藉抽象活動而獲致。數學家把事物的所有感覺性質抽出，使之歸納成分量，作為數學的探討對象；物理學家將所

有不屬於運動的限定排除，然後可以獲致物理學的對象；哲學家應該將「存有」的一切個別限定一質、量、運動等加以排除，然後抽出「存有自身」的觀念，作為研究對象。就如數學的演算是以一些基本原理作為起點，哲學也應該以針對其特殊對象的基本原理為起點。

問題是上述形上學可能不可能？其可能性的第一個條件是否能把「存有」的各種不同意義歸屬於一個惟一的，根本的意義。「存有」可以指稱所有的東西，我們說有物存在，有分量，有性質，有所缺，有發生，有毀滅，有附性，甚至有「非有」等等。這些不同的形式在「存有」內得到合一，否則將無法成為形上學的對象。「存有」和「一」可以互換，存有即是一（Met., IV, 2, 1003b）合一性對於「存有」所能拾取的各種不同意義是內在而必要的。知識的對象必須是固定的，合一的，形上學以「存有本身」作為特殊對象時更應如此。如果要限定「存有」的基本而惟一的意義，必須肯定一個保證「存有」的合一性與必要性的原理，此即所謂不矛盾原理。

不矛盾原理首先是「存有自身」的構成原理；其次也是每一個真正思想的條件。換言之，不矛盾原理同時是存有學的原理，也是理則學的原理。亞氏用兩種格式說明不矛盾原理，正好與上述兩種基本意義相應。「同一物不可能同時合於又不

合於同一物，特別是指同一物時」；「不可能同一物同時有又沒有」（Met., IV, 3, 1005b, 18 ; 4, 1006a, 3）第一格式顯然是指理則學上的不可能，即對同一個對象同時以有和非有去指稱；第二格式是指存有上的不可能，即有不可能同時有又沒有。通過對於一個限定物觀察，亞氏使我們看到不矛盾定律的價值。例如人的「存有」被限定為「兩足動物」，那麼每一個被認為是人的「存有」，必然地應該被認為是兩足動物。「如果真理有意義，一個人指稱人時，必然是指兩足動物：由於兩足動物就是指的人。如果這一點是必要的，人不是兩足動物就不可能：必要性正是指這個，即『存有』而不有是不可能的。」（Met., IV, 4, 1006b, 30）由此可以看到，把不矛盾定律當作形上學基礎的意義：「存有」必然是「存有」的基礎。如果把不矛盾定律的消極格式：「不可能有而不有。」改為積極格式，就成為：「存有，特別指有時，必須有。」顯然，「存有」作為形上學的對象，正是那個絕對不能加以否定的，是必要的，不只有，而且應該有。

那麼，「存有」是甚麼呢？亞氏回答說：是自立體的，有首先是自立體。「從定義說起也好，從認識說起也好，從時間說起也好，自立體是第一個。只有自立體，在所有的範疇中，能獨立地存在。從定義說起，因為自立體的定義必然

包括在任何其他事物的定義中。從認識方面講，因為我們認識一物，例如人或火，當我們知道它是何物時，纔能說是真地認識，至於此物的性質，分量和「在何處」倒是其次的問題；同時只有在我們知道了這些東西是何物時，纔能認知這些限定的每一個。」（*Met.*, VII, 1, 1028a, 31）自立體即是當我們問此物為何物時，所獲得的答案。「好久以來，以及目前，我們時時探求的，甚至對我們來說，將來也常是最重要的問題：「存有」是甚麼？就是說：自立體是何物？」（*Met.*, VII, 1, 1028b, 2）

自立體

亞氏「形上學」的第七卷對此基本問題提出比較成熟的探討，而第七卷的第十七章給予全部討論一個最後的結論。自立體被視為原理和原因，對於每一物的「存有」能給予說明和指證。任何一個現實都有自己的本質。本質雖然來自因素的組合，但與因素不同。此本質即是現實的自立體，也就是現實的構成原理。自立體是原理，而不是組合因素（*Met.*, VII, 1, 1041b, 31）當我們問一物是何物時，此何物乃指自立體。例如我們問房屋是甚麼？或問房屋之目的何在？或問房屋如何形成？內在原因也好，目的因也好，成因也好，就是現實的本質。

亞氏給自立體的定義是：自立體就是已有之

有 (to ti en einai, quod quid erat esse) 已有之有即指自立體是如此這般存有物的構成原理，指出存有的固定性和必要性。自立體即是存有的必然如此的原理。爲此自立體有兩種作用，一是被限定的必要性，一是限定的必要性；一方面自立體是存有的本質，另一方面又是本質的存有。指存有的本質時，就是說自立體是被限定的存有物，存有的必要條件：例如人是兩足動物。指本質的存有時，自立體乃限定的存有，即個體存在的實現：把兩足動物看作這個個別的人。以上兩種不同的意義，可以用「必要的本質」一詞來加以說明。

本質不一定常是必要的，當我們說人是音樂家時，並不指出一個必要的本質，因爲人不是音樂家仍可以是人。必要的本質構成一個現實的固有的存有，由於此存有，現實必然是如此的現實。自立體不是本質，而是必要的本質；不是任何一個存有，而是真正的，限定的存有：是存有的本質，也是本質的存有。

藉著自立體的觀念，亞氏發現了存有的內在價值。對於柏拉圖，如果「存有」有價值，如果「存有」包括規範性，並非由於存有是有，而是由於是善。存有的規範性外在於有，存有在於價值，而非價值在於存有。亞氏則肯定存有的價值和確性並非來自外在原理一善或秩序，而來自內

在的，固有的原理—自立體。不是存有在於價值，而是價值在於存有。凡是有，由於是有，就有其內在價值，就值得探討，就可以成爲知識的對象。自立體之說，可以說是亞氏思想的中心點，指出其形上學的存在價值。

當亞氏說藉定義可以指出自立體，或只有自立體可以有定義（*Met.*, VII, 6, 1031b, 10）本質在此乃指本質的存有，亦即給予一物之本質必要存在的原理。自立體指存有的本質時，是合成物的元形（*Form*），給因素以合一，使之成爲整體，給整體以與因素不同的本性（*Met.*, VII, 6b, 2）。自立體指本質的存有時，是合成物的底基（*ypokeimenon, subjectum*），底基即元質（*Matter*），是缺乏任何限定的原理，只在潛能的條件之下把握限定（*Met.*, VII, 1, 1042a, 26）

自立體指存有的本質，是觀念，本身沒有生滅，因爲化成者不是事物的必然本質，而是這一個或那一個個體。自立體指本質之存有時，是合成物，是元形與元質的合一，是存在的東西。在此意義之下，自立體才有生有滅，與變化結緣（*Met.*, VII, 15, 1039b, 20）

自立體指存有的本質時，是存有的可理解性原理。自立體即是理性對於現實本身所能拾取的內容，構成知識固定而必要因素的內容。對於必

要事物的認識才是知識，對於可能有也可能沒有的事物的認識，只能形成意見。自立體無論客觀地或主觀地都是必要的原理，自客觀方面講，自立體是本質的存有，由於指出必要的現實性；從主觀方面講，是存有的本質，由於指出必要的理解性。

只有一種對自立體的解釋，亞氏認為應該排斥，那就是把存有與本質分割，把存有的確性和必要性拋擲到存有之外，放在一種抽象的普遍性裏去，這就是柏拉圖主義的觀點。

對柏拉圖主義的批判

亞氏認為柏拉圖主義的特性是把理型看作分離的自立體，是脫離個體存有物而獨立存在的現實，同時又是個體存有物的本體。亞氏卻認為理型的現實就是個體的現實，把理型當作分離的自立體是不可能的。理型是普遍的，但是普遍的不可能成爲自立體，因爲共相包括許多事物，自立體則屬於個別的有，如果屬於這個有，就不屬於另一個有。如果作爲一個自立體的張三，還包括另一個自立體，張三將由多數自立體合成，這是不可能的。

亞氏提出四點看法以反對理型的現實性。第一，如果肯定每一個理型就是一個觀念，那麼，就像一個人，以爲如果不把數字加多，就沒辦法

計算眼前的實物一樣。就事實來說，理型應該比可以感覺的對象更多，因為不只個別的自立體有與之相應的理型，它們的各種形式或特性也應該有。理型變成了加在感覺現實上的現實，哲學家在解釋感覺現實之外，還得解釋加上去的理型，徒增困擾。第二，根據柏拉圖主義者用以證明理型的實在性的論證，必須肯定就連所謂非有也有理型，因為對於非有也可以有觀念。這樣對於理型與其相對事物之間的類似關係也應該有理型，例如在人的理型與個人之間應該有第三個人；在這第三個人與人的理型和個人之間，又應該有其他理型，如此類推，可以增至無窮。第三，理型並沒有用處，因為對於了解世界的現實毫無幫助。理型不是任何運動和變化的原因。肯定事物分享理型等於甚麼都不肯定，因為理型並非限定事物本性的動靜的原理。第四，自立體必有所從出，費多篇肯定理型為事物的原因，依亞氏的看法，實無法理解，即使有理型存在，仍然需要一個中間性的積極原理使事物發生，否則事物不可能出自理型。

然而上述這些論點並不足揭示亞氏與柏氏分道揚鑣的真正原因。這些論點建立在一個先置條件上，那就是在理型的現實性與感覺世界和人的理性之間，存在著無法合攏的鴻溝，而這種先置條件並不屬於柏氏的真正精神。柏氏肯定理型是價值，是構成世界的理想基礎，以及人用以衡量

事物的標準。亞氏認為在理型與世界之間有一條鴻溝，並非由於柏氏直接或間接地否認了二者之間的關係，而是無法根據理型去衡量世界。理型是善，是美，是世界的秩序和完美的衡量標準，構成一個不同的，外在於世界的原理。亞氏發現了「存有」本身內在的確性，必要的確性，使之遠離柏氏將存有與其自己的價值分割的理型論。

對於柏氏，根本價值是倫理價值，這些價值不純是人性的，也是宇宙性的，構成「存有」的原理和基礎。對於亞氏，根本的價值是本體性的，是形上的價值，來自「存有自身」，倫理價值只屬於人性範圍。

元形與元質

柏氏留戀於理想世界，亞氏則不願冒險而回到具體的經驗現實。亞氏從未否認柏氏所深深地體驗到的形上需要，只是試圖使之理性和系統化。亞氏特別注意到那些未曾得到結論的二元論，例如現實與理性，物質與精神之間的關係，柏氏對於這些關係的解答始終未能完全脫離神話的色彩。

理型世界的超越性造成許多困難，假如理型是事物的本質，其超越性將使事物的可理解性難以建立；假如本質不能在具體的事物內實現，具

體的事物將沉沒在非理性的世界中。假使理型是生命的目的，那麼生命對於理型所有的緊張趨勢將永遠不會滿足，因為這是一個完全超越的目標。在另一方面，如果將物質看作理型的另一個極端，有如盲目的必然性，理型就不可能成為物質的本質。既然在這些形上現實之間沒有道路可通，那麼所謂分享，模倣等名詞也將顯得空泛不實。

亞氏主張重新與存在親近，與具體現實接觸，在實在的世界裏尋找存在和生命的原理，因此強調以客觀的態度去探討事物的內在意義的重要。

我們直接經驗到的現實是個別的，是具體的個體物，而不是普遍的抽象物。具體存在的是這個人，這棵樹，而不是人之本質，樹之本質。個體是在已存在的自立體，是所謂第一自立體，是基本自立體，是不可分的合一，其部分是為整體而存在的。

我們應該從那些對於我們比較容易認知的東西開始，逐漸達到那些本身不容易認知的東西，就如行善也是從個人開始，然後推己及人（Met., VII, 1020b, 310）。對於我們比較易於認知的是可感覺的自立體，這些自立體是屬於變化的。那麼自立體在變化中所扮演的角色是甚麼呢？

化成者必有成因，此即化成原理。變化的完成或終點是元形（Form），變化之所從出或起點，並不單純地是元形的缺乏，而是元形的潛能，是

元質 (Matter) 。一位銅匠製造銅像時，銅匠不產生銅，也不產生像，他只是把一個已存在的像給予已經存在的銅。如果銅匠必須產生像，必須取自甚麼東西，就如取自銅，那麼必須有一個東西，從這個東西取像；然後必須肯定另外一個東西，從這另外一個東西，取出那個可以產生像的東西，如此推類，永遠得不到結論。由此可見限定元質的元形不化成，化成的是由元質和元形合成的東西。把自立體單獨地當作元質或元形都不能解釋變化，變化中的自立體是合成物 (Met., XII, 1033b)

然而這並非說一物之元形是在我們所看到的東西之外，房屋是在磚瓦所造成的建築物之外，否則元形將不會成爲限定的東西，這個房屋或這個形像。元形指出一物之本質，而不告訴我們一物之存在。使一物完成，就是自一存在之物，抽出新的元形，形成新的事物。限定的現實是獨立存在於形成張三或李四的這些血肉的元形，張三和李四自元質方面看，固然不同，自元形方面講，卻是一樣，皆有人性，而人性是不分的。元形和元質是構成物質世界的兩個原理，元形是限定的原理，元質是被限定的原理。

自立體是化成的原因。「形上學」的第一卷提出四個原因，重論在「自然哲學」中已經提過的主張 (Physics, II, 3 and 7) 亞氏指出，論

原因，有四種形式。第一個我們稱之自立體，亦即本質，因為一物之「何性」，即一物之形因。第二個原因是元質或底基，即一物之質因。第三個是成因，亦即變動之由來或原理。第四個是目的因，是每一個發生和化成的動機（Met., 1, 3, 983, 26）這四個原因都可以歸納到自立體，可以說是自立體不同的限定或說明。

潛能與實現

自立體在變化中的作用使之獲得一種新的意義，一種積極的價值。自立體成為目的，成為形成元質的構造型活動，成為個體的實現，由此化生得以完成。

由元形和元質可以看到兩個更普遍的形上原理——實現與潛能，元形是實現。能力有兩種，積極能力是在己或在他產生變化的能力，如火之能燃燒。消極能力乃承受變化的能力，如木之可以被燃燒。消極能力是元質的能力，即潛能，積極能力是活動的原理，是成因。

實現指事物的存在，對於潛能而言，「就如建築之對於了解建築，清醒對於睡眠，觀看對於閉上眼睛，雖然並非沒有視覺，就如由材料製成的物品對於原料和尚未完成的物品。」（Met., IX, 6, 1048b）

有些實現是運動，有些是行動。行動在已有

目的，例如觀看；反之，建築則不然，其目的是外在的，這些向外的行動，亞氏稱之為運動。

化成和變化的經驗，使我們認識潛能。一棵樹發芽長葉，說明它有發芽長葉的潛能，芽與葉尚未發生之前，處於潛能狀態。一個新思想的產生，說明該思想已經潛伏在我的思想能力中，也就是說，我有形成該思想的能力。

由物體的變化我們可以知道，有的東西處於潛能狀態，有的東西處於完成狀態，有的東西則處於潛能與完成之間的中間狀態。處於完成狀態的已經完成了它的運動，處於二者之間的正在動。

可見變化是不完全的實現，因此亞氏不說變化是處於潛能狀態的現實的潛能，也不是處於實現狀態的現實的實現，而說變化是處於潛能狀態的現實的實現，變化是由潛能到實現的移動或過程。

一個現實如何自潛能過渡到實現呢？一物之實現不是一物之潛能，不然的話，有將成為非有，因為潛能是非有，實現是有的實現。可見要使一物由潛能過渡到完成，必須有一個已經完成的存有去限定，去推動，由此可以看到實現的首要性。

化成中的存有，不自化，其化成之充份理由，不在己而在它，此它即是使之由潛能過渡到完成

的它。由潛能到完成的過程就是動，因此化成中的存有，由它物所動。任何一物之動，皆由它物所動。主動者即是完成原因。

不變的自立體

限定了自立體的特性及作用之後，必須進一步區分自立體的種類。實際存在的自立體有幾類？可以分為兩類；可感覺的屬於變動的自立體和不可感覺的不變的自立體。第一類的自立體構成物質世界，又分兩部分：一為構成天體的自立體，不生不滅；一為構成世界的自立體，是屬於生滅的。這些自立體都是自然哲學研究的對象。不變不動的自立體則是神學研究的對象，「形上學」的第十二卷就是討論不變的自立體。

亞氏在「形上學」第十二卷第六章和「物理學」第八卷第十章內，藉天體運動的永恆性和連續性以推求一個不動的實體的存在。第一天界的連續一致的，永恆的運動規範其他天界的運動。其他天界的運動也是連續的，永恆的。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，否則也需要一個運動的原因，這個原因又需要另外一個，如此類推，以至無窮，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。第一個發動者應該是實現而非潛能。如果天界的運動是連續而永恆的，此運動的發動者不只是永恆的實現，而且

自本質而言也應該是實現，不包含任何潛能的成份。潛能是元質，第一個發動者不能包括元質，第一個發動者是純粹的實現（Met., XII, 6, 107b, 22）

這個純粹實現沒有大小可言，因此沒有部分，是不可分的。有限大不能有永恆的運動，因為有限的東西不可能有無限的能力；同時無限大根本不可能存在，大小是相對的。第一個發動者超越大小，是絕對的自立體。

第一個發動者是第一個動因，也是第一個目的因，是理智和意志追求的對象。可理解的同時也是可追求的，因為理性確然認為是美好的，意志自然會加以追求。在可理解現實—「真」的等級中，絕對的，單純的自立體佔第一位；在可追求的現實的—「善」的等級中，絕對的現實，也就是善本身佔第一位。由於可理解的和可追求的二者可以同一化，最高的真理與最高的善也可以同一化。不動的自立體即是至真，也是至善。因此不動的發動者也是愛情的對象（Met., XII, 7, 1072b, 2）

不變的自立體是最高的自立體，完全把握精神生命，而人只能短暫地獲得生命。只有神的智慧不能有異於自己或低於自的對象。神的思想對象就是他自己，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

爲人的思想對象有時離不開物質現實。「如果神是最純全的，認識自己，他的思想就是思想的思想。」（Met., XII, 9, 1074b, 34）又由於思想活動是最崇高，最美好的活動，神的生活因而也是最純全的，永恆而充滿幸福的生活。

上帝並非唯一的不動自立體，他是解釋第一天界的運動的原理，此外還有其他的永恆運動，其他的天界，因此必須肯定，有多少天界運動，就有多少發動者。亞氏肯定許多發動者的存在，每一個規範一個限定的天界的運動，就是此天界運動的原理。上帝是第一天界的發動者，是宇宙間每一個運動的第一原理。發動者的數目是根據當時天文學家對於天界所估計的數字而定的。

亞氏在上帝—第一個發動者，純粹完成，思想的思想—之外，肯定還有許多不動的，永恆的自立體，他們也是有智慧的。第一個發動者只有一個，不動的自立體卻有許多。然而這並不阻礙亞氏的神學肯定嚴格的一神論，就如柏拉圖在法律篇中所肯定的，因爲亞氏也強調神的超越性。柏氏強調上帝是宇宙的靈魂，亞氏強調上帝發動宇宙，在宇宙之外，啓發第一天界追求神的純全生命。亞氏未曾肯定上帝創造宇宙的行動，卻認爲上帝是宇宙秩序的條件和保證。

亞氏的上帝不是有位格的神，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。亞氏的上帝觀念源於宇宙論的需要，而不源於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。亞氏的上帝是最高的目的，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格的關係，沒有你和我的關係，就如我們與大自然之間的關係，就如我們與數學原理之間的關係。

結語

柏拉圖肯定在感覺世界之外，有一個超越的，本體的世界，這是一種基本的要求。這就是理型世界，真正的存有是理型，感覺世界的存有，屬於變化，不是根本的，它們的存在與本質不同，它們的存有是獲取的，是由理型分享的。亞氏否認有所謂理型世界的單獨而自立的存在，我們所經驗到的世界，本身就是具體的，自立的，有本體的實在性，普遍而必要的本質不能脫離個體而存在。藉因果關係，我們可以肯定在經驗世界之上有一超越的推動者或原因，那就是神，絕對的存有。

關於神，柏、亞二氏都承認神的存在，柏氏用兩個方法證明神的存在，一是物理之道，一是辯證之道，前者由運動開始，後者由假設到另一假設，最後引出非假設。由動到不動的推動者，柏、亞二氏立論相同，亞氏更精細；至論假設法，亞氏不贊成，而經由宇宙的秩序，以推求最高的

置序者。這是根據其普遍的目的論而立論的（參考趙雅博著，希臘三大哲學家，一三頁）。

柏、亞二氏精神不同，其對「有本身」與「絕對有」二大基本課題的解決也有獨特的色彩。柏氏重道德，強調理型世界的本體實在性，至高的理型即是至善，即是神。柏氏特別強調神是超越的生命，與人的關係很密切。亞氏指出柏氏理型論的缺點，將本體的實在性與價值引入具體世界，再通過理論活動去尋求變動的不動原因與推動者。亞氏所肯定的神於是富有理論的色彩，雖然仍是超越的。神一做為宇宙的第一原因或推動者，在理論上很難不為人接受，然而由於減少了道德色彩，神與人心靈的關係似乎比較淡薄了一些。柏氏比較重視心靈的需要，而亞氏比較重視理論的要求，在人類思想史上，柏、亞二氏同是兩顆常明不滅的星。

普羅丁

普羅丁（Plotinus, 204-270）的新柏拉圖主義是柏拉圖主義在古代西方世界最後的表現，它將紀元前後東西思想融合的趨勢系統化，使畢達哥拉斯主義的、亞里斯多德主義的種種因素融合到柏拉圖主義中，形成一個新而廣泛的綜合。這個新的綜合對於初期及中世紀的天主教思想影響甚巨，甚至對於近代思想的影響仍不容忽視。

上帝的超越性

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，但是可以啓示一，沒有多，一無從表現。上帝是「有」，但是超越任何個別形式，因此無法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，卻不屬於萬物。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。」（Enn., IV 9, 3）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，他超越所有的存有和本質。既然不得不以名稱稱之，稱之以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？我們只能指出其所不是，而不能講述其所是，因此我們對於上帝的講述只能通過低級事物的類比（Analogy）。

至一是精神和生命的來源，卻超越精神和生命，我們無法理解，卻能向他祈求，祈求他的教導。只有神秘經驗可以使我們確知上帝的真實存在。

流生說

在柏拉圖的思想中，至善、理型、靈魂、物質都是基本的形上觀念，不過柏氏過於傾向分析性的說明，難以指出這些觀念之間的貫通關係。柏氏挽救了現實間的區分，卻挽救不了現實間的連續性。普氏提出「流生」（Emanation）之說以試圖解除柏氏思想的困難。流生不是創造，是種超越時間的，理想的發生過程，就像光線四散而包圍光體，熱力四散而包圍熱體，芬芳的物體散播香氣（Enn., V, 1, 6）。流生是必要的，自然的，永遠的，由高到低，由一到多，最後分散於時空的境界。至一流生知性（Nous），知性是至一最接近的形像。知性已經包括了主體與客界的多樣性。知性是理型的居處，在柏氏思想中則相等於設計神。

知性流生宇宙魂，是知性的活動。普遍靈魂一方面傾向知性，一方面又傾向物質。普遍靈魂生感覺世界。感覺世界有兩個原理，一是普遍靈魂，一是物質，此乃不完善，惡和殊多的原理。物質是現實性與善的缺乏。上帝與物質正是現實的兩極。物質是光明的止處，是非有，是惡。

高級現實包括低級現實，光照低級現實。精神內在於一，靈魂內在於精神，物質內在於心靈，至一只內在於自己。

普遍靈魂包括殊多的個別靈魂，是個人生命的原理。個人生命包括協調與不協調。流生的終點是物質，是否定，是純粹潛能，是殊多的基礎，在精神的理型內得以限定，在宇宙魂的個別生命中得以限定，在自然界的殊多物體內得以限定。

物質是惡，但不是與善對立之惡，是秩序和規律的缺乏，是思想的貧弱，是意志的低沉。

歸返上帝

靈魂有認知能力及生物能力，前者來自精神，靈魂的理型預先即存在於精神，其個體性也是實在的。靈魂通過生物能力而趨向於外在的感覺世界。靈魂下嫁形體，不是由於有罪或無知，而是至一的流生活動的必然結果。可見靈肉的結合並非由於任何非理性作用所促成的，靈魂的下凡是不可避免的命運。然而靈魂仍可返回更高的境界，歸返上帝是心靈的自由活動，需要全力以赴去追尋和實踐。

沉醉在情慾中的本能生活，非常容易；相反，趨向於至善的生活，非常艱苦，需要堅固的意志及恆心。人在本能的需要和精神的自由間，在無知與清醒間飄搖不安。

沉淪於虛偽和短暫事物中的靈魂，在現象中動盪不定，現象產生苦悶、畏懼、痛苦和快樂。

心靈在衝突不安中，感到歸返至一的需要。歸返上帝的途徑有：1. 通過音樂，人應該超越感性的聲調，藉其節奏和規律到達理解性的和諧，亦即美的境界；2. 通過愛情，人由對形體美的默觀超昇到對無形美的默觀，而無形的美乃上帝一至善的反映；3. 通過哲學，人始能走向美的根源。愛情使人充滿歸返至一的願望，思想纔能使此願望成爲真正的活動。只有思想可以指出不可動搖的目標；思想在自身的限制中發現超越自身的價值；思想使人突破個別經驗，投入普遍的生命，又超越此生命，投入精神的世界，理型的世界。然而只靠知性的思想活動人無法投入上帝的懷抱，因爲思想仍然包括了主體與客界的二元論，而上帝卻是絕對的合一。只有神視—神魂超拔能使心靈完全與上帝結合。

可見歸返是一種歷程，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，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恆生命的步驟。每一個步驟都包括對立與衝突，因此絕對的天人合一是一種超越而內在的體驗，使人與至一想接觸，這種接觸是神祕的，超越了認識和愛情，是一種無法用語言形容的直觀，是一種絕對幸福而寂靜的體驗。但是在思想和神視之間並沒有質的跳躍，而是有接續性的。

藝術、愛情、理性、道德都逐步地把至一顯示給我們，引起我們對於永恆的回憶而歸返至一。天人合一的超越境界並不相反理性與愛情的活動。

在天人合一的境界中，至一內在於心靈，心靈內在於至一，但並不使差別消失，並不在本質上使上帝與人完全同化。普氏的流生說中隱含著泛神論的危機，然而由於他極力強調上帝的超越性，才使之不掉入泛神論的混水之中。再者神魂超拔只是暫時的現象，過後心靈仍得返回感覺世界。生命徘徊於有限和無限之間，在無限中，心靈暫時忘卻塵世，在有限中，人又得回到人間，重新拾起自己的責任。

第三節 中世紀哲學的代表：奧斯定和多瑪斯

奧斯定（Augustinus, 354-430）於三八七年皈依天主教，他最關心的哲學問題，是認識之確性問題。我們能不能認識真理？這問題與人生的幸福問題有密切關係。

顯然我們掌握著一些真理，例如我的存在和第一原理等等。你可以肯定人生若夢，宇宙星球都不存在，但是你不能懷疑做夢的你，如此肯定

的你必然存在。還有一些真理也不可能懷疑，例如世界或存在或不存在，沒有第三個可能；三加四等於七。

奧氏肯定自我存是不可懷疑的真理之後，又把自我分為實有，生命和理性。生命高於存在，其理顯而易見，因為沒有生命的石頭也是存在；理性又高於生命，因為理性包括生命。那麼有沒有高於理性的？如果有，是否就是上帝？奧氏肯定理性如果發現高於自身的，應該是上帝；或者還有高於比理性更高的存在，那麼此更高者即是上帝。無論如何，一旦有高於理性者，直接或間接地即可尋獲上帝。

然而尚有一些可理解的對象，如數學真理，非來自感覺和感覺世界。此種真理是永恆的，不變的，是理性的規律，因為它們判斷理性，而不為理性所判斷，因此可以說這些真理高於理性。

七加三等於十，是純粹理性的真理，不來自感覺。凡來自感覺的皆有生有死，可有可無，而七加三等於十，是永不變更的真理，一如永不變更的道德原理。我們常說人應該這樣做，那樣做。此「應該」來自永恆真理。譬如說人應該行善避惡，此普遍原理是我們判斷道德行為的規則。此種高於理性的真理，即是永恆真理—上帝的反映，是上帝對人心靈的光照，此即奧氏的光照論，後

世學者對此爭論極多。

奧氏之光照論肯定對可理解事物之直接接觸，肯定對普遍真理之直覺而不經感覺認識，此乃奧氏對柏拉圖哲學之註解。人有知性（Intellectus）和理性（Ratio），二者功用不同，知性為可理解事物之直覺，理性必須經過可感覺事物才能認識真理。知性為智慧之源，理性為知識之源。

奧氏自新柏拉圖哲學所獲得的基本真理之一，是精神現實的存在。上帝沒有形體，如真理之無形體，如靈魂之無形體。他在「論靈魂之幅度」和「論靈魂之不朽」二書中，討論靈魂的問題。他認為靈魂沒有形體，因為靈魂能認識無形體的現實。靈魂不死，因為能認識不死的真理。這是三八七年代的主張。稍遲在「論天主聖三」一書中，又討論思想主體之精神性，在思想主體內，必然包含精神性的思想，而不包含物質性，可見靈魂是非物質的主體。

中世紀最偉大的形上學家當推多瑪斯·亞奎納（Thomas Aquinas, 1225-1274），如果說亞里斯多德對希臘哲學是集大成的人物，多瑪斯是對西方一千五百年的哲學思想集大成的人物；亞氏是西方形上學發展的第一個高峰，多氏則是第二個高峰。

他從亞里斯多德哲學，柏拉圖和新柏拉圖哲

學，奧斯定哲學，承襲了豐富的資料，但是他整理這些資料的方式是嶄新的。他用個人的眼光去審視眾所皆知的真理，提出自己合乎時代的見解。他認為只要不斷地探討，常會有新的發現。

多氏和奧氏都認為哲學探討源自人性的內在需要，只不過奧氏以「心」為主，多氏則以「理」為主。可謂各有其長，相得益彰。

多瑪斯思想的基本論點是中庸的實在論。我們面對的是一個實實在在的世界，當我們與它接觸時，第一個抓到的是「存有」，這是最原始、普遍而又超越一切的概念。亞里斯多德哲學最珍貴的發現即「存有本身」，「存有」之所以為「存有」，必須是限定的，必須是一；然而經驗告訴我們，「存有」又是多。萬有之間，有同又有不同，「存有」是類比性的。萬有皆為「存有」，因而彼此之間可以溝通，天人之間可以溝通。這種溝通是形上的，也是認知方面的。但是「同」不抹煞「差異」，在探討有限與無限之間的關係時，存有的類比性可以避免不可知論和泛神論兩個極端。

人生來有認知能力，此認知能力必須有客體作為內容，完整的認識才會形成。在「存有本身」概念的涵蓋下，主體與客體自然而然地趨向合一。思想離不開現實，現實離不開思想。透過這兩極的密切關係，我們才能看到一個豐富的，多彩多

姿的真理世界。

多瑪斯重視經驗，否定人有所謂先天的觀念，感官提供認知的材料，理性藉抽象活動來加工，人的確有能力格物致知，把握事物的本質。理性將欣然發現一些單純而根本的原理，藉以使我們看到現實與思想的堅固結構，以及它們之間的密切關係。此即同一律，不矛盾律，排中律和因果律。它們的確性遠遠超過倫理性和物理性真理。例如「凡有始者，必有原因」這一形上真理的確性，遠較「父母必愛子女」，「物體必有重量」等真理更為確定不移。

「存有」包括本質和存在。本質指出「存有」的限定內容和意義，也指出「存有」的可能性。存在是本質的完成和實現。我們直接經驗到的是個體存在，但是如果缺少了使之成為可能的條件，存在也就無法完成。

經驗的，變化的世界，顯然是可有可無的世界，受時空的限制，不可能自己使自己存在，其存在必有原因。原因的系列不可能永遠在有限的圈子裏打轉，必須肯定最後原因的存在，此即必要的有，自有的有。

從哲學的角度看由有限到無限的跳躍，在多瑪斯是合理的跳躍。他對天主的存在所提出的證明，是無法駁倒的。他指出五個途徑，來證明上帝的存在和特性，此即著名的五路。然而五路所

用的是同一個格式，即： 1. 「存有」之成立，必排除矛盾； 2. 肯定「有限存有」為全部的存有，即完全自足的，必將陷入矛盾； 3. 為排除此一矛盾，必須肯定「有限存有」需要原因； 4. 原因的系列不能永遠推下去，否則等於逃避問題； 5. 因此必須肯定最後原因或無限存有者的存在，此即宗教所崇拜的上帝。

無限的、絕對的「存有者」是單純的；有限的、相對的「存有者」是合成的，由潛能及實現二原理合成。構成物體的原理是元形和元質，元形是限定原理，元質是被限定原理。元形指出事物的本質，元質則是個體性原理。

人的元形是靈魂，是獨立元形，不隨形體的毀壞而毀壞，人的靈魂是不朽的。無生物、植物和動物的元形不是獨立的，隨個體存在的毀滅而毀滅。天使則完全不受物質的限制，上帝則是純粹實現，沒有任何潛能。

多瑪斯重精神生活，肯定「目的」是決定善惡的標準，目的正則善，不正便是惡。目的選擇又以價值來衡量，了解行為對象的價值高低才能確定做事的態度。價值自然須用理智去認知，理智認知價值，意志才去追求。故此聖多瑪斯的倫理學也是重理性的。上帝是最高價值或價值本身，因此一切存在都傾向上帝，以上帝作最終目的。

希臘哲學建立了理性的知識，基督信仰提出了超性的重要，多瑪斯的成就在於指出二者之間的和諧。本性的能力是理智，超性的能力是恩寵。我們用理性在宇宙內找不到的，可以在上帝的啓示內找到。恩寵不毀滅本性，而使本性完成。

在理性和信仰，哲學和神學之間，多瑪斯建立了使二者緊密連繫的橋樑。正如感性和理性可以和平相處，理性和信仰也能和諧統一。多瑪斯以感官爲理性的前鋒，理性可以做信仰的前導。哲學止步之處，神學正好開始。

多瑪斯把感官經驗，理性作用，宗教信仰，用同一主體去體認，兼顧到三方面的不同作用，使之融爲一體。三種作用雖有價值上的高低之分，但實際上缺一不可。理性探討人生，信仰則使人生的意義圓滿實現。宇宙、人生、上帝的地位，在多瑪斯的哲學中，都受到應有的重視，不但不相互排斥，而且彼此之間，有一個大和諧，追尋這一和諧，就是哲學家的使命。

第四章

形上思想的升起

第一節 形上學的起點

亞里斯多德《形上學》開端就說：「求知是人類的天性。」〔繫辭下傳〕有：「作易者，其有憂患乎？」

沒有人就沒有形上學，形上學是人基於自己的需要而建立起來的。人爲尋求宇宙、人生的意義，爲趨吉避凶，爲達到幸福的境界，爲使自己的生命圓滿實現，不斷地提出問題，並追尋答案。

面對自然界的變化，例如地震的發生、一個生命的出現或消失，人會問是怎麼回事。一般的經驗和嚴格的科學知識都會對無數的「怎麼樣」提出解答。問「怎麼樣」只能及於現象，當科學家把地震現象描述一番，告訴我們地震是怎麼回事，能產生甚麼後果，應該如何應付，爲我們也夠用了。但是人的好奇並不止於問「怎麼樣」，他還要一探現象背後的本質，追問爲什麼自然會有地震，會有變化現象等。爲解答「爲什麼」，爲探討事物的本質，就是哲學的任務了。如果我們問自然界的事是物質的，或是精神的呢？自然

現象的發生是出於偶然呢？還是由一個超越宇宙的智慧所管理呢？無神論者認為沒有最後原因，而有神論者則肯定有最後原因發動、管理一切，那就是至上神的存在。唯物論者認為肯定與物質沒有關係的精神存在是矛盾的，唯心論者則認為肯定物在心之外完全獨立存在是矛盾的。無神論者認為在有限的世界之外，肯定一個無限的存在是矛盾的，有神論者則認為否定了神的存在，有限世界將沒有道理可言，一切皆為荒謬。如果我們繼續追問「爲什麼」，打破沙鍋問到底，問有沒有一點什麼，是構成萬有的本根，物也好，心也好，有限存在也好，神也好，都不能不有的共同基礎。這個任何一物都不能缺少的東西，在邏輯上，正是使萬物能夠排除矛盾，合理存在的本根，當然本身不含矛盾，而不矛盾應該是它的基本原理。當人類提出這些問題時，已經把「爲什麼」追問到最後了，已經把「爲什麼」追問到底了。在此我們發現了形上學。

形上學探討的對象是人類知識的最根本問題，其用意在指出，有沒有點什麼可以稱之爲萬物的本根，根據它，一切「爲什麼」或哲學的詢問之所以能夠找到答案，是有憑藉的。換言之，我們對自然、自我、宇宙、社會、物質、精神、神等問題所作的哲學探討和解釋，是有根據的，有條理的，不是胡思亂想。

爲了解形上學的特質，可以問它的起點是什麼？它最初是怎樣升起的？出發點的探討能協助我們了解形上學之所以爲形上學的特性，以及它與其他哲學知識的關連及差異。甚至可以說，找到了形上學的出發點，便可以清楚地看到，哲學是怎樣發生的。

真正能夠作爲形上學起點的東西，本身應該最爲簡易明晰，易於把握，因此也最具有說服力。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爲蘇花公路。如果形上學的出發點，本身複雜難辨，必須詳加研究，才能看清。等於說這個出發點本身還有許多出發點，它怎麼能成爲原始的或根本的出發點呢？繫辭上傳談易道之簡易，指的是同樣的道理：「易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。……易簡而天下之理得矣。」

西方近代哲學家受人文主義的影響，多喜歡以人或人的活動作爲哲學的出發點。其特色之一即是以認知主體或自我爲中心而發展出各種思想體系。在把心物分割或二元化的假定之下，肯定心只能認知屬於心界的東西，或謂心不能向外伸展以取現實。唯理派肯定心靈只能憑天生本有的觀念去把握客界，經驗派則認爲人只能認知經驗或現象世界，現象之外，我們一無所知。康德雖然在現象背後肯定有物自身的存在，只不過爲指

出其先驗形式論之所以必須建立的動機。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，現象必須靠先驗形式之安排及整理，才能建立普遍而必要的知識。到了絕對唯心論，乾脆肯定自我之認知能力根本是一種創造能力，於是心物又完全統一。

試問主體或自我能否成為形上學的出發點呢？我們的答案是否定的，因為自我不是最原始的概念，為了解自我，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，就離不開客體，因為主客是相對的名辭。那麼主客的關係又怎樣呢？可見自我是一個很複雜的概念，如果再想一想柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒、休謨、康德、黑格爾、馬克思、沙特等哲學家對「自我」的不同看法，就不難肯定，這樣一個概念不可能作為形上學的起點。

很多人認為形上學的出發點應該是經驗，因為人類的認知活動莫不自經驗開始，而且感官經驗或知覺是最具體，最可靠的。經驗這一概念在哲學中的重要性，無人否認。但是了解一點哲學的人，也知道這是一個想當複雜的概念。經驗的發生離不開主體，主體離不開客體，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，感覺經驗形成現象世界，現象與物自身有關。那麼物自身與現象的關係又怎樣呢？這又是一個複雜的問題，哲學家對此爭論不休。經驗不是最原始，最根本的概念，不可能作形上學的起點。再者經驗世界是現象世界，是形而下的，形而上的知識雖然離不開經驗，但必須超越經驗世界，才能由形下進入形上。

同樣，我們可以說，笛卡兒的天生觀念，康德的先天形式，唯心論的理念，唯物論的物質，存在主義的存在等，都是很複雜的觀念，不可能作形上學的出發點。

形上學的起點應該是那個最根本的，簡易的，原始的，自明的。符合上述標準的觀念只有一個，即希臘人在兩千多年前找到的「存有」，而中國人在兩千多年前找到了「道」和「太極」，此二觀念同樣有資格作為形上學的出發點。巴爾買尼德斯首先揭示了一偉大思想：存有存在，非有（虛無）不存在。存有與虛無是對立的。自我為成爲自我，必須先「有」，若不是「有」，即無所是，無所成，即是虛無，也不可能成其爲自我。經驗也好，物質也好，精神也好，存在也好，本質也好，人也好，上帝也好，莫不如此，存有之外，只有虛無，即一無所有。我們爲有「虛無」的觀念，也不得不經由「存有」，因爲直接把虛無當

作認知對象是不可能的。爲此不可能找到比存有更原始，更根本的觀念。「存有」的觀念先於一切，一切藉存有而在而成而通。存有最適宜作形上學和哲學的起點。

人是一個認知主體，在正常條件之下，生來擁有認知能力。但認知能力若不與對象接觸而開始運作，只是潛能，不可能產生知識。人與對象或客體的接觸，先是知覺，然後才有理解。當我們接觸到任何東西時，我們便感覺到物存在，也混然地或模糊地意識到有物就不是無物，就直覺到物的存在是最根本的原始的概念。於是我們發現了一種形上感或形上的共識（metaphysical common sense）。既是共識，人人都有。此共識雖然模糊不清，仍爲一普遍的，真實的直觀。在此我們看到了形上思想的升起。

多瑪斯有一段話，指出此一形上共識的特性：「對於知識的獲致，我們應該提供類似的說明。因爲我們擁有某些先在的知識種子，即理解力的原初觀念，我們藉著自可感事物抽取的心象，在主動理智的光照之下，就能直接認知這些觀念。理智能夠直接洞識的這些觀念，有些是複雜的，例如自明原理；有些是單純的，例如「有」與「一」的概念。一切包含在這些普遍原理中的結論，就像包含在某些種子原理中。所謂求知得知即指心靈藉這些普遍概念去完成對個別事物的認

知，而原先心靈只在泛泛的和潛能的狀態之下認識它們。」（二）

多瑪斯沿用傳統哲學喜歡用的一種方式，肯定人心具有某些認知的種子，即一些原始觀念和原理，藉感官接觸而由理智直接捕捉或洞察，故可稱為自明概念或原理的直觀。這些先在的認知種子是泛浮而潛能的原始觀念及原理，其功能是把我們進一步帶入確切而明晰呈現的知識。

萊思說明形上知識的詭異說：「共識的先設認知足以滿足理智的一般需要。然而一個人如因缺乏深入的訓練，嘗試給別人解說形上原理時，他會發現自己的形上認知非常浮泛，也說不出所以然來。在此我們看到形上認知的詭異，一方面它無處不出現，其普遍原理也為一切人所知；另一方面它也是人類最艱深的知識，只有少數人能進入它的堂奧。……一如亞里斯多德所說，在形上園地中，我們恰似蝙蝠，在日正中天的光芒中不能視物，人心也只能在晦暗中摸索現實。（*Metaphysics*, II, 1, 993610）我們不能直視存有而指出其所是，當我們把注意力放在眼前直接呈現的某物上，進而才能把握存有是什麼。」（三）

當我們不斷追問，追問到底，追問萬有都離不開的那個根時，我們已經面對存有，因而產生了形上感，當我們捕捉到存有時，我們立即發現

它先我們而存，因為我們自己也脫離不了存有的羅網。存有包羅萬有，是萬有的本根。自我，自我的追問活動，以及圍繞著我的一切，只要是點什麼，無一物不是存有。當我們接觸到存有的那一刻，形上感和形上思想升起時，我們也發現了形上學的出發點。

老子對「道」的詭異有許多精湛的描寫，在「老子」第四章，他用了好幾個「似」字，以說明「道」的似幻實真。他說：「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」當我們面對萬物時，看來似乎是最具體實在的東西，但是它們不能離道而存在；道雖虛、深，隱而未形，卻為萬有之宗。道雖幽隱，有它不可道，不可知的一面，卻非虛無，而是真有。道之存在，比時空中具體的萬物更為真實。

第二節 形上學的緊要性

有了上面的了解，就不難明白形上學的緊要性。當一個人睜開眼睛看，不可能不注意到周遭的事物和自己的存在，包括個人的生命和社會的種種現象，也不可能對宇宙萬物的起源，以及生從何來，死去何往等問題，漠不關心，而且也會很自然地追問，就像人需要呼吸一樣自然，有沒

有某種根本的東西，爲萬物所共有，亦即說一物之爲物，必然不能沒有它，否則就不能成物，而是非物或空無。「繫辭下傳」有云：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」比類萬物的時候，我們能把握到的最根本真情或真實性是什麼呢？包犧氏代表我們的老祖宗，也應該是我們祖先中第一位哲人。上面這段文字說明中國人在很古老的時代，就洞察到在萬物的生成變化中，有陰陽兩個原理在活動運作，而陰陽即是構成八卦的互相搭配的，相輔相成的兩個基本原理。到了先秦春秋時代，哲人進而推求陰陽二原理的本根，於是出現了「道」與「太極」，同爲形上原理中的最根本原理。差不多在同樣時期，希臘哲人找到了「存有」。

「道」即是道路。萬物莫不由道而成，一物之在之成，必有來路。同時，道路也指方向，有方向才能把萬物導向目的。無一物不實現自己，完成自己，就是說萬物之在之成，必有目的。「天地之大德曰生」（繫辭上傳），我們在萬物中看到的生生不息之道，正活潑地說明無一物不在變化的過程中生成，由無到有，由潛能到實現，表現了恆常持久的活動，朝目的前進，而不是一團混亂。

形上學的緊要性與形上學的價值分不開。西方中世紀哲學家強調形上學在哲學中的首要地位，由此便可體會到它的價值。形上學是最基本的哲學，因為它奠定哲學各部門的基礎。探討宇宙的哲學（宇宙論或自然哲學），研究人之生命及活動的哲學（理則學、認識論、人生哲學、理性心理學、倫理學、社會哲學、教育哲學、文化哲學、政治哲學、法律哲學、哲學史等），都必須依據形上原理立論。換言之，形上學研究存有自身及其特性、原理等問題，所得結論可適用於任何個別的存有，可適用於了解萬有。萬有包括有限的，相對的，偶有的存有和無限的，絕對的，必要的存有。探討無限存有或萬有最後根原、原因的哲學即自然神學，意即藉理性推理探究至上神的哲學。中世紀士林哲學家喜歡稱形上學或存有論為普遍形上學，而探討宇宙、人和神的哲學各部門為個別形上學。因為他們認為哲學之所以與經驗知識和科技知識不同，即在於哲學追求的是絕對性普遍而必然的知識。絕對性在此的意義是不能不如此的知識，此種知識必須靠不矛盾律才能建立，而不矛盾律是形上學的最根本定律。例如哲學探討人的本質，它追求的目標是人在什麼條件之下才不矛盾，才合理。一旦你否定這些條件即等同於否定人的本質或否定人本身。如果你這樣做，你自己必然陷入矛盾。矛盾的即是荒謬的，即是不合理的。

自然神學探討無限存有者的問題，它依據的不是神性啓示而是形上學的第一原理。有人認為超越宇宙的絕對存有者或上帝存在，這是有神論的主張。有人認為絕對存有者或上帝不存在，或謂上帝如果存在，也是內在於宇宙和人性的，這是無神論的主張。無論如何，上帝的肯定或否定，對於解決人生的基本問題，是非常重要的，對於人的起源、人性、人格、人權等重要問題，都有決定性的作用。

形上學探討存有本身，而存有本身觀念的提出，使有限存有和無限存有得以溝通。形上學的建立必然使人向神或上帝開放。柏拉圖和亞里斯多德都肯定形上學必然會朝神學發展。

由此看來，誰若否定形上學的價值，等於否認人生有不變的，絕對的原理作為基礎，這種心態之產生往往出於誤解。有人認為形上學世界只是一團黑暗，玄虛而不可知，另一些人則因否認人有超越經驗現實的能力而否定形上學的可能性及價值。這些消極心態是不正確的，人類天生就有探討形上學的傾向，人人有都形上感。當人面對宇宙人生提出許多問題，並追問到底，即已肯定探求形上原理的需要與緊要性。中國最古老的哲學作品《周易》，就是一部通過變易以求不變原理的形上學作品。

再者，誰否定形上學的可能，已經自陷於矛

盾。他根據什麼作此否定？根據經驗現實嗎？經驗現實本身並沒有理由否定形上現實。反之，它本身的不足正要求我們肯定它的形上基礎。一個人在否定形上學的時候，他已經展示了形上感和他對形上學的興趣，他已經在不知不覺地探討形上問題。

人生來有追求幸福的願望，即自我生命的圓滿實現，此願望若不能實現，人永遠不會滿足。多瑪斯在《論原因》一書的註釋中指出，人的根本幸福在於理智的圓滿發揮，人在此世所能找到的最高幸福即默觀形上真理，因為這些真理引人認知上帝。他寫道：「人之至福在於人之最高能力理智在最完美方式之下實現它的活動，意即獲致最理智的對象。此外，透過原因才能了解效果，顯然在本質上一個原因比它的效果更可理解，雖然有時我們對效果的認知比對原因的認知更為完美，因為我們對普遍的，可理解原因的知識是從感官領域內的個別事物推想出來的。為此絕對地講，事物以第一原因本身應該是最高及最可理解的對象，因為是最高的存有物和真理，對其他事物而言，第一原因是它們的本質和真理的原因，亞里斯多德在《形上學》中有詳盡說明。還要指出的是，我們前已討論過，我們對首要原因的認知並不完美，因為理智面對它們就像貓頭鷹的眼睛看陽光一般，由於陽光過度強烈，反而沒法子把對象看清楚。

由上述討論可知，人此生能獲致的至福在於默觀第一原因；即使我們對第一原因所知不多，此不多的知識也比對次要事物之知識更為可愛與高貴，亞里斯多德在《論動物之部分》一書中已有詳盡說明：「在現世生命過去之後，人之上述認知才能圓滿實現，人因而才能達到圓滿幸福的境界，就如聖經所云：『這就是永生，永生就是他們能夠認識你，唯一真實的上帝。』」（四）

柏拉圖、新柏拉圖學派、亞理斯多德和多瑪斯，雖然體會不全相同，都秉持同一信念，即人之無窮欲望的滿足，人生至福的圓滿實現，在人與神的合一。中國的儒家、道家、墨家也莫不以「天人合一」作為人生追求的最高理想與境界。在人本身致力於實現「天人合一」的過程中，形上學所扮演的角色是非常緊要的。形上學以存有本身為探討對象，而存有本身是融通萬有的觀念，必然會推動人去探討有限世界與無限存有之間的關係，天人與神人接觸的問題必然會發生。在西方和中國傳統哲學中，天人關係為解決人生意義的問題是不可或缺的一環。

最後，再從形上學的功用看它的緊要性。多瑪斯在亞氏《形上學》第一章的註釋中，把知識分為五個等級，即感官知識、經驗的累積、技術、科學知識和形上學。感官認知和經驗都是個別的，在實際生活中有用，但缺乏學術價值。技術不指

純手工方面的技巧，它開始注意事物的一些普遍特徵，技術家已具有對原因的認知，雖然這些認知不完全。再高一級的認知是科學知識，多氏說具有科學知識的人就如一棟房子的建築師或工程師和建築工人，建築師能指導普通工人，因為工人只會技巧，而建築師卻了解房子的結構及如此施工的理由，因為他了解要達成的目標和適當的方法。再者，一個具有科學知識的人能把所知傳授給別人。技術家也能教導別人，但他的認知中有太多的主觀因素，而科學探討的是客觀真理。最後，科學認知具有普遍的確性。一個形上學家擁有科學認知的特長，但是他所用的方法不同，他追尋的真理也更為優越。因為科學知識需要指證，須靠更為確定及普遍的原則來指證，建設知識的原理需要更普遍的原理指證，推至最後，應有一些不需要指証的，即自明的原理存在。否則將產生無限制推拖或倒退的不合理情況。這些擁有自明性的第一原理即形上學探討的對象。由此可見，形上學認知的價值及功能是不可或缺的。多瑪斯說：「並非一切知識都是論證性的，即需要指證的。在此處必須了解亞氏所謂知識乃泛指任何有確性的知識，並不與理智對立，正如他曾說，知識涉及結論，而理智涉及原理。某些事物的確定知識不由指證而獲取，他證明如下：為說明「證明」之所自，必須了解某些首要的事物。到達某一點時，那些原理必須還原於直接確定的

事物。否則必須肯定，在二終點之間，即在主詞與謂詞之間，將有無數的中間詞在運作：尤有甚者，在任何二物之間，將不能不發現無數的中間物存在。在任何方式之下只要有中間物，必然會有直接物隨之而來。但由於那些直接物是首要的，必須是不能予以指證的。爲此某些事物的認知顯與證明無關。」（五）

亞氏與多氏皆強調，形上學所探討的第一原理本身是具有自明性的原理，本身不可證而爲一切證明的基礎或本根。例如爲指證「張三是會思想的」這件事，我們通常抬出大前提「人人都會思想」，然後抬出小前提「張三是人」，然後自然看到結論「所以張三是會思想的」。爲指證張三會思想，張三是人，我們可以指出許多中間論點或論證，但是最後若不歸結到「人人會思想」，意即思想活動屬於人的本質，否定人會思想等同否定人本身，必將陷入矛盾；那麼爲排除矛盾，就不得不肯定人會思想或人有理智，或等於說人是人，人就不能在同一角度上又是人又不是人。在此我們很清楚地看到，支持「張三會思想」此一結論的最高和自明的原理是同一律及不矛盾律，這些首要原理是不可指證的。

由此可見形上學之所以比其他知識優越，也最爲緊要，因爲它是種指導性的知識。多瑪斯在亞氏《形上學注釋》一書的序言中說：「亞里斯

多德這樣在《政治學》中教導我們，當一組事物指向同一目標時，其中之一應該是規範性的和指導性的，而其他事物則是被規範的和被指導的。靈肉的結合就是明顯的事例，靈魂自然是命令者，而形體服從。在靈魂的諸官能中，依自然秩序暴怒激情及慾望激情受理性的控制。一切的科學知識和技術確實指向一件事，即人的完善，完善即真福。在所有知識中，有一種堪稱其他知識的主母，也有資格被視為智慧。因為指導別人正是智者的任務。」（六）如果有一組事物趨向共同目標，例如各種政治活動皆以人民的福祉為目標，在這些事物中，應該有某種秩序或規範，應有某種原理統合不同事物，使之在差異中仍能有共同性或一致性。否則的話，那一組事物或活動必會發生分歧，並且互相干預、衝突，使共同目的的實現受到阻礙。因此在一個組合體中，應有一活動負擔指導任務，其他活動則接受指導。在人的諸多活動中，本能、衝動和各種情緒皆應接受理性的指導，才能使人的生命順利發展和圓滿實現。又例如一切知識莫不以人的至福為目的，但智慧協調、指導一切知識，使之朝此共同目標發展。形上學的功能在於提供給人最高的智慧，正是形上學賦予其他知識最高的指導原理。

第三節 形上學的名稱

亞里斯多德在西方是以「存有自身」或「存有之所以為存有」作為研究對象的第一人。他稱此種探討為第一哲學（*Prote philosophia*），因為它探討萬物的第一原因。此一名稱雖能指出形上學的部分特質，但不足以指出「存有自身」的全貌。

亞氏又稱形上學為「神性知識」（*theologike episteme*），因為它探討與物質分立的實體，即精神存有，而在一切精神實體之上有純實現或第一推動者。中世紀學者尤其重視有限存有向無限存有開放的重要性，進而開發出自然神學（*theologia naturalis*）一科。但是此一名稱也不周全，因為存有本身包羅萬有，而無限存有者或上帝是有限世界的最後原因，但這是就實界而言。在理界或現象界，存有本身不只涉及上帝，也涉及時空間的事物，只要不是空無，莫非存有。上帝也是此極普遍觀念的一個存有，即獨一無二的絕對存有。

有關存有自身的探討，形上學是最適當也廣為學者所用的名稱。此一名稱的來源為大家所熟知，時在紀元前一世紀中期，亞氏學派學者安德羅尼古斯（*Andronicus of Rhodes*）編排亞氏著作時，把《物理學》之後，有關第一哲學的十四卷著作標題為〔*ta (biblia) meta ta physica*〕意即〔物理學以後的作品〕。安氏

這樣編排的用意，只是爲了教學的方便，因爲講解了《物理學》之後，第一哲學才更容易領會。實際上，物理學以後的這門學問超乎《物理學》之上。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 *meta-physica* 一詞之譯爲「形上學」是相當合宜的，因爲正好指出形上學研究的對象是超乎物理世界或形器之上的。

馮斯丹白根寫道：「後來此一表達方式轉變成拉丁文，亞氏那十四卷作品遂成爲《*Metaphysica Aristotelis*》或《*Libri Metaphysicae*》。

中世紀的士林哲家賦予 *metaphysica* 一字哲學的意義，他們認爲有關存有的探討正好稱之爲形上學，因爲存有的知識正是在物理學之後之上，因爲我們是在物理的及數學的抽象之後，到達第三級的抽象，即形上的抽象。再者，經由最高級抽象獲得的對象，完全不受物質的限制。但是這些看法並不確切，也製造嚴重的不當。首先，存有的知識在任何的情形之下不預設物理學的存在，不論此物理學是指實驗的物理學或指宇宙論。它是完全獨立於實驗物理學之外的，宇宙論更不先行於普遍形上學，而是普遍形上學的展延，宇宙論是形上學的一個枝節，是一門特殊的形上學。再者，認爲存有的知識完全與物質無關，完全居於物理世界或感性世界之上，好似柏拉圖式的理

型，並不符合存有知識的確切形象，因為存有的知識以具體現實為對象，決不忽略具體現實的豐富內容。」（七）

但是如果我們把「在物理世界或形體之後之上」，解釋為存有自身與形下世界有密切關係，但不受形下世界的局限，「形上學」一名稱仍不失為適當的名稱。就如「繫辭上傳」所云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，指出道自身的確居於形器世界之上。我們雖然是由形器世界進入道的形上世界，而道卻是形下世界的本根，這樣道才能落實於宇宙人生。

在十七世紀，又出現了存有論（Ontology）一名稱，吳爾富（Christian Wolff）使存有論一字廣為流傳。如果存有論之存有不是指具有唯心論色彩的觀念存有，也不指與經驗無關的先天知識，而是指與實在世界分不開的形上存有，「存有論」不失為一明白而確切的名稱。

在中國，過去有玄學、道學、理學等名稱，與形上學接近，但是沒形上學一辭，就連哲學一辭也是晚近才流行的。古代書經、詩經中有哲王一辭，指在內聖外王方面傑出的聖賢人物。玄學指盛行於魏晉時代倡導老子、莊子、易經的道家思想，王弼、向秀、郭象皆為玄學代表人物。湯用彤在《魏晉玄學流別略論》中分析玄學的派別說：「其最重要之派別有四，茲分述之於下：其

一，爲王輔嗣之學，釋氏則有所謂本無義。其最重要著作爲老子王注。其形上之學在以無爲體。……其二，爲向秀、郭象之學，在釋氏則有支道林之即色義。其主要著作爲向秀、郭象之《莊子注》。其形上之學主獨化，其人生之學主安分。……其三，爲心無義。……心無義雖不行南朝，然頗行於晉代，而爲新穎可注意之學說。蓋玄學家詮釋有，多偏於空形色，而不空心神。……獨有支愨度乃立「心無義」，空心而不空色，與流行學目徑庭，故甚可異也。……其四，爲僧肇之不真空義。夫玄學者，乃本體之學，爲本末有無之辨。有無之辨，群義互殊。學如崇有，則沉淪於耳目聲色之萬象，而所明者常在有物之流動。學如貴無，則流連於玄冥超絕之境，而所見者偏於本真之靜一。於是一多殊途，動靜分說，於真各有所見，而未嘗見於全真。故僧肇論學以爲宜契神於有無之間，游心於動靜之極，不談真而逆俗，不順俗而違真，知體用之一如，動靜之不二，則能窮神知化，而見全牛矣」。

玄學在中國思想史中，盛於魏晉，在形上學方面，有它自己的限度、特質與境界，並與佛學有密切的接觸。湯用彤在《魏晉玄學的發展》中說：「玄學的產生與佛學無關，因爲照以上所說，玄學是從中國固有學術自然的演進，從過去思想中隨時演出「新義」，漸成系統。玄學與印度佛

教，在理論上沒有必然的關係，易言之，佛教非玄學生長之正因，反之，佛學倒是先受玄學的洗禮，這種外來的思想才能為我國人士所接受。不過以後佛學對於玄學的根本問題有更深一層的發揮。所以從一方面講，魏晉時代的佛學也可說是玄學。而佛學對於玄學為推波起瀾的助因是不可抹殺的」。玄學的興起，形成儒家之外，大有影響的別一學派，並推動了道家、佛家與儒家在中國文化中的匯合，也賦予中國文化以嶄新的風貌。在中國形上學的發展過程中，代表一非常重要的精神。

到了宋代，又有道學、理學二名稱出現，皆與形上學有關。此二名稱皆指宋、明時期的新儒學，有時互相通用。有以道學包括理學之說，也有以理學包括道學之說，說法並不一致。道學一名稱，張載在《答范巽之書》中提及：「朝廷以道學政術為二事，此正自古之可憂者」。程頤指出程氏兄弟講道學：「自予兄弟倡明道學，世方驚疑。」（《河南程氏文集，祭李端伯文》）朱熹稱二程之學為道學：「夫以二先生唱明道學於孔孟既沒千載不傳之後，可謂盛矣。」（《程氏遺書後序》，《朱文公文集》卷七十五）道學在方法上反對漢唐重考據、注疏的態度，而把重點放在義理上，形成一代新風。道學探討的範圍包括道、太極、理、氣、性、命、心、情、天理、人欲、修身、成聖等問題。

理學一名稱含蓋了宋、元、明三朝新儒家的哲學，前後歷時六百年。代表性人物有周敦頤、張載、二程、朱熹、陸象山、王陽明等。從探討的對象及內容去看，理學與道學二名稱並無實在的區別，而且二者的目標都在於將道、太極、理、氣、心、性等形上原理落實到人生及社會的層面，以使人的行為合於仁義禮智等道德規範，以達修、齊、治、平的理想。

由此可見，道學和理學代表一種相當完整的哲學體系，包括了理論與實踐、知與行的不同層面，所涉及的領域，不只是形上學問題，也涉及自然、人性、道德、靈修等問題。事實上，在中古並沒有研究道本身或太極本身的完整體系，這應該是當代中國哲人努力建設的目標。中文「形上學」一名稱出自《繫辭傳》「形而上者謂之道」一句；無論為指稱西方形上學或中國的形上思想，看來最為適當了。

第四節 形上學的研究方法

如果我們不想掉入先驗方法的陷阱，就不能藉先驗方式解決求知的問題。古人在觀察、認知萬物的時候逐漸形成方法，再藉方法拓展知識的新領域。方法是在人的認知活動中逐漸形成的，也不斷加以改善。我們就西方傳統哲學留下來的

史料把形上學的研究方法歸納爲下列三點：

(1) 經驗與件的描述與分析。任何知識的建立都始自經驗。爲建立形上學知識，首先也須與經驗與件接觸。只要我們睜開眼睛去看，就有發現有物存在，就接觸到了物的存有，而且此一知覺是最原始的經驗，因爲我們如果感覺不到有物或物之有，就一無所見，當然也知覺不到其他現象。經驗與件是個別的，不論是外在的或內在的，莫不呈現在我們眼前，否則就不成其爲與件。感官捕捉經驗與件，理性藉比較、分析、綜合種種活動抽出其共同特性，造就普遍觀念。在所有觀念中，存有是最普遍的，它指出萬事萬物的最根本基點和共同點。缺少了存有，物就不能成物，也不能存在。存有之外，只有非有或虛無，虛無是一無所有，也不可能成爲認知及言說的對象。存有是實在的觀念，也是邏輯的觀念。由此可知西方傳統哲學爲何依形上原理去處理認識問題。我們與存有的接觸至爲單純，但是藉感性的直接接觸到存有觀念的形成，此一過程卻相當複雜與艱巨，因爲存有本身內存於一切事物，而又超越一切事物，不受局限，本身極爲豐富。爲此，形上學探討是一件很辛苦的工作。

(2) 矛盾的排除與解釋。當我們探討經驗與件時，常會發現衝突與矛盾，例如一與多、變與不變等對立現象。古人往往因注意到這些矛盾，

感受到強力的動機，進一步去探索現實的真正面目。存有本身不能含括矛盾，爲此理性不能不努力把矛盾現象或不合理情況加以排除，提出充分的解釋，因而間接地洞識存有的深奧結構及萬物的最後原因。

(3) 哲學的根本方法是演繹法而不是歸納法，形上學更是如此，它雖然離不開來自形下世界的經驗，它尋求的真理卻不是靠經驗的歸納可以獲致的。它所尋求的是不能不如此的真理，是當我們予以否定時，必自陷於矛盾或荒謬境地的真理。再多的實驗或經驗歸納也到達不了如此這般的真理，只有靠人人直覺到的同一律，不矛盾律等形上學原理去推論，才能演繹出這些真理。當我們睜開眼睛去看，就不能不發現存有，就不能不發現存有本身的同一性和不矛盾特性，於是我們就看到了同一律和不矛盾律。根據這些自明的形上原理，便可推演出嶄新的，不得不如此的知識或真理。

第五節 形上學的對象

一切知識皆以現實或存有爲對象和內容，否則必思之無物，言之也無物。存有包羅萬象，通稱萬物或萬有。把某一類現實作爲理性探討的對象，就形成某一門哲學，例如宇宙論或自然哲

學討論大自然或物質世界，倫理學討論人的道德行爲，這些對象都是存有的一部分。形上學也離不開存有，存有作爲形上學和其他哲學部門之探討對象時，即是共同對象（*objectum materiale*）。但是形上學探討存有之角度和其他哲學科目不同，形上學不以某一類存有爲對象，而是自整體性角度去探討存有，它的對象是存有本身（*to on he on, ens in quantum ens*），此即形上學的特殊對象（*objectum formale*），亦即專有的對象。

亞里斯多德「形上學」第四卷的內容即對存有本身和第一原理的探討，一開始亞氏就說：「有一門知識研究存有本身（或存有之所以爲存有，*being as being*），以及那些必然歸屬於存有的特性。這與任何所謂個別知識不同；因爲它們沒有一門普遍地探討存有本身，而是拾取存有的一部分，來研究這部分的屬性。例如數學就是如此進行。」（八）我們再看一段多瑪斯的詮釋：「當亞氏指出，這一門知識不是任何個別知識中的一種，他舉出下列論證。個別知識不考慮普遍的存有本身，但只考慮存有的一部分，與其他部分不同的部分；關於此部分它研究那些固有的屬性。例如數學只研究一種存有，即量化的存有。但是共同知識考慮普遍的存有本身，爲此與任何個別的知識不同。」（九）

由此可見，形上學的特殊對象或專有對象是普遍的存有本身，是存有的整體性，以及它的特性、基本原理、範疇等等。我們對存有本身及其特性、原理等問題的探討，所獲得的結論與其他任何個別知識皆有密切的關連。例如不矛盾律和因果律既然是存有本身的原理，也是哲學其他各部門的原理。我們研究自然哲學時，目標即在於依據不矛盾律和因果律去了解宇宙、物質、變化、時空等事物的條件，此一了解不是浮面現象的了解，而是使這些事物之所不能不如此之原因及條件的了解，這是形上學的了解。也正是基於此一關係，形上學或存有論被士林哲學家稱為普遍的形上學，而哲學的其他部門被稱為個別的或特殊的形上學。

第六節 形上學的精神

從整個形上學的發展史去作深入的觀察，不難發現形上學思想的升起與探討，不論中外，說明人類一種不斷努力超越自身，追尋高貴理想，以求圓滿實現自己，把自己完美地活出來的偉大精神。我們分三點來加以反省：

1. 追求真理的精神

人類知識之產生，基於人面對自己的無知和

種種困難感到驚訝，會提出問題，而且不斷地追問，以化解本身的困惑，了解事物的真象。形上學表現的不只是追問，而且追問到底；不滿於事物表面現象的說明，而且要追問出最後本根或原因。

追求真理即是追求事物的真象或真實性，而事物的真象有許多層次。例如一個大地震發生了，科學家研究的是此現象發生的近因、種種條件、效果及附帶產生的其他現象。政治學家、經濟學家則研究它造成的損害，對社會的影響等問題。還有人不滿足於說明地震發生的近因，進而追究它的遠因。從科學觀點講，地震是一種自然現象，本身是好事；但是往往造成災害，使許多人家毀人亡，對這些人，地震又變成了壞事。無論如何，我們必須承認，宇宙不是絕對完美的，是屬於變化的，才會產生這種現象。那麼這種變化的發生，是純粹偶然現象，即毫無道理好說呢？抑或每一事件的發生，都有發生的理由，而諸理由或原因的背後，必有一個最後的原因呢？這樣真理的追尋就進入了形上學的層面。形上學要找的答案是完整的，根本的，普遍而必要的。形上學探討的不是事物的現象或近因，而是事物的本根和終極原因。其他知識也追尋普遍原則或公理，但只有形上學探討存有本身或存有之所以為存有的理由和特性。

形上探討起源於人類求知的無限欲望和需求。面對宇宙、人生的諸般問題，人不能不承認自己的無知、限度、困惑、迷失、懷疑與空虛。人不甘心向這些阻力屈服，他渴盼克服理性世界的陰暗地帶，跳出困惑與錯誤的陰影，追求真理，奔向光明。人需要謙卑地接受自己的無知及限制，另一方面又需要拿出道德勇氣，秉持對生命及真理的信心，這樣才能接近真理。

法國哲學界奇才巴斯卡（Blaise Pascal, 1623-1662）在《思想》一書中指出「人是會思想的蘆葦」，說明人脆弱如隨風搖擺的蘆葦，但是思想使人偉大，偉大到接近無限存有者的程度。一個熱誠探討哲學的人，必能體會智慧與愚妄之間的矛盾，真理與錯誤之間的矛盾。這些都是在日常生活中，隨時可以遇到的，活生生的矛盾與衝擊。在這些衝擊中，追求真理的哲人會感到痛苦、失敗、絕望的考驗，他必須勇敢地承受苦難，不斷地提升自己。無知、迷失、自私、自負和過份的主觀自信，都是人的一部分，要超越這些會使人痛苦。然而當哲人不斷努力超升自己，接近真理，找到真理的時候，他會相信，完全投靠真理為真理服務，甚至為真理而死，乃卓越的人格表現，蘇格拉底就是一個偉大的典型。

2. 追求自由的精神

哲學追求真理，真理使人自由。形上學在哲

學各部門中，在追求真理一事上，表現最爲堅強與徹底的精神。形上學追尋的是根本與終極的真理，這些真理使人獲致完美的自由。

人之所以追求真理，因爲人需要真理，真理滿足的人需要。形上學之所以能成爲最古老的知識，因爲它具有滿足人類根本需要的潛力與條件。形上學追尋的真理是有價值的真理，在存有的領域內，真與善本來就分不開。形上學知識有其特殊的氣質及超越特性，它的價值也有其特殊高貴之處，其中最重要的一點即是使人的心靈享有自由。哲學真理同時具有客觀性和主觀性，因爲主體與客體在存有本身的含蓋之下，不是絕對二元或分立的，而是相互交融的。爲此依形上原理建立或演繹出來的哲學真理，自然就擁有主觀和客觀的特性。於是面對形上學所提供的真理，我感到必須投身，爲它服務。我發現自己有責任去接受真理，就合真理，愛真理，而不是使真理就合我的任性或非理性要求。

但是當我有勇氣克服個人的自私，慷慨地向真理低頭，服從真理，爲真理服務時，真理也必有所回報，與我的生命合而爲一。於是客觀真理變成了主觀真理，變成了我的真理，於是真理充實了我的生命，變成了我的財富。一個真實的哲學，該學習時時向真理開放，遨遊於真理的世界，與真理合而爲一。

當一個人投身於真理時，真理必有所答謝，使人體驗到心靈的自由。對宇宙、人生的許多問題，人感到困惑，在那一連串指問為甚麼當中，有一些「為甚麼」是根本的，人的存在到底屬於「有」或「無」？人生到底有沒有意義？宇宙到底能不能自足？或者需要一個絕對的存有作為原因？這些問題需要解決，更需要人拿出勇氣去做根本的抉擇。尋求這些問題的合理答案，並作自由與正確的抉擇，而且不只為自己，也為留給別人鼓舞作用及典範，正是哲人持守的基本態度。當哲人苦心思考，展現生命的活力，為自己和別人解惑傳道，克服無知與錯誤，雖不忽視人生的荒謬面，卻更積極地探索真理，追尋光明的境地。此時心靈才能享受到真正的自由，不再懼怕非理性力量所製造的矛盾、衝突，黑暗與迷亂等現象。人生的路上，有白晝，也有黑夜；有光明的境界，也有陰暗的地帶。真理就像盞盞明燈，照亮人生的旅程，使人突破重重黑暗的困擾與阻礙，走向自由的天地。

真理解除黑暗與光明，理性與非理性，有與無之間的種種衝突，不只使心靈找到自由，也使在狂風巨浪中行使的人生之舟，朝著正確的方向，穩妥而堅定的前進。真理使心靈自由、安定、不憂不懼，這些都是真實的形上學探討能夠帶給人的珍貴財富，不是物質力量所能換取的，必須靠誠實、謙虛、客觀的反省、慷慨和堅忍不拔的精

神去爭取。

西方傳統教育中，所謂自由教育即自由人所應受的教育。自由知識或文科即自由人應學習的知識，而形上學在自由知識中最為緊要，因為它帶給人最大的完美性及高貴性，它也是人類獲得最大幸福的泉源。現在讓我們參考多瑪斯的想法：「人之所以被稱為自由人，因為他不為其它緣由存在，而只為自己存在。奴隸為其主人的緣由而存在，為他們的主人工作，他們的一切所獲，莫不為了主人。但是自由人為自己生存，為自己工作，為自己獲取成就。由於形上學探討具有獨立自足的特質，為此在一切學術中，它是最為自由的。此點可從兩方面去看。一方面針對一切理論性知識。事實是只有那些所謂自由科目（liberal arts）為了自身的緣由成其為知識，而其他技藝之目的在於獲取利益，藉所謂機械的或卑微技術的活動去獲利。另一方面針對哲學或探討最高原因的智慧，而在一切最高原因中，目的因最為偉大。所以形上學應觀察一切事物之最後的，普遍的原因。在此觀點之下，其他一切知識之導向形上學就如導向目的原因。為此就其『為了自身的緣由』，形上學知識最為真實。」（十）

上面這些話的重點在於指出，當我們求知時，會發現有些知識本身不具有獨立的意義與價值，它們卻導向更優越和重要的知識，而這些本身能

夠作為目的的知識，當我們擁有時，便會給予我們真正的滿足與幸福，特別是帶給我們心靈真正的解脫與自由。哲學就是這類知識，而在哲學中在此觀點之下最為卓越的，當推形上學。

3. 追求仁愛的精神

形上學探討最能說明人獨立思考的能力、需求與精神，在對宇宙、人生問題追根究底的詢問和探索過程中，人類展現自己的特質、獨立人格與超越時空的尊嚴，而且哲學探討的進行，除個人的沉思、反省之外，還有與其他心靈的溝通，對話與共融一途，也是不可或缺的。在這些活動中，更展現了人類社會、生活與思想的和諧，人類不斷地在異中求同，在紛歧與衝突中尋求融通與合作。當人透過真理的追尋而體會到海闊天空的自由時，也願意為真理與自由服務。他不僅希求滿足自身的需要，也努力滿足別人的需要，於是他體會到形上學探討，鼓舞他發揮仁道的精神，理論的探討必須落實到愛的實踐上去，其意義才能圓滿展現出來。哲學是智慧之愛，智慧是知與行的合一，是真與善的合一，是理論與實踐的合一。哲學家所追求與嚮往的是在真理中實踐愛，創造愛的世界。

人發現事物的意義，也發現它的可欲性、美善或價值，遂成為自由意志抉擇與追求的對象。真與善聯結在一起，人的理解行動與意志的抉擇

活動分不開。能理解萬物的人，不只是萬物之靈，也是萬物的中心，本身更具有不平凡的意義與價值、真與善，而人的真與善與其他事物的真與善可以融通。人一方面發現自身的真與善，同時也發現自身的限制，因而不滿足於自身的真與善。他在自己四周，發現還有許多有意義與價值的事物，值得追求。人透過理性、自由意志及情感去探討真理，去追求美善，這就是愛的活動。人分享萬物的美善，以補自己的不足，萬物也因與人融通，分外能夠展現自身的光輝，變得更為美好與鮮活。愛是分享，也是給予，愛本身絕對不是自私的。

另外，如果人的美善本身就是無限制的，就是圓滿無缺的，人愛自己就夠了，不會再需要別的事物，不會再追求其他的美善。人之所以不斷追求真理，美善與自由，正說明本身的限制與不足。這也足以說明，如果其他的美善，也來自有限事物，即使集有限宇宙的全部美善，仍不能滿足人心無限的欲望。此時我們似乎已直覺到，應該有無限的真理與美善存在，作為一切有限存在的最後本根。這不是說無限現實產生於人心無限欲望的心理投射，而是說如果人類的無限欲望出自人的本性，不但是古往今來極普遍的經驗，在理性的分析之下，此種追求美善及幸福的欲求，是如此的根深蒂固，應該擁有客觀的與實在的意義。換言之，人的愛自然而然地指向無限的真理

與價值，有限者最後指向無限者，相對者要求絕對者的存在，否則問題永遠找不到最後的答案，人性的欲求到最後仍將落空，人生將變成沒有用的掙扎，到頭來只有絕望，因為人終將被迫向虛無主義低頭。

形上學精神是追求愛，實踐愛的精神，它推動人由有限的、相對的真理躍向無限的、絕對的真理；它帶領人超越有限的美善與價值，追求無限的美善與價值。無數哲人及宗教信仰者的心路歷程告訴我們，人的腳若不能踏在絕對真、善、美、聖的基石上，人心永遠不會安定。反過來說，至真至善也是至一至有，如果至真至善至一或絕對的存有者不存在，整個宇宙、人生將成爲非理性的，不真實的，沒有意義及價值的。一切將是矛盾、荒謬和一團漆黑，最後的勝利將是屬於虛無的。

與真理相反的是虛偽、錯誤，與美善對立的是罪惡。人的使命是不斷地努力，克服自私、虛偽、錯誤、罪惡，淨化自己，超升自己，愛真理、自由和美善。人愈接近至真至善，人的愛心也愈聖潔、豐富。人生最高的理想是完全投身於至真至善的懷抱。

奧斯定從另一角度看同一事實，肯定在人身上可以找到永恆真理的臨在，在上帝永恆真理之光的照耀下，人才能在事物中發現不變的真理與

美善。上帝藉永恆的真理召喚人追求他，投靠他。他肯定人是上帝的受造物，因此他認為人的最神聖使命就是追尋上帝。人若找不到上帝，他的心靈將求遠不會安定，也得不到圓滿無缺的幸福。

永恆的愛是開放的，包容萬有。投身於永恆之愛的人不能自私。他的使命是把自己從無限存有者那裏分享的愛傳播給別人。他必須愛世界與人類，用他的愛去改造世界，去創造愛的世界。！

11/11/11

11/11/11

第五章

存有與虛無

第一節 存有的本根性及原始性

我一開始在世界上存在，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的。不久，我學會了用思想，對於我經驗到的東西加以反省，甚至對於我的感覺和思想活動加以反省。那麼我們的認知活動最初所接觸到的是什麼呢？只要我們睜開眼睛看，就看到有許多東西，這等同於說我們立即發現了許多東西的存有。我發現有人，有樹，有果子，等於說我看到了人有，樹有，果子有。在我還不知道人與樹與果子之間的區別之前，我已經發現了許多存有。其實只要我抓到一樣東西，任何一樣東西，只要是點什麼，不是虛無，就獲得了一個最根本的概念，即存有的概念。

在此我們又體會到，存有概念的出現與人的認知活動是糾纏在一起的。只要我們的認知潛能一動，必然與存有接觸。可以說人的認知活動捕捉存有時，也不能不承認沒有存有，也不能有認知，因為認知活動若不是存有，即是非有或虛無。結論是：存有的活動或實現才是最先的，最原始

的。此一存有概念不指某一個別存有，而是任何個別存有都離不開的存有本身。

多瑪斯在亞理斯多德《形上學》第四卷的註釋中說：「他說：『存有自身』，因為其他知識科目在研究個別存有時，雖然也針對存有（因為各種知識研究的所有對象皆為存有），但它們不探討存有自身，而是某一種個別的存有，例如數字或線或火或諸如此類的東西」（註十一）然後緊接著多氏稱此存有自身為普遍存有（universal being as such）。（請參考註九）

由這些說明，可以理解存有的本根性和絕對的必要性，因為沒有存有，一切都無成立。就如多氏所說，無一切知識不以存有為研究對象，因為我們總不能以虛無為研究對象。沒有「存有」，存在不成為存在，可能不成為可能，想像也不能成其為想像，甚至虛無也不成其為虛無。既然一無所有，也就一無所成。王弼解釋「道」的時候，稱之為萬物所由之而成者，正是這個意思。道的最根本意義與活動，即是使萬物得以成立，不再屬於虛無。存有也使萬物成為認知的對象，使人認識活動有目標，有內容，不再空洞。

老子也強調「道」的本根性與先在性。《老子》一章有「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。」「無」與「有」皆是指稱「道」的，「始」與「母」指出

「道」的先在本根性。四章有：「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗；湛兮，似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」「道」為萬物之「宗」，「宗」也有本根的意思。「道」的起源，難以解說，但似乎在上帝之先就有了它。就實在界而言，萬物的宗主應該是上帝，但是就理論界，或邏輯而言，「道」可以說先在於上帝。顯然此之所謂「先」的意義，不是時間性的，而是形上意義的。如果萬物有皆由道而成，上帝為成爲上帝，也須先有，如果上帝不是道或存有，就是虛無，虛無不能成爲任何存在。六章有：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」谷與神是形容道的，道生成天地萬物，故稱之爲天地之根。二十五章有：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」由「獨立不改」可見道的絕對必要性，此乃針對道之生生不息的生成作用。道的功能周備而無所不至，但與道的本根性分不開，故曰遠曰反。

第二節 存有的不限定性

存有的不限定特性不是說「存有」觀念沒有任何限定的意義，一個完全不限定的東西，你無法指出它是什麼，因而不具有任何積極的內容，這樣的不限定物不能成立，也是不合理的。當我

們說「存有」是無限定的，意在指出我們最初接觸存有時，所得是一非常模糊的概念，即使經深入的分析與探討，仍不難發現它難以捉摸的特性。存有自身最為普遍，包羅萬象，它排除本質的限定，更與個體性的限定無關。它是最普遍的觀念，它是共名中最大的共名。但存有自身這一觀念有它固定的領域，有它最豐富的內涵，惟一能限定它的是虛無，而虛無是一無所有，是存有的矛盾面，根本不能成立。另外，存有自身是最為明晰的觀念，本身是自明的。因為只要我們睜開眼睛，就沒法子不去看它；因為我們不把心靈封閉起來，就沒法子不體會到它的臨在。因為我們與存有的接觸是最原始的，也是最根本的。缺少了存有的臨在，一切都將陷入空無的黑暗，存有無從成立，思想也無從升起。

士林哲學家和新士林哲學家皆肯定存有的不可界定的特性，我們沒法子給存有下定義。馮斯丹白根說：「給一個觀念下定義，事實上是把它與其它觀念對立起來，使它與更原始的，更單純的和更普遍的觀念連接起來」。簡單地講，就是在觀念的某種分類中給它定位，此種分類由最高的範疇或類別開始，透過接續的精確區分落實到特殊的觀念。但是唯一與存有對立的觀念是它自身的否定，即非有。無一觀念比存有觀念更為原始，單純和普遍，因為存有觀念在一切觀念中是最先的，無一觀念不意含存有。存有的觀念是最

單純的，因為其他一切觀念莫非它的限定，個別化和形態。它也最為普遍或共同的，因為只有「非有」居於其外延之外，下面我們會直接談到此點。為此我們說存有觀念不可界定。

存有觀念不能界定這一事實指出，在觀念的層面，界定我們經驗的第一對象「存有」或現實本身是不可能的。因為正是存有的本質告訴我們，它不具有任何限定的本質，更好說它超越而又內含諸種限定本質，即存有的一切形態。為此存有是第一顯著物（*primum notum*），嚴格地講是「自顯物」（*per se notum*），因為對理智而言，無一物比存有自身更為清晰、單純和自明。除它自身，無一物能說明它，它是認知的根源。它是我們最原始經驗的對象，它也是我們取原始觀念的起源。人是了解「有點什麼（*is*）」的動物，此一古老的陳述是正確的。「有人物存在（*This exists*）」這一命題對人有直接的意義。（*Van Steenberghen, Epistemology, pp. 82-83*）

存有是第一自明性，是其他一切自明性的根源。它不接受任何原始的解釋，因為任何用來解釋存有的事物比存有更為複雜，並且假定存有。藉不斷的反省可知，我們擁有認知現實或存有的能力，這是一種極特殊的，唯一的一種能力，我們能說「有物（*that is*）」。物體存在，但物體不知道它存在。我知道有物存在，我知道我存在。

我不了解一物為何存在，但我知道有物存在。換言之，我是「聰明的」(intelligent)，就是說我能認知存有。」(註十二)

存有不能界定，但有些描述可以幫助我們注意到存有與其他事物的不同，例如透過存有與虛無的關係，由於存有只與虛無對立，便說「存有不是虛無或非有」。此一否定說法雖能指出存有是有或現實，而不是甚麼都沒有，但虛無觀念不可能指出存有的本質，因為我們為捕捉虛無，必須先把握存有的概念。

近代哲學是在心物二元的預設之下發展起來的，從此不是把存有看作主體，就是把存有看作客體。笛卡兒的唯理論首先提出「我思」(Cogito)原理，由此原理導引出存有或存在(ergo sum)，為此存有即有意識的，會思想的主體。斯必諾撒肯定在「我思」中找到的是唯一的無限實體，即上帝，如此才能解除心物二元的危機。對斯必諾撒來說，存有即無限實體。經驗論者卻認為一切都離不開經驗，存有即是經驗由經驗之流編織而成的經驗主體。柏克萊的「存有即知覺」是最坦直的肯定，雖然他已預先把精神世界跟經驗世界分為兩個截然不同的世界。康德肯定存有是現象，是人理性能夠認知的對象。另有理性不能認知的存有，即物自身，是為解決道德實踐問題必須提出的一些要求。康德之後，絕對唯心論者認

爲存有是理念，唯物論者認爲存有是物質或客體，自然主義者認爲存有是自然，實證論者認爲存有只是經驗或科學方法所能檢定的東西；存在哲學家強調存有即人的「此有」(Da-sein)，肯定世間唯有人是「存有在此」，即唯一以存在的方式而在的存有者。但是存在主義者雖然皆強調人的「此有」，有些認爲「此有」是封閉在人的幅度之內的，例如沙特、梅羅·彭迪和卡繆；另一些則認爲「此有」是向絕對存有開放的，例如海德格、雅斯培、馬塞爾。

我們要說的是，上述這些近代或當代西方哲學家所指的存有都不可能是我們前邊所談的，那個最原始的，本根的，先在的，最單純而自明的存有觀念，而是非常複雜的觀念，在心物二元的預設之下，發展出來的思想體系的結論。但是一件非常有趣的事情是，那些極力遠離或否定傳統存有論的哲學家，也沒法子不回到存有。因爲要探討哲學，總得談點什麼，而這點甚麼，不論是甚麼，最後總不能不投靠存有或還原於存有，否則便一無所是，一無所有，也不能成其爲哲學。

周易繫辭傳和老莊皆屢次提到「道」觀念的無形無體，不受時空限制，因此奧秘神妙，難以捉摸。《繫辭上傳》有：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無禮。」言周易所肯定的「道」是宇宙萬物

變化的最高規範，是成全萬物而無一遺漏偏廢的最高原理，它本身奧妙莫測，不受方所的限制，也不受實體的局限。如果說道是實體，難道實體以外的東西就不由道而成嗎？又有：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」甚至也不能以思想、行動來局限道，爲此以寂然不動來形容它，但是道之動或實現卻能貫通萬事萬物。《繫辭下傳》八章言變動不居，周流六虛，其實現功能無遠弗竭。你不能加給它任何限制，而它卻能適應或說明宇宙的千變萬化：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」

老子爲形容「道」之變動不居，不受任何限制的神妙莫測特性，提出「無」的哲學。此「無」的觀念不指通用的虛無或空無，而是具有極實在、豐富、積極意義的「無」。老莊的「無」和「無有」，不但不是空無、虛無，而是指「有」的極點、極處，難以用形容有的名稱去形容，因而稱之爲無，藉以說明大道之超越、空靈，無所不容，無所不在的特質。

老子一章云：「無名天地之始，有名萬物之母」，將「無」和「有」當名辭用或當形容辭用都可以講得通，在意義上沒有很大的區別。但是在以下許多經文中，老子明白指出道即是無，無

即是道。因此把這兩句看成「無，名天地之始」，「有，名萬物之母」，把「無」和「有」當主詞用，更爲合適。

道是先在天性原理，當天地尚未始生時，我們在沒有具體形象的假設下，去看道，更好稱之爲無。王弼的解釋最爲中肯明晰：「凡有皆始於無。故未形無名之時，則爲萬物之始；及其有名有形之時，則長之育之，亨之壽之，爲其母也。」王弼在「論語釋疑」中說：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。」

唐君毅說：「王弼謂寂然至無，爲一切運化萬變之本。此寂然至無，即無一切形器形體而『無體』之『無』。」（十三）

顯然道家認爲「無」字更能表達道在其大化流行中，那種寂然無體，不可爲象，不受任何限制的神妙功用。

何晏《道論》曰：「有之爲有，恃無以生；事之爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之至矣！」又何晏《無名論》曰：「夫道者，惟無所有者也，自天地以來，皆有所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也……夫惟無名，故可得偏以天下名名之，然豈其名也哉？」

天下的至道或道的極深奧處，有一面是沒有

言語可以說明，沒有名稱可以稱呼的，也不是耳目可以聽聞的，稱之爲「無」，更能展現道自身絕對無待的本根性。它是陰陽兩儀的出處，也是萬物生成的大原。

馮友蘭說：「老子言『天地萬物生於有，有生於無』，何晏道論，即發揮老子此言。惟道爲『無名』，『故可得偏以天下之名名之。』」（十四）

王弼注老子十四章「無狀之狀，無物之象」云：「欲言無耶，而物由以成；欲言有耶，而不見其形。」這個無狀之狀的道，不是空無，而是生成萬物的原由。這個不能用具體物來描述的象，實是有中之有，是萬有的本根。因此注十四章「無形無名者，萬物之宗也。」又云：「天下萬物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也。」「無」才能道出「有」的完整性與本根性。這也是老子十四章「有生於無」的原意。王弼《周易略例》又有「然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣！」

王弼又肯定無即是一，一即是無。注老子四十二章「道生一」時說：「萬物萬形，其歸一也；何由致一，由于無也，由無乃一，一可謂無。」

爲形容道或無，老子用許多形容詞，如「玄」（一章），「混成」（二十五章），「谷」（六

章、二十一章），「寂寥」（四十章），「恍惚」、「窈冥」（十四章、二十一章）、「夷」、「希」、「微」、「不可名」、「無狀」、「無物」（十四章），「沖」、「淵」、「湛」（四章），「常」（一章、十六章），「虛」、「靜」（十六章），「大」、「逝」、「遠」、「反」（二十五章），「樸」（二十八章），「無爲」、「無欲」（二十七章），「玄同」（五十六章），「奧」（六十二章）等，在這些形容詞或比喻中，大多數是否定性的。在西方哲學中，談論無限存有一一上帝時，也常常用這種否定的方式。因爲無限存有與有限存有不同，我們不能用形容有限存有的方式或辭彙形容無限存有。再者，無限存有是超越經驗的，只能藉經驗界事物的形象，以間接的、否定的方式去肯定無限存有。例如物質世界是有形象的，那麼無限存有是沒有形象的；物質世界是受時空局限的，那麼無限存有是不受時空限制的；物質世界是屬於變化的，可朽的，那麼無限存有是不變的，不朽的等等。道家的「無」概念有類似的情況。由於道是極普遍的概念，遍在一切，又超越一切，實在難以捉摸，也不能用形容具體事物的辭彙去形容它。因而稱之爲「無」，並用那些針對具體事物存有否定性的形容詞或比喻去說明它的特質。例如萬物有形有象，我們便稱「無」爲無形象的；我們用「實」去形容具體的事物，便用「虛」去形容「無」；

萬物是明顯的，生成萬物的「無」則是冥暗的等等。我們可以說「無」是一個辯證性的概念，因為它是藉肯定性之否定而獲致的一個綜合性的概念。

莊子繼承老子之說，肯定「無」的形上學。天地篇云：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。」莊子稱邇無爲「無有」和「無名」，與老子的原意完全相合。後兩句可視爲老子四十二章「道生一」的註解。

庚桑楚篇云：「有乎生，有乎死，有乎出，有乎入，入出而無見其形，是謂天門。天門者，『無有』也，萬物出乎『無有』。有不能以有爲有，而無有一無有。聖人藏乎是。」

天門即老所說的眾妙之門，即萬物之大原。天門即是「無有」，爲萬物的出處。天下萬物生於有，而有生於「無有」。莊子在「無」之外，提出「無有」。把「無」與「有」連在一起，似乎指出「無」不能離「有」，而又超越「有」。沒有「無有」——存有自身，「存有」無所成，就無從實現。「無有」一辭有它的特色及特殊功用，但是與老子的「無」比較起來，則不如「無」來的空靈與神妙。

知北遊篇肯定「無有」是視而不見的，聽之不聞，搏之不得的，此爲老子十四章形容「道」的話，然後莊子曰：「至矣！其孰能至此乎！予

能有無矣，而未能無無也；及爲無有矣，何從至此哉！」「無有」與「無無」不只是客觀的形上現實，也是人應該努力追尋與體會的境界，「無有」是達到無而又不能抖落有的境界，而至高的境界是至無的境界，「無無」是無之極全狀態，不受任何有的局限，也不把「無」自身看作任何東西。「無無」是完全超越的，自由的無。如何能達到此一境界，正是莊子努力的目標。

老子以「有無相生」來說明二者之間的關係。二章云：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」老子藉一般經驗來說明有與無的關係，在一般經驗中，美醜、善惡、難易、長短、高低、音聲、前後，都是相對的，藉此可以了解，有與無的關係，也是如此。二者不分，必先肯定有，才能進一步肯定有之極全，有之至，即超越個別有的整體，難以用具體的事物說明，遂用「無」來指稱。這就是爲甚麼說「無」離不開「有」的理由。反過來說，「無」既然最能指出萬有的極至和本根，便可看到「有」離不開「無」的根由。老子的「有無相生」實際指出同一個「道」的不同形態，二者間沒有實在的區別。

老子十一章天透過虛與實說明無與有的關係：「三十幅，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以

爲器，當其無，有器之用，鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。」
轂、器與戶牖是「實」，必須與「虛」配合，才能發生作用。有是實，無是虛，就如實與虛不能分離，有與無也互相依恃，缺一不可。

莊子喜歡用生與死等互相對待之物來象徵有與無，說明有無不分，同屬一道，爲一道之兩面。齊物論篇云：「雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。」生與死是相對的，有生就有死，有死就有生。有與無也是一樣，有「有」才能肯定「無」，「無」是「有」的超越；反過來說，由「無」才能肯定「有」，因爲「無」是有的本根。

「可」與「是」是肯定，「不可」與「非」是否定。可與不可，是與非都是相對的。由肯定才能到達肯定的否定；同樣由否定才能到達否定的否定，即肯定。每一肯定皆爲一限制，有限制的肯定，就有限制的否定。由「有」的肯定，我們就可看到「有」的限制，同時就可到達「有」之限制的超越，或「有」之不受限制的特性，我們稱之爲「無」，不受限制的「無」對受限制的「有」來說，是本對末的關係，無是有的本根。

「有」是限定，「無」是 unlimited 或 限定的超

越，因此道家用「無名」、「無狀」、「無物」、「無有」來描述「無」。「不可名」雖是指道而言，正是因為道是無。

但是我們必須注意，雖然可以藉那些相對的事物或現象，對有與無作類比式的比較，「道」概念在老莊思想卻是常常超越那些相對關係的，絕對無待的概念。（十五）

第三節 存有的普遍性與內在性

存有是最普遍的觀念，只要我能認知的東西，我能指出的東西，莫不是存有。精神的也好，物質的也好；理則的也好，實在的也好；有限的也好，無限的也好；有形的也好，無形可見的也好，只要不是空無，只要是點什麼，那就是存有。否則就是存有的對立點，就是非有或虛無，根本就是一無所有，也不能成爲認知的對象。

存有可指出千萬不同的東西，在萬有當中，存有指出它們的一個最普遍的，最共通的觀念。桌子是有，牛是有，想像是有，自由是有，人是有，如果神存在的話，也不能不是存有。

這種情況幫助我們了解，爲什麼士林哲學家喜歡指出，存有觀念提供給一切經驗對象的完美（perfection）是極小的，但此一基點足以使萬物脫離虛無，而進入現實的世界。存有指出萬物的共同點和共通點，它是自一切個別的，差異

的，分化的事物中抽離出來的，而在諸抽象中，存有觀念是抽象是最高級的抽象，換句話說，在我們所擁有的一切觀念中，存有觀念是最貧乏的，最單純的，也是最抽象的。然而這只是存有的一面，直接呈現的一面；它還有間接的一面，即在存有的基礎上，我們所發現的一切限定任何具體現實及其差異、各種形態和個別限定莫不與存有具有內在的從屬關係，無一物能在存有之外存在，因為存有之外只有虛無。

前面說存有給予事物的完美是極小的，但此一基點卻是為使一物成為一物，絕對不能缺少的。包立歐羅寫道：「存有一字，就其首要意義而言，乃動詞 to be 的現在分詞。每一在某種方式下存在的事物，或具備必要條件可能存在的事物，皆堪稱存有，……」。為此，存有不是存有物，就如寫作不是作家。使一個寫作的人成為作家的是寫作的行動或實現（act of writing）。完成存有物的是存有的行動或實現（act of being, actus essendi）存有物是由存有所實現的。既然每一物首先由存有實現，存有乃第一實現，是任何其他實現之本根和完美。因此可以說存有是每一實現的實現或每一完美的完美。每一物及其特性及完美假定第一完美的存在：存有包含上述一切；存有在一切完美中是最深的，最為內在的，也是最高的。存有是一切完美的本根和終極的榮冠。存有之外，只有虛無。存有的完美超越其他

一切完美，而它永不會被超越」。 (十六)

先秦哲人論「道」時，也重視道的普遍性及內在性。道是萬物的本根，內在於一切，是構成一切事物的最重要成份。因為一物若不得道，或用柏拉圖的說法一物若不分享道，就一無所是，就是空無，根本不能存在。

孔子曰：「雖能出不由戶，何莫由斯道也。」 (十七) 孔子指仁道而言，我們可以借用來指形而上的「道」。易經繫辭傳指出，易道「周流六虛。」 (十八) 易道「廣大悉備。」 (十九) 換言之，道是無所不在，遍在一切，包容萬有的。

老子二十五章言道「周行而不殆，可以為天下母。」牟宗三說：「此言道之『遍在性』。由『周行而不殆』以言其無所不在也。亦即以周流言遍在。實則道亦無所謂『行』，亦無所謂『流』。只是遍與萬物而生全之。物有流有行，道無流無行也。遍與萬物而生全之，即遍與萬物而為其體也。為其體，為其本，即為其本也。」 (二十)

莊子天道篇云：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備，廣廣乎其無不容也，淵乎其不可測也。」事物不論大小，莫不由道而生成。再大的東西，也不能窮盡道；再小的東西，也不會被道遺漏。道內在於一切事物，廣大遼闊，深奧難

測。道家的「道」，一方面是認知的對象，另一方面又超越理性的認知。

莊子天地篇云：「通於天地者，德也；行於萬物者，道也。」道的功能是生成保存萬物，道流行於萬物，萬物因分受道而實現，而完成。知北遊篇天云：「六合爲巨，未離其內；秋毫爲子，待之成體。」道內在一切，因此物無大小，莫不因接受道而存在。

大宗師篇云：「在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」向秀、郭象注曰：「言道之無所不在也。故在高爲無高，在深爲無深，在久爲無久，在老爲無老。無所不在，而所在皆無也。」（二十一）「道自身」概念不受任何限制，如果有無限的道或天道存在，天道也必須是道，否則便一無所有。因此知北遊又說「道」：「神鬼神帝，生天生地。」章炳麟《莊子解故》釋曰：「『神』，與生義同。說文：神，天神引出萬物者也。『神鬼』者，引出鬼；『神帝』者，引出帝。」以「引出」說明道的功用，符合道爲根由、原理的傳統說法。任何存在，不論有限的或無限的，必先是道或有，否則其存在是自相矛盾的。

知北遊篇云：「周徧咸三者，異名同實，其指一也。」羅光解釋說：「道在萬物，因『道』有周徧咸三種物性。三種特性名詞不同，意義同

是指『道在萬物』。周從上下說，『道』包括整個宇宙；徧從平面說，『道』普遍而及於萬物；咸從分析說，『道』在每一個個體物。」（二十二）

齊物論篇云：「道未始有封，言未始有常。」馮友蘭釋曰：「道不限於一物：所以『未始有封』，真理之全，必須從多方面言之。所以言真理之言，必須從多方面說，所以『未始有常』。」大道廣大，包容一切，其內容或意義非常豐富，必須從各方面去探討。天下篇天云：「大道能包之而不能辯之。」馮友蘭說：「辯者，即對事物加以種種區別也。若對事物加以區別，而有所選擇取捨於其間，則必顧此失彼，得一端而遺全體。」（二十三）

「道」是一個大共名。是一個最普遍的概念，它的作用是溝通萬有，而不是區別萬有的。齊物論有：「道通爲一」，「天地與我並生，而萬物與我爲一。」道是溝通萬有的概念，萬有雖然分殊繁多，但因分受道而互相融通，道即是溝通萬有的共同點。天、人、物之間的溝通是形上的，在此基礎上，知天、知人、知物的認知也得以貫通，人能知物，也能知天。

秋水篇言大道：「泛泛乎其芟四方之無窮，其無所畛域。兼懷萬物，其孰承翼？是謂無迄。萬物一齊，孰長孰短？道無終始。」這個最普遍

的道，不受時空的限制。大道包容一切，只要是點甚麼，莫不因道而生成。

朱子說：「道者，兼體用，該隱費而言也。」
（二十四）馮友蘭說：「隱即所謂微，即所謂形上者。費即所謂顯，即所謂形下者。道包括形上及形下。」（二十五）

總之，道是最普遍的概念，無所不在，包容萬有，內在一切。道是構成萬有的最基本成份，最不限定，因此能指出萬有的最大通性或共同性，使萬有無論在實界或理界，都得以溝通共融。

第四節 存有的超越性與融通性

存有又是個超越的觀念，超越一切的區分、範疇和類別。任何東西都以存有為極點，而存有卻不受任何東西的局限。例如動物可以指人、牛、狗，而不可指人的理性，牛的顏色，狗的忠實。存有不但可以指人、牛、狗，也可以指人的理性，牛的顏色，狗的忠實。但是任何東西卻不能說，我是存有，只有我是存有，其他東西不是。存有內在一切，同時天超越一切。

存有之所以為存有，一方面內在於一切物，它是使物跳出虛無的能力，另一方面它又不受任何局限，具有超越的特性。由此雙重特性，使我們看到，存有所具有的特質、規範性與功能與任何一物都有分不開的關係。例如如果存有本身具有

真實性，那麼每一物都具有真實性；如果同一律和不矛盾律是存有本身的原理，那麼無一物不受同一律和不矛盾律的規範。這些問題我們將在以下章節內討論。

關於道的超越性及內在性，中國哲學也有精深的討論。

老子所說不可道、不可名的常道或大道，乃指道自身，不指任何個別的道。道自身不受具體形態的局限。因此是超越萬物的，如果萬物為「有」，只孚用「無」來說明道的超越性了。唐君毅說：「謂老子之道之自身，有其超越於天地萬物之上之意義，其證在老子之明言『道可道，非常道；無名天地之始，有名萬物之母。』又言『有物混成，先天地生……吾不知其名，強字之曰道。』又言『道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗，吾不知誰之子，象帝之先。』道尙可說在帝之先，則其在天地萬物之先，更可知矣。」（二十六）

莊子知北遊有段很精彩的對話，很清楚地指出道內在一切又超越一切：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰『夫

子之問也，固不足質。正獲之問於監何市履豨也。每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周徧咸三者，異名同實，其指一也。」道內在於螻蟻、稊稗……因爲螻蟻、稊稗等皆由分受道或得道而生成。但是道在螻蟻而並不只在螻蟻，道在稊稗卻不爲稊稗所限。道徧在一切，卻又超越一切。「至道若是，大言亦然」，莊子強調這是道自身的情況，同時道的律則也是我們思想與言論的基礎。

知北遊又有：「物物者與物無際，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。」道生成萬物，萬物分受道。一物之成，也是一物的限制。道是物物者，是成物者，本身沒有界限或限制。道散而爲物時，可以說是際之際，即沒有界限者的界限；萬物聚而復歸於道時，可說是際之不際，即界限中的沒有界限。道使物有盈虛、衰殺、始終和聚散等現象，盈虛、衰殺等也是道；但是盈虛、衰殺又不能局限道，道又超越這一切。

唐君毅說「道」：「又即『生而不有』之道。而凡任何已有者自『不有』，而別有所『生』，即皆此『已有者』於其『有』上表現『無』，於其『實』上表現『沖虛』之事，亦即皆表現一『超越其自己之意義』之事，又皆表現此道之超越意

義之事」（二十七）

自有與無的關係看，無更具有超越性。「無」不是空無，而是超越「有」者，是不可名狀的「大有」或「有自身」。

由上述對存有的了解，就不難看到存有是溝通萬有，使蘿有在千奇萬妙的差異中互相融通的概念。人與物或自然的融通，精神與物質的融通，在中西文化與思想史中，自古以來受到廣泛的重視。人自己就是心與物，形體與精神的綜合。人是物質，又是精神，在人身上物質與精神的整合，既完美又奇妙，致使我們再也不能說，物質與精神是截然分立而不同的東西。人是一個天衣無縫的整體。如果我們把人分化為許多不同的層面，例如物質的、生理的、心理的、知識的、道德的、精神的、信仰的等等，雖然在這些層面之間，有那麼多複雜而差異的因素，但它們不是封閉而孤立的，因為在存有的基礎上，它們可以找到融通的本根。

在西方柏拉圖和亞里斯多德建立起存有的形上學之後，都強調哲學必然向神學開於。換言之，在包羅萬有的存有本身觀念，討論有限存有者與無限存有者之間的接觸或相互關係是不可避免的。有限存有者必然會向無限存有者開放。西方哲學強調二者之間的因果關係。中世紀的士林哲學家由於神學背景的需求，在這方面建樹尤多，建立

了至今不衰的自然神學或理性神學體系。

中國之開始有狹義的，有系統的哲學是在春秋時代，而其成就的最高峰，無疑是儒家、道家之「道」形上觀念的發現。道家談「道」自身的問題，儒家在「道」之外，尙提出「太極」一觀念。實則道與太極二觀念極接近而相通，因為太極指萬有為成爲萬有所不可缺的那個極點，那個最根本，最緊要的東西，也就是一物爲成爲物，必由道而成，而實現的那個最根本，最不可少的，最普遍的東西。任何一物若不具有太極或道，將無從生成，將是虛無。道成就一切，也使一切融通。

繫辭上傳五章的「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，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」指出說明宇宙大化的兩個原理陰與陽，構成萬有之特性的善（完美性）與性（真實性），以及我們人所體會到的仁（價值的基礎）與知（真實性），莫不依「道」而成，而展現出來。繫下傳十章又有：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六，六者，非它也，三才之道也。」，指出在「易道」觀念中，三才得以排列，上有天，下有地，中爲人。天道、人道、地道莫不由道而成，也因道而得互相溝通。顯然道也是認知層面溝通天、地、

人的依據，所謂「能盡人之性，則能盡物之性」（中庸），「思知人，不可以不知天」（中庸）。道也是道德層面溝通天、地、人的依據，所謂「親親而仁民，仁民而愛物」（孟子盡心篇），「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（孟子盡心篇）

儒家和道家的「道」是開放性觀念，使無限的天道與有限世界——人與自然——得以溝通、共融。「道」的發現也使傳統中的「上帝」、「天」具有了形上學的意義。換句話說，超越的天道不再只是人爲了處理自身與自然的關係，爲了滿足道德的需要（例如上天賞善罰惡）所信賴、投靠的一個對象或要求，而是在天、人、地並列的情形下，一變而爲人思考的對象。此一思考必然促成了，堆動了主體人的自覺自省。相信上帝的存在固然重要，更重要的是進而反省人與上帝，人與自然的關係。於是春秋時代成爲中國人文精神和人道精神興起的時代。於是我們也看到了人道哲學的兩種走向，一種是使天、地、人共融而又能各得其所，在合一中不阻礙分際，在分際中不阻礙合一。這就是儒、道、墨三家哲學的走向，另一種是使人脫離天道而獨立出來的走向，內在哲學的走向，逐漸導致了自然主義和無神主義的出現。這就是管子、列子、楊朱、韓非子等人所走的路子。

第五節 存有具有最抽象又最具體的特質

觀念是認知過程的一個要素，一個高峰，理智藉抽象作用拾取事物的本質，藉普遍而必要的認識。沒有觀念就不可能建設普遍而必要的知識。爲了解存有的抽象程度，得討論一下抽象的不同等級：（1）物理學的抽象：實證科學所研究的是具體的個體，只顧其一般本質而忽略其個別特徵。所謂個別的特徵係指某一個單稱個體所具有，而爲其他個體所沒有的特徵。例如科學不研究這個或那個物體的重力，而是研究重力本身；警察關心的是個人，心理學家研究的卻是普遍心理現象。（2）數學的抽象：不但忽略個體的個別特徵，也不注意其一般本質，只顧及分量，亦即時空的特徵。例如幾何學研究三角形，不是研究某一個三角形的特徵或本質，而只注意三角形之爲三角形的定義。（3）「存有」的抽象是形上學的抽象，也離不開具體個體，不只不顧個體的個別特徵，現實的類別也不顧，換言之普遍本質也不顧，如人性、動物性等，只餘下代表一切不同事物所共有的最基本的，也是最簡單的特徵——存有，並使存有的最普遍特徵與其他特徵分離，因爲它內在一切，而又超越一切。

存有也是最具體的觀念，意即存有落實到一

切具體的事物，這一塊石碩，那一棵柳樹，李四的那頭黃牛，張三這個人，無不包括在存有之內。一個觀念越普遍，它所含攝的具體存在，就越廣泛。存有最爲抽象，無一物不與存有結緣，否則便一無所有。

第六節 存有的類比性（analogia）

亞里斯多德在《形上學》第四卷第一章提出「存有自身」的觀念之後，緊接著在第二章內討論存有的類比性問題。他說：「存有一辭含義甚多，但是都關涉到一個中心點和某種本性，毫不模糊，就如一切與健康有關的事物，皆關涉到健康。有的保持健康，有的產生健康，有的是健康的徵象，例如尿，有的具有健康的潛能。一切與醫療有關的事物，皆關涉到醫術，有的被稱爲醫術，因爲擁有醫療知識，有的由於適於醫療，有的由於是擁有醫療者的行醫活動。我們還可提出諸如此類的字彙。存有一辭也正是如此，有多種含義，但每一含義莫不指向第一原理。有些事物，被稱爲存有，因爲它們是自立體；另一些因爲是自立體的變化，另一些因爲是指向自立體的過程，或者是自立體的毀滅，所缺或性質，或者是自立體的製造或創生原理，或者是與自立體相關的事物，或爲這些事物或自立體本身的否定。正是爲此緣故，即使我們談論非有，也不得不說非有是非有。（二十八）

多瑪斯在註解這一段話時，深刻地說明了類比性的意義，他說：「亞氏說，首先，存有一辭或有之爲物，擁有多種意義。但是必須注意，一個名稱指稱不同事物時可以有不同的情況。有時候它依完全相同的意思指稱那些事物，即是說在同義的方式之下指稱它們，例如動物可指稱馬和牛。有時候它依完全不同的意義指稱那些事物，即是說在異義的方式之下指稱它們，例如狗可以指稱星或動物。有時候它在指稱那些事時，意義有同又有不同（有不同，由於它們含括不同的關係；有同，在於那些不同關係關涉到一個同一的事物），即是說在類比的方式下指稱它們，亦即說依每一事物之自身關係與那一同一事物關涉的比例而定。另外也必須注意，在類比事物中，不同關係所關涉的那一倨事物，在數量上是一，而非在意義上，因爲意義上的一乃同義辭所代表的一。所以亞氏肯定，雖然存有一辭有各種意義，但不是異義的，而關涉的同一件事物，不是純意義上的同一，而是在單一限定本性上的同一。文中所舉實例明白指出此點。

首先，亞氏所舉出的例子中，許多事物關涉到同一事物，而把此事物當作目的。健康一辭明白地指出此點。健康一辭在指稱食物、藥品、尿和一個動物時，其意義不是同義的；因爲健康觀念指食物時，重點在食物能保持健康；指藥品時重點是在它是健康的原因；指尿時，意在指出它

是健康的徵狀；指一個動物時，意在指出它是健康的持守者或主體。所以健康一辭的每一用途皆關涉到一個同一的健康；因為正是同一健康由動物持守，由尿作徵狀，由藥品去產生，由食物去維持。

其次，亞氏又舉例說明，許多事物關涉到同事物時，可把此事物當作完成原因。因為一件事物被稱為醫療性的，因為它擁有醫術，就如熟練的醫師。有的事物與醫療有關，因為生來具有學習醫術的性向，……另有事物與醫療有關，因為它們為恢復健康是必須的，例如醫師用的醫療工具。藥品也一樣。……

就如上述辭彙有許多意義，存有一辭也是如此。每一存有之被稱為存有，與一首要事物有關係，而此首要事物不是一目的，也不是一成因，就如上述例子所指，而是一個主體。因為有些事物之所以被稱為存有物，或被肯定為存有，因為它們有自己的存有，就如自立體，它們是具有首要和固有意義的存有。另一些之所以被稱為存有的，由於它們是自立體的變化或特性，就如每一自立體的固有依附體。另一些之所以被稱為存有，因為它們是朝自立體發展的過程，就如發生與運動。另一些之所被稱為存有，因為它們是自立體的毀滅；因為毀滅是朝向非有的過程，就如發生是朝向自立體的過程。就如毀滅的終點是所缺，

發生的終點是元形，自立體元形的所缺適於被稱爲存有。還有，某些性質或依附體被稱爲存有，由於它們是自立體或依前述關係或任何其他關係與自立體有關係事物之製造及創生的原理。同樣那些與自立體有關係事物的否定，甚或自立體本身，也被稱爲存有。爲此我們說非有是非有，但是這一說法不可能，除非在某種方式之下，否定也離不開存有。」（二十九）

亞氏與多氏首先從理則學角度說明類比性辭彙的特徵，但是理則學原理離不開形上學或存有論原理。名稱代表觀念，觀念是思想活動的產物，必以現實或實在物爲內容。在西方傳統實在論中，你不能把觀念建立在虛無上。亞氏與多氏皆強調，即使爲談論非有或虛無，問有沒有虛無時，也不得不藉存有來體認虛無的存在。虛無是一無所有，不是任何東西，但爲了對它加以言說，也不得不把它說成東西。

理則學告訴我們，辭彙有同義或單義的（ univocal ），異義的（ equivocal ）和類比的（ analogical ）。單義辭所表示的事物，常具有同樣的意義。例如動物一辭，無論指人或馬或蟲，其內容或本質不變。另有些辭彙可指稱一個以上的東西，而這些東西具有不同的內容及意義，例如黃牛可以指拉車的黃牛，也可以指賣電影票的黃牛，此爲異義或多義名稱。還有所謂類比名

稱，指物時，部分相同，部分不同；在一個角度下相同，在另一個角度下不同。例如健康一辭，可指人，也可指食物、面色等。它所指是不同的東西，但皆關涉到動物的健康。

由此一分析，我們便可把握存有觀念的類比特性。存有包羅萬象，沒有一件事能脫離存有，存有構成不同東西的共同成份，但又不抹煞萬有的不同成份，否則不同的東西都將變成同一的東西了。亞氏與多氏的存有論與絕對的一元論或泛神論遠矣。

問題是一個觀念如何能指稱不同的東西？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，非有是虛無，虛無不可能形成不同的形式。

（ 2 ）肯定「存有」之間沒有不同，或謂萬有只是一個。此路也不通，因為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」在表達或解說萬物時，有同，也有不同，此即所謂類比。只有此路可通。

類比觀念是指一個觀念應用到不同的東西上，其所表達的意義部相同，部分不同。例如將「銳

利」用到刀箭和思想上，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。

類比名詞的應用是根據一物與另一物之間的關係。這種關係能有兩種，一為歸屬類（*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，對於指向此點之關係則指出不同性。換言之，此種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個共同的相涉點，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，因為是健康的呈現。動物在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）比例類比指出事物之間關係的類似，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，所以與此類似的皆為口，如河口、海口、門口等。這種類比關係，基於不同事物之間的類比性，然而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，當我們肯定任何一物爲「有」時，我們指出此物的內在和基本特性。

「存有」存在的方式很多，但是在不同的方式之間有類似性。例如實體是自立的有，屬性是依附的有；人是有限的有，上帝是無限的有；思想是精神的有，桌子是物質的有。但對任何現實來說，「存有」是不可或缺的，最根本的成份。

(2) 「存有」的類比也是歸屬類比，因爲主要掌握「存有」的，乃在己之「存有」，即自立體。分量、性質、時空等，不過是自立體的限定或屬性。無限的「存有」是有限「存有」的基礎及原因。

「存有」的類比性使萬有可以互相溝通，萬有在「有」的基礎上不再互不相干，無限的有與有限的有，精神的有與物質的有，天、人和大自然皆可融通，另一方面又可維持各自的本性。這種溝通建立在存有本身的特質上，因此是形上的，是本體論的，另一方面形上的溝通也是存有與存有之間，相互了解與認知的基礎，因此也是認識論的。

西方傳統形上學透過「存有」的觀念，對天、人、宇宙都能夠有比較持中的了解，因而避免了泛神論和不可知論的偏激說法。

我們再引用一段新士林哲學家馮斯丹白根的話，以說明存有觀念的神妙特性：「存有觀念的處境不同。因為此一觀念妥切而完全地指出每一個具體現實，而且不忽略其不同點。為此我們不能要求存有觀念對其所代表的對象具有同一的意義，此一假定會製造明顯的荒謬情況。因為在此情形之下，我們勢必肯定存有觀念足以妥切地代表任何具體的對象，必將產生荒謬情況，因為一方面我們被迫肯定此差異性，並肯定其不可否定的自明性，理由是當我們視存有觀念為普遍觀念時，就不能不肯定存有可應用到多樣的事物上去；在另一方面，如果我們要求一個對象的妥切表象與另一對象的妥切表象完全是同一的，我們將被迫否認它們之間的差異性。然而一旦我們要求作為抽象觀念的存有觀念只能成為對象的部分表象，我們將被迫承認不同對象彼此之間的區別不屬於存有的領域。如此一來，等於說區別等同於非有。這是毫無意義的說法。我們必須承認存有觀念的意義不完全是一致的，即是說在不同的對象內，存有的意義不是同一的，而有不同的比例。存有觀念不是同義的，而是類比的。存有的一致性及其普遍性乃緣於它是萬物的一種混同的表象，其限定並不完全。正是此一必要的不限定性，在完整及不可分的情形下同時擁有單一性和差異性。簡言之，存有觀念的單一性是不完美的，是比例的或類比的單一性。」（三十）

西方傳統哲學對存有的類比性，有很多討論，士林哲學在這方面，成就最大。中國哲學中雖無「類比」一詞，但不能說哲學家對於「道」的類比性未曾注意。

先秦哲學常常談到天道、人道、地道，顯然「道」可指許多不同的東西。道在指稱不同的東西時，一方面指出它們的共同點或通性，此為類比的基礎或依據，因為每一物皆由道而成；另一方面，道並不抹煞所指稱東西之間的不同或差別，此即類比性的特徵。

莊子主張「道通為一」，萬物皆分享道，因此能相互貫通，融為一體。但是當莊子指出道在螻蟻、稊稗、瓦甓時，螻蟻、稊稗、瓦甓並不因分有「道」而失去彼此間的差異。莊子所舉之例可知螻蟻為動物，稊稗為植物，瓦甓為無生物，其用意顯然指出「道」在不同的東西中，構成它們的共同點。

揚雄稱道為太玄，他說：「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。」（三十一）又說：「玄者，幽攤萬類而不見其形者也。資陶虛無而生乎？……知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其惟玄乎？」（三十二）陰陽、止行、晦明為成爲陰陽、止行、晦明，必須分受道，由道而成。但是道又不受它們的局限，又超越不同的事物，而成爲它們的共同原理。道是一個類比的觀念，

指出萬物的「同」，而不抹煞萬物的「異」。

唐君毅說：「此即見道之一名，吾人可對其義作無定限之規定，而皆為道之一名，所可堪受，此亦同於說：吾人可用此道之名，以連於任何事物，與其善惡是非等，而觀其『所以然』以及『能然』『已然』『實然』『將然』『必然』『偶然』『適然』『本然』『自然』『當然』之道，更以此道之義，還規定事物與善惡是非等之義。則於道與一切事物之義，只說其為互相規定也可。」

道可以有許多不同的形態，如所以然，能然，實然，必然，偶然，當然等，以其同為道的形態，皆因道而成，則互有關連或共同點；以其為不同的形態，則彼此間顯然又有不限定或差別。這又是類比性之一例。

關於道的類比性，吳經熊有一段頗富深意的話：「道超出位格與非位格的區別以上，他二者都不是而又二者都是。談論道的時候，聖保祿的『文字殺死，精神賜與生命』這句話很應用的上。我們對於道所用的任何言詞——無論是名詞，代名詞，動詞，形容詞，或者介係詞——如果用字面的意義去死解，就會殺死人……我們講起道所用的一切言詞，必須用類比的方法去理解，這些言詞的目的在於喚起我們的思想。」（三十四）

道是一個最普遍的觀念，包括了非位格關係和位格的關係，例如水是道，火也是道，水、火是沒有位格的，水火之間也沒有位格關係。反之，天是道，人也是道，天有位格，人也有位格，天人之間有位格關係。天與人皆是道，互相可以溝通，但是天是無限的，人是有限的。天與人有實在的區別。

類比的方法使我們避免兩個極端：一是天人隔絕的不可知論，一是天人完全同化的泛神論。類比方法卻指出天人之間有同有異。就天爲道，人也爲道上說，天人互通，有其共同點。就天道爲無限的道，人之道爲有限的道說，天與人又有差別，天有實在的不同之處。（三十五）

第七節 初論虛無

如果「存有」是最根本的概念，「虛無」就不能是最根本的觀念。我們贊成巴爾買尼德斯的主張：「有」存在，「非有」不存在。「非有」可以指潛能的有或虛無，如果「非有」是「無」，「無」當然不存在，也不可能成爲認知的對象。絕對的虛無不能有，有就不是虛無。如果虛無也是存有，那是不合理的，是自相矛盾的說法。如果不先肯定「存有」的觀念，我們根本無法形成「虛無」的觀念。

我們發現世間有許多「有」是有限的，因而

是相對的，也就是說，這些「有」本身找不到所以有的基礎或理由，是可有可無的，因此必須肯定一個絕對的「有」作為最後基礎。我們目前尚不對此提出論證，至少這種肯定的路線是可成立的。

如果絕對的「有」存在，絕對的「無」不能存在，那只是一個消極的，否定的觀念。因為絕對的「有」即是無限的「有」，無限存有者如果包括虛無乃矛盾的說法，不能成立。虛無不可能是根本的觀念。

那麼為什麼我們會有「無」的觀念呢？當我們發現許多「有」是有限的，自身沒有存在的充足理由，完成之後，仍是有所缺的，所缺即是「無」。因此「無」來自有限，來自現實形上的限制，就如空虛感來自精神的限制，惡來自道德的限制一般。

如果沒有有限現實的存在，也就不會有「無」的存在。因此，「無」不是一個積極性的現實或觀念，它只能指出有限現實的限制和所缺。就如不忠實的觀念建立在忠實的觀念上，不公道的觀念必依公道的觀念而成立，「無」離開「有」是不能成立的。

如果有一個無限的「有」，一無所缺，它將排除任何的「無」。所以「無」的觀念只能在相對的世界內成立，它的意義不是直接的，而是間

接的。只有在相對的，有限的世界內，「無」的觀念才有意義。

11/11/11

11/11/11

第六章 存有的超越特性

存有論探討存有自身，存有之所以為存有的種種條件、情況和問題。前面我們討論了存有觀念各種不同幅度之後，不難發現存有自身擁有一些基本的特性或屬性，士林哲學家們稱之超越特性，一方面由於它們屬於存有自身，而存有是一切存有物的最根本構成要素，為此任何一個存有者或存有物，都不能不具有這些特性。為此這特性是極普遍的。遍在一切存有，而不受某些存有的或某一存有的局限。此即這些特性或固有性之被稱為超越特性的原因。另一方面，超越特性與自立體或實體的那些屬性，所謂依附體，如分量、性質等不同。超越特性是存有自身的特性，與存有是合而為一的，在存有與這些特性之間並沒有實在的分別。換言之，自立體是存有物，應具有超越特性；依附體也存有物，也須具有超越特性。

第一節 存有的合一性（ens est unum）

存有為一，此一可自兩個角度去看，即存有的同一性（identity）和單一性（unity）

首先，每一存有或每一物與自己是同一的，

與他物有區別。包利歐羅寫道：「多瑪斯沒有在直接的方式下把同一性排列在超越的特性中，然而他從亞里斯多德接受了下列原理，即「每一物是與自己同一的」（Comm. to the physics, Book V, lecture 3, N. 667）。如果每一物與自己是同一的，那麼同一性應被視為一個超越特性，意即無一存有不是如此。」（三十五）

存有論的同一性把重點放在一物是它自己，與自己同一，因此有它的限定意義，而此限定性使之與任何其他東西有別。存有的同一性與數學的同一不同，當我們說三等於三，意在指出三在數字上等於三，第一個三等於第二個三。數量與事物分不開，三個人的三與三棵樹的三是等同的，為此我們說三等於三。當我們肯定三即是三，三即是它自己時，三的同一性與其他所有的三不同，有分別。我們指的是此時此地的這個三，它只能是自己，與其他任何三都不同。形上學的同一性與科學的同一性之所以不同，之所具有更深的合一性，因為形上的同一性是抽象的，它注意的焦點是普遍特性，其本根是在存有的深處，而不把重點放在具體的存在物上，雖然自認識論角度，我先經驗到具體事物的同一表象，然後才能登堂入室，探索一物之所為一，在己為一而與他物有別，其最後本根在存有。因為存有即一，一即存有。存有與自己同一而與虛無有別。同一性既然是超越特性，每一物莫不是一，莫不與自己同一，

因此不是虛無，也與他物有別。

存有之合一性的另一角度是單一性，指存有的不可分，肯定存有爲一，等於肯定存有在己不分，而與他物有別。存有是一個整體，有其完整的、限定的意義，這樣才能作爲我們認知的對象。然而並非說存有觀念是一義的，如前所論，存有不是一義的，也不是異義的，而是類比的。單一性與一義性不同。

前面我們曾肯定，存有是極不限定的觀念，意指存有自身極其普遍，不受任何限制，因爲任何加在它身上的限制，仍然是存有。但是，即使如此，當我們討論或指稱存有時，存有仍有它的範圍與界限。我們可以說，存有的「極不限制」正指出它與其它觀念不同之處，正說出了它的一個特性。否則存有觀念與其他觀念，例如本質、存在等，就完全混同了。

曾仰如說：「形上學所謂的「一」或「單位」（one or a unit）與數學的「一」不一樣，形上學的「一」是指「不能分」的意思（absence or negation of division）。故形上學家所說的「凡有都是一單位」，或「凡有都是一個整個不可分的」（every being is one or a unit）其基本意義是指每個有自身都是一個整個不可分的（undivided in itself），是一完整的單位，至於是否有其他物的存在，那

是無關緊要。易言之，一物無需和其他與自己不同之物相比為構成一完整單位，為構成他的不可分性。宇宙間若除了「甲」以外，別無其他物的存在，甲仍然是一完整單位，仍是一個整個不可分的。故物自身的不可分性是構成物之單一性的最基本因素。

因為每物自身是一個整個不可分的，故必須與其他物有分別，與在他以外之物不同（divided from other things）。因為每物都必先是其所是（同一律），即每物都必先與自身分不開，那麼很自然地，每物不可能是其自身同時又不是其自身（矛盾律），即每物必須與其自身以外的其他物有區別」（三十六）

存有之外，只有虛無。可見只有虛無或非有是唯與存有自身對立的，這是一種外在的對立關係。現在我們可以追問，在存有自身之內，有沒有任何對立的關係呢？經驗告訴我們，事物是多樣的。每一存有物為一，但一物又可包括多樣的部分，更何況一物之外，尚有他物。否定這些經驗提供的事實，是不合理的。那麼存有與多樣性的關係如何呢？前面已說過，存有在己為一，只與虛無有外在的對立關係，與多樣性不可能有內在的對立關係，否則必須說一又是多，這是矛盾的說法。為此若說一物與他物有別，分別只能針對別的東西而言。基於萬物的多樣性是實在的，

來自實在的經驗，存有爲了保持自身內在的單一性，必須與他物有別。否則在同一整體內，有同又有異，必然會發生內在的對立或分裂，這是不可能的。

存有爲一，即內在的不可分特性。存在物階層越高，其單一性也越深刻，一棵樹的單一性不如一隻狗的單一性深刻，一隻狗的單一性又不如一個人的單一性強烈。如果有無限的，絕對的存有者，那麼它的單一性也是絕對的，它必然具有唯一性。有限存在仍會受到虛無的限制與威脅，爲此雖具有形上的單一性，傾向於自己的單一性，就如傾向於保持自己的存有一樣，但異化現象及分化現象也不能忽視！尤其在個人和人類社會中，異化現象尤其突現。但異化和分化存有的現象只能是假象，與存有保持自身合一的本能互相衝突。單一性的存有的一個極普遍的特性，不只是存有的一個角度，也是與存有本身分不開的一個特徵。

存有在己爲一，又與他物有別。此有別並非拒絕和排斥他物的存有，存有是一個溝通萬有的觀念，是共融和臨在基礎。此種情境在人的世界裏尤爲特殊與重要，老莊強調「道通爲一」的原理，在「道」的體會中，或謂當人完全投入「道」的懷抱中時，便能與萬有融通爲一。爲此多瑪斯說：「在某種方式之下萬物即萬物。」（三十七）

由上述觀點可見，同一性及單一性是存有之同一特性的不同角度或面相，彼此間沒有實在的區別。我們可以把二者綜合起來而稱之為存有的合一性。

合一性可分為實在的或理想的，一個人或一張紙是實在的合一性，人的觀念和紙的觀念是理想的或邏輯的合一性。實在的合一性又可分為單純的或組合的，人的精神是單純的合一，人的形體是組合的合一。組合的合一形成實體，如靈肉結合成人，便是實體合一性，否則便是附體合一性，例如不同的磚頭結合成一面牆。（三十八）

有了上述基本概念，可以更清楚地看到存有之所以為一的理由。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，組成的部分合為一體時，此物才成一物，譬如靈肉合成人，人是一個整體，其合一性顯然可見。靈與肉分開時，是靈是肉而不是人，可以成為其他東西，與人不同的東西，而其他東西仍然須有合一性。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。存有與合一性可以互換。

中國哲學也很重視「一」的問題，以及一與

道和太極的關係。易經中講「貞」，貞是貞固、真正和貞一，是乾卦的特性，其本根在於太極和道。真一可以從兩方面去看：一方面道爲一，絕對而無待。絕對指只能有一個道，太極只能有一個太極，道與太極之外，即是空無。無待指道不是相對的，諸凡相對的一切，由陰陽、四象、八卦到萬物，莫不以道與一爲本根，莫不因分受道或得道而生成。

禮記禮運篇曰：「是故夫禮，必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神。」大一即道，天地、陰陽、四時、鬼神皆因得道而生成，而存在。

孟子滕文公上云：「夫道，一而已矣！」熊十力說：「孟子曰：夫道，一而已矣。一者，絕待也，無所等而然。故老氏謂之自然。自然者，其德恆常，不可改易，故謂之常道。」（三十九）「一」有絕待與恆常的意思。

韓非子王道篇云：「道無雙，故曰一。」呂氏春秋大樂篇云：「道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，彊爲之謂之太一」，又云：「太一生兩儀，兩儀是陰陽。」董仲舒曰：「謂一元者，大始也..... 惟聖人能屬萬物於一而繫之元也..... 元猶原也，其義以隨天地終始也.....

故元者，爲萬物之本。」（四十）淮南子曰：「一也者，萬物之本也，無敵之道也。」（四十

一) 邵雍說：「太極，一也，不動，生二，二則神也。」(四十二)以上學者皆肯定道或太極爲一，乃陰陽之所出，爲萬物之大本，一是不變的，陰陽才是變化的原理。

自另一方面看，道爲一，萬物因得道而生成時，也是一，也必然是限定的。道自身的一爲不限定的限定，是道爲一的一，是使萬物成爲一體的一，指出萬物的共同性和一體性。萬物得道或得一以成時，指每一物皆獲得本質的限定。此本質實現時，每一物更進一步獲得存在的限定，也是道的最具體實現。

因此萬物之一，乃道之分，乃道之整體之一之分。一物本身如果不是一，不是限定的，便不可能成立，我們也沒法子指出它是甚麼。宇宙包括萬事萬物，自是多樣性的，但每一物必須是一，必須是固定的，必須是自己，與自己同一。否則可能同時是自己又不是自己，這是矛盾的，在實界和理界都不能成立。

繫辭下傳一章云：「日月之道貞明者也，天下之貞夫一者也。」孔穎達釋曰：「日月之道貞明者也，言日月照臨之道，以真正得一而爲明也。若天覆地載，不以真正而有二心，則天不能覆照地不能兼載，則不可以觀，由貞乃得觀見也。日月照臨，若不以真正，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，天下萬物之動皆正乎純一也。若得於純一，則所動遂其性。若失於純一，則所動乖其理，是天下之動得正一也。」

日月之所以能照明，因為日月是真正合一的，是限定的。自本性方面講，日月本來即是光體，具有光體的條件，它們就是為照明而完成的。自個性方面講，日月即是日月，不是別的光體，其個性之表現即在於照臨大地時，不但特別光明，而且最為普及。以日月為例，天下萬事萬物之一動一靜莫不如此。萬物正由於真正得一，才能盡其可能的、完善的發揮自己的功能，展現自己的特性。

老子四十二章云：「道生一。」道即是一。焦竑「老子翼」引呂吉甫的話說：「道之在天下，莫與之偶者，莫與之偶，則一而已矣，故曰：道生一。」

老子三十九章云：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞。其致之。」道為一，萬物由道而生成，也分享道的一而成為限定，這樣我們才能了解使一物成為此物而非彼物的特性，天的限定性由「清」可見；地的限定性由「寧」可見；精神的特性是「靈」；谷的特性是「盈」；萬物獲得「一」的限定才能實現；王侯之所以為王侯在於安定天下。王弼注「其致

之」曰：「各以其『一』，致此清、寧、靈、盈、生、貞。老子這段話的意義與前面繫辭下傳一章所云：「天下之動貞夫一者也」，完全可以貫通。

莊子強調道爲一，也強調因得道而生成的萬物，與道相通而成爲一體。但是莊子並未否定萬物與道自身之間的區分，萬物彼此間的區分。因爲莊子也肯定道的類比特性，即道貫通萬有，卻不抹煞萬有彼此間的區別。

莊子天下篇指出關尹、老聃皆肯定：「建之以常無有，主之以太一。」老子認爲道即是太一。老子三十九章的首句：「昔之得一者」，「一」即指道。萬物因得此「一」而成，意即物因接受此「一」的實現而成爲限定物，即有固定本質的東西。

牟宗三說：「此以『一』代表道，物皆各得此一以成，即下經文『天得一以清，地得一以寧。』等.....萬事萬物皆由『一』以成。」（四十三）老莊皆一方面肯定萬物各守其一，才能完美地發揮它們的功能。

莊子天地篇云：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生謂之德，未形者有分且然無間謂之命。留動而生物，物生成理謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性。」馮友蘭說：「泰初有『無』，無即道也。老子云：『道

生一。」莊子亦以道爲『一之所起，有一而未形。』德者，得也；『物得以生謂之德。』由此而言，則天地萬物所以生之原理，即名曰道；各物個體所以生之原理，即名曰德。故曰：『形非道不生，生非德不明』（天地，莊子，卷四頁五）……物之將生，由無形至有形者，謂之命。及其成爲物，則必有一定之形體。其形體與精神，皆有一定之構造與規律，所謂『各有儀則』，此則其性也。」

無即是道，用「無」稱呼道比用「有」更爲妥切，因爲道不是限定的「有」。因此肯定道是「無有無名」的，卻是「一」的起源，而一形容道未成形而渾然一體的狀態。物得道以生即是德，可見德足以說明道的限定。道如何被限定呢？未形者分陰陽，陰陽流行無間即是命，換言之，陰陽和合乃其本然狀態。及至萬物生成，遂具有各別形態，此時無形已成爲有形。形體與精神結合，有一定的規律，即是性。此性字乃專指人性而言。性的限定是本質的限定，因此不是個別的，而是普遍的限定。

此一由無形的道，到有形的萬物之生成過程，是一條由一到多，由簡到繁，由形上到形下，由不限定到限定的路子。道是真實的，道所生成的萬物也是真實的。由此可見，「大一」是道的限定，是不限定的限定。萬物各得其一，各守其一，

一也是每一物的限定，此限定又分爲二，一爲本性的限定，一爲個別的限定。

第二節 存有的真實性（ens est verum）

存有的第二個特性是真。

真實性是存有的一種原始狀態，像存有觀念一樣普遍，因此使一切存有物都擁有真實性，又因此一特性也是超越的，它的存在並不繫於它跟意識的關係。一物即使不作為我們的認知對象時，仍然擁有它的真實性。認知活動離不開主體與客體或對象的二元關係，但存有超越此一關係，因爲主體爲成爲主體，也必預分享存有；對象爲成爲對象，也不能不分享存有。同樣二者皆分受存有的真實性，而正是此真實性使對象是點什麼，而不是令人永遠捕捉不到的空無；同樣，此真實性使主體是點什麼，具有真實的認知能力，而不是幻夢或妄想。存有的真實性使主體與對象順理成章地相互關連，因而使所謂真理得以形成，使人類追尋真理的飢渴得以滿足。

爲此我們肯定，存有是可理解的，有意義的，有它自己的內容，可以作爲我們認知與探討的對象。存有的真指出存有與理智的特殊關係。換個方式說，當我們肯定存有是真實的，一方面指出存有在己就有真實性，存有本身包含客觀的真實

性，存有因而成爲真理的基礎；另一方面指我們認知存有時，我們可以把握它的真實性，因而形成真理。

有是真，有與真可以互換。

真實性即是可理解性。存有具有真實性，可理解原理才能成立。存有之所以爲存有，必然具備充足理由及本身可以被認知兩個條件。

包立歐羅說明存有是真理的基礎時指出：「理智是存有的官能。存有或存在物藉它們與理智的直接關係把自己轉變爲真理。爲此真理是一種相對的特性，一旦脫離了與認知主體的關連，便將失掉任何意義。一個存在物擁有的形上完美越大，其可知性也越豐富。只有虛無與真理無關，因此與理智也無關。因此存有是真理的基礎。存有物擁有真理的程度，是以其擁有存有的程度爲尺度的。」（四十五）

有了這個基本了解，我們可以進而談真理問題。真理問題不只是認識論方面的問題，也是形上學方面的問題。甚麼是真理？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。

古人主張「格物致知」，說明知識與現實相符合時，才有客觀價值。西方傳統哲學也強調「名實相符即是真理」，名即是理，即是思想。西方形上學重視思想與現實，現實與思想的符合問題。

哲學家又把真理分爲本體真理，理則真理和倫理真理。

倫理真理是倫理學研究的對象，即「心口合一」。如果口之所言與心之所想相符合，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，才能作正確的判斷。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。他犯了認知方面的錯誤，但是並沒有撒謊。

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，即事事物物的真象。

中國哲學肯定：事事物物都有個道理，這道理是有客觀價值的，不是我可以隨意改變的。二加二等於四有客觀價值，不可能因我不喜歡而有所改變。我在對現實作判斷時，必須符合現實的客觀性，否則我的判斷會變成虛偽的。

本體真理是現實與思想，物與理相符合。一物之存在必先有理。此先存之理即物之模式觀念

(TYPE-IDEA) 或典範。在本體真理內，觀念在先，是因，現實在後，是果。工程師建造房屋時，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。

本體真理的基礎是理，能成爲事物的尺度或規範的理。顯然此理不可能是有限存在——人的理智或觀念，因爲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「存有者」，無限和絕對的「存有者」，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「存有者」與完成它的無限「存有者」的觀念相符合時，就有了本體真理。二加二永遠等於四，人永遠是理性動物，因爲是無限「存有者」依其永恆的觀念完成了它們。

「有」是真的，任何「有」自本體觀點看，都是真實的，即有自己的本質、內容或意義，否則即是空無，空無不存在。

凡「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，現代思想走反形上學路線，認識論也遂漸

失去了根，只好走向虛無主義。

理性發現「存有」的意義，意志追求「存有」的價值。理性發掘真，意志追求善。「存有」對理性來說是真，對意志來說是善。

易經中「亨」的觀念也指出道的真實性，亨即是亨通，儒、道二家皆講通。

易繫辭上傳四章云：「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。」孔穎達註曰：「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。」故道不只為仁的本原，也是知的本原。韓康伯註曰：「夫物之所以通，事之所以理，莫不由乎道也。」道的另一個特性為亨，亨即是通，通即是知，即是理，即是真。

繫辭上傳一章云：「易簡而天下之理得矣」，易道含有萬物最根本的原理，簡要單純，然而天下萬物之理，皆由此道而得。萬物因分享道而成性，就有固定的本質或意義。天下無一物無道，無一物無理。換言之，在物本身一方面，每一物有自己的意義，有自己的真實性或真象。此真實性或真象可以被我們認知，如果我們的認知與事物的理或真象相通相合，我們就把握住了一個道理，即真正的知識。物因理而通，其理被我們認

知時，物與認知主體——人也溝通了。在道的基礎上，天、地、人可以溝通，天、地、人的認知也可以溝通。

一物之生成，有道也有性，性包含理。萬物本身皆具有性和理，因此得以和諧暢通；另一方面萬物本身也因而具備了被認知的條件，因此說知者見之謂之知。

只因天下萬物皆有一理，皆能通，八卦才得成立，繫辭下傳二章云：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之性。」這段文字頗富實在論的味道，八卦是代表天地萬物的八個符號與觀念，又歸納為陰陽兩個原理。藉此簡易原理即可見道的功能與特性（神明指道），即可使萬物的實情（情指真實性）或真象展現出來。

繫辭下傳五章又云：「乾坤其易之門邪。乾陽物也，坤陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。其稱名也。雜而不越。」乾坤是認知易道的門路，一為陽，一為陰，陽德主剛，陰德主柔，一為主動原理，一為承受原理。天地間雖然萬物雜陳，其生成變化皆不出陰陽二原理，因此各有其理。知萬物之理則可與「道」通，則可知「道」的德能或特性。道即是亨，即是通，即是理，即是真。

繫辭上傳十一章云：「往來不窮謂之通」，十二章云：「推而行之謂之通。」道有通達流行的意思，道的哲學概念本來就取自日常用語道路或途徑，道路本來就應該是四通八達的。

道家很重視通的概念，其義與儒家所講的亨通正可相輔相成。老子講萬物得一以生，即分享道以生成，歷經各種相對的變化，又復歸於道，此即是通。老子三十九章曰：「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯得一以爲天上貞」，十六章云：「萬物芸芸，各復歸其根。」道生萬物，萬物因得一或道而成爲萬物，是由道到萬物。萬物歸根，是由萬物到道。此往來不窮的運轉變化，皆以道爲始終，由此可見道之大通。

老子十五章云：「古之善爲道者，微妙玄通，深不可識」，言人可與道相通，人不只可以認知、體認道，而且可以達到非常深奧的境界。儒、道二家皆強調人體認道的重要，認爲如果把道單單看作認知的對象，將無法窺探道的博大深奧處或整體性，必須透過對宇宙人生的體驗，去體驗、投靠內在而又超越宇宙人生的大道、常道和至道。只有在與道融通的境界中，才能進入微妙玄通的情景。

王弼由「無」說明老子的「通」：老子十四章註曰：「無狀無象，無聲無響，故能無所不

通」，十六章註曰：「體道大通，則乃至於極虛無也。」

唐君毅釋王弼的思想說：「必無有而通，無有則『有』由『實』而『虛』，而通則爲『實之經虛』之辭。故道即虛無之道，亦即虛通之道。」（四十六）唐氏又說：「自此『無』爲事所共由言，其由之，即通之，此通即是道，此通亦不可窮竭。吾人之感物，乃物之通于我，即物之依此通，亦依此道，以至于我。此通中必無阻塞，乃成其爲通。」

萬物與道相通，我與道相通，因此我與萬物相通，此「通」乃形上意義的通。以此爲基礎，道與物，道與人，人與物，在認知方面也相通，「通」也有認識論的意義。

莊子除接受老子道通萬物之義外，更強調物與物的相通，齊物篇云：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」道使極不同的東西，像美醜、成毀等對立的東西，自道的觀點來看，皆可說互相融通，成爲一體。

天地篇云：「天地雖大，其化均也，萬物雖多，其治一也。」萬物雖然眾多複雜，卻各有條理。又云：「留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性，性修反德，德至

同於初..... 與天地爲合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」陽動陰靜，化生萬物。萬物生成，各有其理，具有不同形態或限定。理通則天地萬物合爲一體，此乃道之原始狀態，也叫「大順」。此與老子六十五章的意思相同：「常知稽式，是謂玄德，玄德深矣遠矣！與物反矣，然後乃至大順。」善於爲道的人，知道歸真返璞，就獲得了深遠的「德」，也就到了大順的境界。

在現象世界中，一切都在不停的運轉變化的，一切都是相對的，但這相對的一切，無一不因分享道而存在，因此也莫不因道而相通。舉凡有無、難易、長短、高下、音聲、前後、陰陽、生死、安危、禍福、緩急、聚散、成毀、終始、盈虛、本末、是非、可與不可等，無不由道而成，亦莫不因道而通。上述種種現都是對立的，各有其理。但是理不離道，在道的觀點之下，不同的理也可以互通，相輔相成了。道即是理，即是通。在對立與矛盾中，重視它們彼此間的通，實爲老莊哲學的特色之一。

知北遊篇云：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：『通天下下一氣耳。』聖人故貴一。」此處似乎把氣看作

構成萬物的因素。但是此一使萬物相通的氣，有聚散，有神奇與臭腐，可見此一氣又含藏二氣，即陰與陽。陰是無限定的，被動的成素或原理，陽爲限定的，主動的成素或原理。由此亦可見，氣中亦含藏著理，否則氣之聚散、神奇、臭腐的生成變化就講不通了。換言之，萬物的生成變化，皆出於二氣的和合，而二氣又是道的展現。因此萬物的相通或一體，可以從道的層面講，也可以從氣的層面講。「萬物一也」正是指萬物的一體性，逍遙遊篇的：「旁礴萬物以爲一」，齊物論篇的：「萬物一馬也」，田子方篇的：「萬物之所一也」都有類似的意義。

由上面的討論，我們可以肯定，莊子以「道通爲一」與「通天一氣」兩種不同的說法都可以講得通，不過要從不同的層面去看。

老子二十一章云：「孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。」

王弼註曰：「窈冥，深遠之貌，深遠萬物由之。其可得見以定其真，故曰窈兮冥兮，其中有精也。信，信驗也。物反窈冥，則其精之極得，萬物之性守。故曰其精甚真，其中有信也。至真之極，不可得名，無名則是其名，自古及今，無

不由此而成。故曰：自古及今，其名不去。眾甫，物之始也。以無名，說萬物始也。」

我們透過現象世界，發現現象背後有物。再進一步體驗萬物極深奧的真性或本質，發現此本質的真實無妄，實為構成萬物的基本條件。當我們依此條件去理解事物時，就找到了獲得真理的途徑。

道通萬物，不受時空的局限，萬物得以始生、完成。我們也得以藉萬物的生成變化以體認道的「精」、「真」與「信」。道是通，是真實的，是合理的。雖不可名，卻是可名之萬物的大本。

莊子大宗師篇也有：「夫道，有情有信。」王煜說：「道之情乃其客觀內容，本質或實在。（四十八）」

老子與莊子皆肯定「道」不是空無，其意義非常深遠精深，有真實性可尋。萬物莫不由道而成，也各有真實性，本身都是真實無妄的，可以成爲人認知的對象。老莊的大通、大順與儒家的亨通在根本意義上，可以溝通。

第三節 存有的可欲性（ens est bonum）

理性發現存有的意義，意志追求存有的價值。理性需求真，意志需要善。存有對理性來說是真實性，對意志來說是善、完美性或價值。每一個存有自然而然地趨向於發揮自己的價值，趨向於實現自己，由此可見普遍的目的性原理。

亞里斯多德用「可欲」一字指出善的特徵，意指一物若能引起他物的欲望，能滿足他物的需求，成爲他物追求的對象，此即是「善」或價值。

善即能補他物之不足，滿足他物的需要，本身當是一完全，一圓滿。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。

存有的可欲性是一個普遍的，超越的特性，由於任何一存有物爲成爲存有物，必須分享存有，由存有實現，任何存有物皆分享可欲性，因而擁有形上的完美或價值。

馮斯丹白根視意志爲理智的欲求，他說：「如果我們把意志界定爲理智的欲求，一個極簡單的反省足以指出在存有自身和意志之間相應一致的關係。」然後他用三段論式說明存有即善：

「大前題：每一存在物是可理解的。

小前題：凡可理解者形成我理智欲求或意志的對象。

結論：每一存在物形成我意志的對象，自理

智的角度而言，此對象是可欲的，可喜的和可愛的。它是心曠神怡之源。

簡言之，每一存有之物就其為存有者，具有善性。」（四十九）

善本可分為本體善、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。人應有雙耳，如缺少一個，就不成全，如兩耳皆有，就有了物理善。本體善指一物之本性，即是成全的，即是善。

自本體觀點講，善是「存有」的超越特性，「存有」即是善，善即是「存有」。任何東西都具有自己的特性，人有人性，火有火的本性。本性沒有多少與大小之分，任何本性都是完善無缺的，沒有人的人性會缺少點甚麼。人必有人性，而且有全部人性，否則只有一半或三分之一，那將不是人性。所以自本質觀點看，「存有」是善，「存有」必有價值，沒有一個「存有」沒有價值。

自存在的觀點看，「存有」也是善，因為存在是由可能到完成，是本質的具體實現，因此存在也是成全，成全即是善。

凡「存有」皆有價值，並趨向於實現，保存，延續自己的價值。也可以說每一個「存有」皆有欲望，也都是可欲者，能成為追求的對象，於是，

我們可以看到「存有」的善。善既然是「存有」的超越特性，屬於每一個「存有」，本身當然是「存有」，而不是無，無是一無所有，也乏善可陳，沒有任何價值。

在中國哲學中，透過易經「利」的觀念可以見道之善，利是和、合宜及美善。利必須與「元」、「亨」連起來看，由道之元與亨可見道之利。

繫辭上傳四章云：「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。」孔穎達的說明指出了善的形上意義：「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，知者見謂之知，是仁之與知皆資道而得成仁知也。」道之大德為元，元的功能在於始生，使萬物生生不息，流行通暢。我們由道的好生之德，正足以見道之善或仁，因此說善是順道生成萬物之理，對萬物加以化育培養。可見元即是善，善即是元，善與元不可分。

由上面繫辭傳的話，也可以看到儒家重實踐和主體體驗的精神。儒家固然未忽略「道」的形上探討，但是其主要用意或最關心的問題，在於在此「道」的形上基礎上，建立起「仁道」的人生哲學體系。故此在指出「道」的概念之後，立刻肯定道所展現的功能或德性即是「善」。道不只生物，而且繼續養之成之，使之實現其本身的

意義與目的，而人見道之善行，也就看到了作為一切倫理規範之總綱的仁道之基礎或根源。

其次，由上文亦知，儒家不只肯定「道」之元與善的形上的、客觀的意義，更重視以個人之仁心去體驗道之元與善，以使人之仁與道之善相結合。「仁者見之謂之仁」之見字，顯然不只是理性的認知，也包括整個心靈和生命的投入。「道」廣大無邊，「道」所展現的生生不息的大德，更是活潑生動，不是純理論或抽象的分析所能把握的。西方哲學重理性的分析，而中國哲學重生活的體驗，確能指出兩種文化與哲學精神與方法上的不同。

孟子盡心篇云：「可欲之謂善。」言善人即指其善行為別人所認可的人。但是善人之所以為善人，必因其行為合乎某種規範或客觀標準。因此我們也可以把「可欲」解釋成客觀的特性。萬物由於分享道而具有真實性、完美性、意義和價值，因此值得人追求，用以充實自己的生命。「善」足以說「道」之可欲性。

老莊主張「萬物莫不尊道而貴德。」（老莊五十一章）道生成萬物，為萬物的本根。萬物分享道，才能存在。道自身完美無缺，萬物也分享道的完美性。特別是人，更該努力同道同德，修道修德。老子二十三章云：「故從事於道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，

道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」努力修道，即努力使自己同於道，合於道。這只靠認知是不夠的，必須使整個的生命與道合爲一體。萬物所得自道者，便是德。德者得也。道家的德相當於儒家的善和仁，其第一義是形上學的，第二義才是倫理學的。

老子二十章的「孔德之容，唯道是從」；五十一章的「道生之，德畜之」；莊子天地篇的：「物得以生謂之德」，「故形非道不生，生非德不明」；管子心術上篇的：「德者道之舍，物得以生，生知德以職道之精，故德者得也，得也者，其謂所以然也」，「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德」；這些德字皆爲形上意義的德，指出萬物之所以有完善性或價值，是因爲無一物不因得道而生成。

儒家依據「利」、「中和」、「合宜」等觀念，提出善與仁的觀念。但是儒家最重視的，是依「道」、「元」、「利」等形上觀念，發揮善與仁的倫理意義，尤其喜歡強調善與人的關係，仁道的觀念逐漸成爲儒家道德哲學的中心。

道即是元、亨、利，即是善與仁。道含攝這些功能和特性，彼此貫通而不可分。

第四節 存有的完美性 (ens est pulchrum)

「存有」是真，是善，是不是美？換言之，美是不是「存有」的超越特性？多瑪斯說：「在本體言之，美和善實相同..... 而理不同」（S. Thool., I, q. 5, art. 4）。因此馬利旦（Maritain）指出，善為「存有」的超越特性，美亦當如此。馬氏並引用多瑪斯註釋偽狄奧尼修《論上帝之名》的話：「無一物不分享美和善，因為每一物依本身元形皆為美為善」。

多氏說：美者，娛目者也。這並非說美是主觀的而無客觀基礎，美與善的客觀基礎是現實之元形。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..... 因此美的拾取使人心悅」（S. Theol., I-II, Q. 26, art. 1, and 3）。

可見美也指出「存有」與主體之間的關係，美與真與善不同，因為真與理性的認知有關，善與意志的欲望有關，美則與二者有關。

美首先指出認識的關係，藝術活動首先是認識活動，克老柴（B. Croce）也強調此點。然後加入欲望的成份，因為美的知覺令人愉快，此即美感。

一物之所以成為美，必須可識。那麼一物限定時才可識，而「存有」的限定原理為元形，因此是元形賦清晰性，可識性與事物。清晰可見說明特殊的可識性，使物易於被欣賞。

此外構成美的本質者，除清晰性外，還有完全性和比例。完全性指部份的完整，這對於顯示事物的元形非常重要。這種完全性不是狹窄的，對於自然的東西與藝術作品的表現方式也可不同，自然的東西被割截時，就顯得醜陋，對藝術作品言，則不盡然。部分的比例也應以在物質中透視元形為目標。

上述三種特徵，在每一個東西內都可看到，因為每一個「存有」是真，是可理解的。當每一個「存有」出現在理智之前的時候，必呈現它的理解性，以致情緒官能得到愉悅的滿足。因此可以說，每一個「存有」皆為美，雖然有時我們不會拾取事物的美。

美的認識是欣賞，是直覺。是不是感覺直覺？不然，如果美感只是感覺直覺，就不能說凡「存有」皆美。再者，禽獸從來沒有所謂藝術活動，雖然並不缺少感覺認識。

自另一方面講，我們沒有嚴格的理性直覺，我們無法直覺到個體的本質，我們的直覺是抽象直覺，是共相的直覺。

那麼在美的直覺和觀念直覺之間有何分別？歐加迪（F. Olgiati）謂藝術直覺需要普遍觀念。為肯定一物之美，我們必須了解此物為何是此物，沒有普遍觀念，我們將無法指出一物為何物。觀念是美感的條件，必要的條件，不錯，然

而不足，我們可以有觀念而無美感。美感是在具體中透視共相。在觀念直覺中，我注視的是抽象本質，可理解的內容，置感覺與件於意識的底處。反之，在美感中，我在感覺內容中窺探本質。美感提升個人的心靈，使之投入普遍的精神，去聆聽、欣賞萬有共同譜出的交響曲。

馮斯丹白根不贊成把美或完美看作存有的形上特性，他說：「美是不是存有本身的特性？有人否定此一說法，因為他們堅持美包括秩序、和諧，自然也包括多樣性和差異性。為此他們主張美是有限世界，尤其物質世界的特性。另有人說美是存有的特性；因為美等同於「真理的光輝」（splendor veri）。由美的可欲及可需求性即見其真實性。

我們認為上述兩種說法都有偏差。前者的錯誤在於拒絕承認美與至高價值即形上價值有關。後者的錯誤在於忽略了一個事實，即在形上層面，完美性與善性是等同的，不構成與存有的可欲性不同的特性。

馮氏認為美的範疇比形上層面的善性或價值來的低，為此他說：「我們必須肯定存有的善性是一切人性特殊價值的最後基礎，例如道德價值（honestum），功利價值（utile），愉悅價值（delectabile）和美的價值（pulchrum）」。（五十）

我們贊成多瑪斯之論：「在本體言之，美和善實相同..... 而理不同」，意即在形上層面，如馮氏所云，美與善等同。它們雖沒有實在的分別，但有實理區別（*distinctio rationis ratiocinatae*），意即其區別是觀念的，但有事實作為基礎。那就是多氏所說，「無一物不分享美和善」，而每一物依元形而分享美和善時，方式不同；從主體方面講，美是認知與欲望的共同對象，因而形成的美感是一種本能，也是一種情感或情緒。情緒不是一個獨立的官能，而是由理智與意志共同促成的活動。為此筆者認為把善與美合為一個形上特性可以，把二者分開來討論和列出也可以。

中國用語中，也喜歡把善與美連在一起，例如美好、美善、完善、完美等，似乎讓人直覺到，善與美是分不開的。

在中國哲學中，美也可列為道的特性之一。由上面所談「道」的充實、完美、通暢、合理、合直、和諧、中和、可欲等特徵，就可看到道的美。孟子盡心篇云：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大。」透過人性的充實、和諧、完善與光輝，使我們體會到「道」的莊嚴、完美和偉大，更體會到我們自己生活在一個和諧、光輝的宇宙中，於是我們的心靈感到舒暢悅樂。道的世界也是一個充實、和美、光輝、偉大的世界，令人陶

醉。

第七章

存有的基本原理

第一節 有關第一原理的種種

當我們深入觀察存有時，會發現它的一些根本限定，藉著這些限定我們可以看到存有的完美及不同的存在方式。有些限定局限存有的外延，指出存有的範圍，因此不及於所有的存有，此即範疇。例如分量、性質、時間、空間等，不涉及全部的存有，只指出存有的某種存在的方式、狀態或處境。

另一種限定指出存有的內涵或內在特性，而且涉及所有的存有，此即所謂超越特性。超越一詞正指出這些特性是存有自身的特性，因此無一物能缺少這些特性。存有的最根本特性有三：曰一，曰真，曰善，前已簡單說明。這些也是士林哲學家所普遍肯定的，而對於「美」，有人認為可列為存有的第四特性，有人則認為可與「善」合併，不足以成為獨立的特性。

由存有的三種超越特性，便可引伸出形上學的三大基本原理，即同一律，不矛盾律和排中律。

原理一詞（ arche, principium, principle

）具有太始、原始或根原的意思，多瑪斯解釋說：「在任何方式之下某物有所從出的任何物」，那個任何物即是原理（五十一）亞里斯多德給原理的說明是：「有物先存，他物由之而有，而成，而被認知，此即一切原理所具有的共同意義。」（五十二）亞氏在此所論顯然是形上原理或第一原理，它與由之而成的事物的關係是存有的關係，但也是認知的關係。在亞氏和多氏的形上學中，存有或現實（reality）是思想的基礎，為此形上的第一原理，也是認知的第一原理。所以亞氏談到原理時，不但指出他物由原理而有，也由之而被認知。

第一原理是其他真理的最後根原或基礎，本身應該是自明的，使人一目了然，最清晰，也最確實，沒有人能加以疑惑，否則它即冒陷入自相矛盾的危險。第一原理既然是自明的，人只要睜開眼睛即可看到，換句話說，人有一種直覺性的理解能力，不必經學習、反省即可意識到它的存在，並加以運用。沒學過哲學的人也知道有就是有，有不是沒有，沒有不是有。否則任何肯定及否定都不能作了，因此也沒法思考與說話，如果一個人連有沒有自己，有沒有生命，有沒有吃飯都搞不清，還怎能生活下去呢？葛來尼說：「為此第一原理應該是最確定的；不該是一種要求或假設，但似乎是生而知之的東西。」（五十三）

亞里斯多德指出第一原理的三個條件說：「最

確實的原理是萬無一誤的原理（因為一般人每誤於其所不知），也不是假設的原理。因為為一個對有關存有的事物有所理解的人，必須具有的原理不是假設的；同時一個要認知任何事物的人所應該知道的原理，當一個人為研究一個特有對象所必須預知的原理，應該是最確定的原理。」多瑪斯詮釋說：「第一個條件是，面對最確定的原理沒有人會犯錯。顯然由於人只對所不知的事物犯錯，為此對於那個人人都不會犯錯的原理，應該是每一個人理解最深的原理。

第二個條件是，上述原理不能是假設的，即不應該把它當作假設，就如對某些事情的支持乃由於某種共同協意。為此另一譯文是這樣的，『不應把它們放在從屬的位子上』，意指那些原理最為確實，不該視之為繫屬於其他任何一物的。……原理應該是自明的。這是真實的，因為不論何事若為理解任何事物是必要的，那麼它為認知其他事物的任何人是不能不認知的。

第三個條件是，原理不是經由證明或任何類似方法而獲致的，而是在某種意義之下出自人的本性，可以說是生而知之，而非學而知之。因為第一原理經由主動理智的自然光照而被認知，它們不藉推論的過程去獲致，而是見詞生義。」（五十五）所謂見詞生義，乃指人能夠藉生來就有的直覺性理智即能認知或把握第一原理，譬如當人

能指出有「牛」時，當即知道牛是牛，牛不是別的東西；牛不能同時又是牛，又不是牛。

在亞氏和多氏的思想中，一個人否定這些自明性原理是講不通的，反對這些原理的人，就如反對形上學的人一樣，必將自陷於矛盾。曾仰如寫道：「其實反對形上學可能性的人是自相矛盾，因為當他們反對時，他們就不知不覺地承認形上學的存在。是以亞里斯多德說得好：『你承認形上學嗎？你自要研究它，你不承認或反對它嗎？你要找反對它的理由，這理由也是形上學的（同性質者才有否認的強力），那末你又是研究形上學了。因此在無論贊成或反對形上學的立場中，形上學在你的心目中，至少暗含地存在著。』（參考亞氏的 FR. 50, 1483 B, 29, 42; 1454 A, 2, 8, 18, 及趙雅博的『邏輯實證論評介』，啓業書局發行，一九六八年二月初版，二一二頁。」（五十六）

到底有多少第一原理呢？哲學家們並沒有共同的意見。曾仰如說：「一般而言，絕大多數的哲人們卻贊成有四個第一原理的存在。就是矛盾律（principle of contradiction），同一律（principle of identity），排中律（p. of excluded middle），因果律（p. of sufficient reason）。（見 Uberweg, System der Logik, Bonn, 1882, ed. 5, p. 76-82; N.

Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, Luzern, 1917, ed. 2, p.16; Bittle, *The Domain of Being*, Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1939, p.40.) 但關於這四個原理的重要性及優先性亦有見仁見智之不同。亞氏及多氏似乎認為矛盾律比其他定律重要及優先，是其他定律的基礎，可是近來有些人已然唱反調，他們以為同一律是最重要的定律，是其他定律的基礎。而矛盾律實際上只是同一律的引伸，故與同一律是同一個定律的兩面，矛盾律只是同一律的否定形式，其意義及內容實際上與同一律沒有甚麼不同。 曼賽 (MANSER) 則認為亞氏只提過矛盾律。至於同一律，亞氏則不認為其重要性足可成為第一原理。(G. M. Manser, *das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1949, p.291) 多氏似乎也與亞氏同感，他只把同一律當作一種理則公式 (logical form) (*Met. IV lect.7, n.616; S. Theol, I-II, q. 94, a.2: 「 quae uni et eidem sunt cadem, sibi invicem sunt eadem. 」* 相反的，亞氏及多氏都把排中律包括在第一原理內，且詳細地討論過此原理。(*Met, III, 7; Met. IV lect. 16*) 。) (五十七)

在此一章中，我們只討論上述三個原理。至於因果律，學者對於其重要性缺乏共同意見。筆者認為因果律非常重要，也是具有自明性的第一

原理，但其自明性不是直接的，因為它的有效性建立在同一律和矛盾律的有效性上。為此因果律不是第一原理中的最基本原理。但是因果律在亞氏形上學中佔有很重要的地位，中世紀哲學更廣為運用，而在近代哲學中引起許多爭論，為此我們將另闢一章，專門討論因果律問題。

第二節 同一律的探討

再述「存有」的合一，然後看同一律，不矛盾律及排中律的成立。

「存有」皆為一。一者在己不分，與他物有別。如果一個「存有」不是在己不分的，那麼本身將包括多，將是多數「存有」的合成。其中每一個有，為成為一物，必須在己不分。否則仍是許多「存有」的總合。

除非找到合一性，真正的「存有」不能成立。「存有」如果與他物不分，將成為他物之一部分。一直到它真正與他物有別，而不成為他物之一部分，否則就不能成為真正的「存有」。「存有」即是一。

一與單純不同。「存有」是一，指一個現實為成為一個現實，必須有某種程度的合一。例如一面牆，其合一性非常不完全，仍可稱之為一個現實。如果只看組成牆的許許多多的磚，只看它的殊多，而不看它的合一，就無法把牆看作一個

「存有物」。

因此合一性可以有不同的等級。有絕對單純的合一——上帝（此點討論到上帝之本質，才得以證明），也有組合的合一。後者又可分為實體或自立體的合一，如人：依附體的合一，如一堆石頭。

我們怎樣獲得「一」的觀念？當我們看到一個東西時，首先發現有點甚麼，有點東西。然後發現一物與另一物不同，而形成區分的觀念。然後又發現一物雖然與他物不同，在己卻不分，即在己為一。然後由許多一形成殊多之觀念。

（S. Thomas, *In Metaph, Arist Comm.*, X, L, 4）

同一和分別：「有」為一和「有」是同一的，意義一樣，「存有」與自己同一。

分別指出一「有」與他「有」不同。分別有實在的，即一物與另一物之間的不同；又有理性的，物為同一之物，而分別只來自認知主體。

理性分別又分為客觀的理性分別和主觀的理性分別。前者有現實作為基礎，因為一物之多種特性在己合而為一，卻可分別地存在於他物。例如理性和動物性在人為一，卻可分別地在於他物，動物只有動物性而無理性。因此對人而言，區分理性和動物性時，有現實作為基礎，雖二者在人合而為一。主觀的理性分別則是純粹的理則分別，

例如半斤與八兩，老子與李耳。

同一律：由合一性可見「存有」的同一律。「存有」與自己同一。

同一律肯定每一個「存有」皆是使之成爲此有的限定本性，也就是說每一個「存有」皆是自己，不是他物。

「存有」乃共相——普遍觀念，純粹的「存有」並不獨立存在，只存在於認知主體。獨立存在的是個體有，具體有。

「存有」不是一塊布，藉以割成萬物。存有是極不限定的觀念，藉以把萬有歸於一統，萬有才是真正的現實。

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」存在，而殊多來自虛幻，（就如巴爾買尼得斯所肯定的），而是肯定每一個具體的，個體的「存有」是限定的，是一，是自己。

「存有」的觀念是類比的，這就是說不但唯一的「有」不存在，也沒有一個嚴格的唯一的觀念。因爲「存有」的最普遍觀念本身既包括殊多，因此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

這樣的或那樣的，這是直接呈現在眼前的事實。一物如非限定之物，我們即無法認知。如果我說一個字，這個字如果有意義的話，必須是限定的。誰否認同一律，任何事物都將不能肯定。

黑格爾曾提出困難以說明同一原理之無用：如果思想離不開同一律，我們所能肯定的只不過是一些異辭同義句，肯定人是理性動物等於說人是人，只是一種沒有意義的重覆。那麼為肯定有意義，有內容的思想，必須超越同一原理（Hegel, *Scienza della logica*, trad, Mom, 101, 2, p. 29. ss）

這種主張的缺點在於假定觀念都是充足而適當的觀念，一舉而將現實表達無遺。然而事實上並非如此，當我們指出一個觀念時，我們只能抓到現實的一面，並不能把所指的一切都說盡，因此常可以再加點甚麼，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，怎能說它沒有作用呢？

包立歐羅描述同一律的重要性說：「就如同同一性是超越特性中的第一個，同一律是存有之諸超越原理中的第一原理。其他一切原理莫不預設同一律，並從它取得他們的意義。分享、因果、類比等原理若不以同一律為基礎將不會有任何意義。

同一律的格式與同一性的特徵分不開：『每一存有等同於自己』。如果分享者不部分地接受被分享者之同一的完美，將沒有所謂分享；如果效果不部分地接受原因之同一的完美，因果關係將不能成立；如果同一的完美不在差異的情形之下被不同存在分享，類比也將不能成立。……當我們不想流連於純主觀的邏輯主義，而試圖自哲學角度，去考察具體性的現實，哲學結論的嚴正完全繫於同一原理。同一原理是任何其他原理的靈魂。

賦與每一件事物同一性的是存有的實現（act of being）存有在實現存有物時，必然賦與每一物同一性。……

每一個存在者在「存有」方面的程度越富有，其同一性、個體性和可知性也越富有。

對人而言，他的同一性即成爲不混淆，也不會重覆的位格個體性。作爲位格的人是精神，其同一性具有精神之不可分的力量，其同一性使之處於感性世界的頂點，並且超越了感性世界。」（五十八）

形上學的同一律告訴我們，「存有即是存有」，「存有者即是存有者」。在此普遍原理上，我們肯定「人是人」，「石頭是石頭」等。有了此一最根本認知，建立在存有之合一性上的認知，才能進而指出「人不是石頭」，「石頭不是人」，

「石頭與煤炭相似」，「人與猿猴相似」，「人不能同時是人又不是人」等命題，怎麼能說依同一律所建設起來的句子，都是些套套邏輯或全真式的句子，都是些一無用處的重覆的呢。

馮斯丹白根認為形上意義的同一律沒有意義：「在此我們無意探討一些學者所謂的形上的同一原理，他們習用的格式是：「存有即是存有」或「存有者即是存有者」這些格式只是一些純粹套套邏輯，依我們的意見，完全沒有作用，因為它們根本不是真正的判斷。」（五十九）依馮氏之見，真正的判斷才產生真理或真正的知識，而真正的判斷必須由主詞和謂詞組合而成，而詞之間必須有所不同。在全真式的（tautological）判斷裡，例如人即是人，主詞與謂詞全然無別，也沒有二者間符合不符合的關係，因此說了等於沒說。對此種批評，前面筆者已略有辨解。現在只想補充幾句，一件事物或一個辭彙，例如人是有理性的，這一命題中的人或理性，如果是有限定的，沒有固定的意義，那麼人如果可以不是人，或甚麼都不是，是虛無，或可以是任何其他東西，理性也是如此，那麼我們可以問，人是有理性的這一命題如何把握固定的意義，仍然可以是胡言亂語。由不同命題形成的三段論式，以及所推論出來的結論，同樣可以有有限定的情況。

亞氏與多氏不談同一原理，而強調不矛盾律

的重要，但二氏皆肯定存有本身之合一性的重要。任何一物，只要是點甚麼，莫不分享存有的合一性，即在己爲一，爲一整體，具有固定的意義與價值，而且與他物有別，更非虛無。缺少了此一形上特性，一物不能成物，也不能成主詞，也不能成謂詞，更不能成判斷與真理。此一出自存有自身之合一性的同一原理，是自明的，不靠任何其他原理而成立，因此其自明度最爲高深。一個人只要會看，會用理智，自然會指出「人是人」，「石頭是石頭」，明白地擺在那裏，連說明都沒有必要。由此而益見同一律的普遍性及本根性。最能符合亞氏對最確定的第一原理的要求。

第三節 不矛盾律的探討

馮斯丹白根指出，對亞氏和多氏而言，第一原理是不矛盾原理。（五十九）筆者也認爲用「不矛盾律」（principle of non-contradiction）較矛盾律更爲合適，因爲一來亞氏和多氏表達此一原理方式更接近「不矛盾律」這一說法；二來此原理之用意在指出事物或一觀念之成立不能含有矛盾，我們不應該自相矛盾。（六十）

讓我們先看亞氏和多氏對此原理的看法。亞氏在《形上學》第四卷中提出存有自身的觀念之後，用很多篇幅討論第一原理的問題並提出辯護。他在第三章談過第一原理的三個條件之後，開始討論不矛盾律的問題，他說：「現在讓我們進而

說明這個原理是什麼。它是『同一屬性在同一角度下不能同時屬於又不屬於同一主體』……這就是一切原理最確定的原理，因為它符合上述的界說；因為任何人都不能想『同樣的事物同時存在又不存在』，雖然有人認為海拉克利都斯有過不同的見解，但是一個人也不必然接受他所說的話。假如對立的屬性不可能同時屬於同樣的主體，……假如一個意見與另一意見矛盾便與之對立，那麼『同一人不可能對於同一事物同時認為存在又不存在』；如果有人在這一點上犯錯，他就同時持守了兩相對反的意見。為此之故，凡是尋求證明的人，其論證總是歸結到此一終極的立場，此一終極原理就其本質講乃一切其他公理的起點。」（六十一）

多瑪斯表達不矛盾的方式與亞氏大同小異，他說：「任何人不可能心中在這些事上犯錯，不可能認為同一事物同時存在又不存在。」（六十二）「這個原理表達如下：同一事物不可能同時有又沒有。此即第一原理，因為它的用語，有及非有，是人理智最先領會的。」（六十三）「不可能同時肯定又否定同一事物。」（六十四）

不矛盾律自同一律演變而來，一物既然是它自己，與自己同一，就不可能同時是它自己又不是它自己。因為存有不可能同時是有又是非有，存有不可能同時是存有又不是存有，為此任何一

物不可能同時是此物又不是此物。

「同時」二字非常重要，不僅指時間，更指「自同一觀點、角度或條件之下」，其意義是形上的。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。

亞氏在提出不矛盾原理後，立即強調其不可與不需指證的特性，它是自明的原理。他說：「有些人認為對此原理加以證明是適當的，他們之所以作如是想，是因為他們缺乏教育；凡不能分辯何者應求實證，何者不必求證是由於失教，故此好辯。一切事物悉加證明是不可能的，因為如此一來，勢必發生無盡倒退的情況，而最後還是有不必證明的。假如承認不必求證的原理是有的，那麼人們將指不出比此原理（不矛盾律）更為不證自明的了。

但是關於此一論點，只要對方提出一些主張；我們就能用反證法指出其不能成立的理由。如果對方什麼都說不出來，對一個沒有理性的人講理實在可笑；因為這樣的人，與草木沒有分別。」
（六十五）

不矛盾律是存有的根本原理，因為它對於存有的能否成立有必要的關係。如果一物是它自己，又可以不是它自己，換言之，它本身就沒有限定的意義。這樣的東西根本不可能成立，理智也無法了解。為此可以結論說：一物包括矛盾就無法

存在，圓同時又是方，人同時又是非人，事實上不能成立，在思想上是荒謬的。自另一角度講，一物在事實和思想上為能成立，必須排除矛盾。

人是人，人就不能同時是又不是人，在此我們很清楚地可以看到同一律和不矛盾律是同一現實的兩個原理。但是此二原理乃存有最基本原理；一為肯定說法，另一為否定說法，二者具有分不開的關係。因此我們也可說二者為同一原理的兩面。把兩個表達方式拿來作比較，不矛盾律顯然更能清晰而深刻地指出存有之所以能夠成立，為人所理解的最基本和最確定原理。

第四節 排中律的探討

排中律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，沒有中間路線或成為第三者的可能。從思想活動去看，我們在判斷時，或肯定，或否定，不能二者並兼，二者之間，也沒有中間路線可行。

「有」是合一的，限定的。否定「有」的合一性，就等於否定「有」本身，因為「有」與「一」互換。同一律，不矛盾律和排中律之所以相互推演，因為都建立在合一性的基礎上，都是「存有」的基本定律或原理，也可以說是從不同的角度去看「存有」的合一性，三者可以合為一，

一也可以分爲三，彼此間有密切的關連，也相互補充，使我們看到「存有」的極豐富意義。

亞里斯多德在其《形上學》四卷第七章探討排中律的問題：「在矛盾的二者之間不能有中間者，爲此對屬於同一主詞之一事物，必須肯定或否定。首先我們若將真與假解釋清楚，上述肯定便可明白地呈現出來。凡以不是爲是，以是爲不是者，便是假；凡以是爲是，以不是爲不是，便是真。所以誰肯定某物是或不是，即是說何爲真何爲假。但是若說一物既非是又非不是，則事物將處於真假之間。

又在矛盾的二者間的中間者，或似黑與白之間的灰色，或如人與馬之間的非人非馬。如果中間體是像後一類的，那麼二者之間並沒有變化，因爲變是從不好變好，或從好變不好，顯然中間體得變向兩端，或兩端變向中間體。至於矛盾的兩端不可能互變。如果像前一類，的確有一中間體，它能變白，但不變自非白，而自灰中未爲人見的白變出來的。」（六十六）多瑪斯說明矛盾的對立點不可能相互變通，或此或彼，也不可能有三個中間者成立。他說：「變化只能在對立者（非矛盾的）和中間者之間出現，因爲它們同類，但是由一端到另一端的變化只通過中間物才能成立。爲此如果在兩個相互矛盾的點之間，中間物以二點的否定立場出現，亦即跟二者不同類，

因此在一端與中間物之間沒有變化的可能，那麼在這一端與另一端之間的變化也不可能。」（六十七）

為反駁那些否定不矛盾律及排中律的人，亞氏再一次提出定義的重要，指出定義必有所指，一個觀念和代表它的符號即語言，莫不有限定意義，否則將無一物能夠明晰地呈現自己，我們也將捕捉不到它的本質，一切將是一片混亂，他說：「為反對這些人就當以建立定義為起點。定義之所以為人所重就在於它必有所指明，因為語言所標示的觀念形成事物的定義。（按指當我們用一語詞時，必有所指，即語詞所代表的觀念，那麼由觀念所組成的定義，亦有所指，因為它明晰地指出事物的限定本質）。海拉克利都斯主張一切事物既是而又不是，似乎使一切事物皆真；而阿那撒哥拉斯主張在矛盾的兩端之間有中間物存在，似乎使一切成假；因為當一切事物皆混合在一起時，混合既不是好也不是不好，這樣誰都不可能明確指出任何真實的事物。」（六十八）

曾仰如寫道：「故二矛盾之物，在任何情形之下，即從任何觀點來看，都必定是『或是這個，或是那個，二者中必居其一』，絕不可能是這個，同時及從同一觀點看又是那個，例如，神或是無限的，或是有限的；是永久的，或是非永久的；是受造的，或是非受造的；是全知的，或是非全

知的；張三是黃種人，或是非黃種人；是健康的，或是非健康的；是聰明的，或是不聰明的；一者必居其一，一物在任何情形之下絕不可能同時具有兩點矛盾點。」（六十九）

第八章

存有、實現和潛能

「存有」不是矛盾的，是可理解的。然而經驗告訴我們，變化的「有」似乎與不矛盾定律相反。黑格爾特別強調此點：「不只有」『有』的限定，也有『有』的另一面一無的限定。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』，但是也不是單純的無，有己在其中。」（哲學大全，九十二）

同一原理是直接自明的，變化也是直接自明的事實，二者皆不可否定，變化並不否定同一律。必須對變化現象作正確了解，給予它合理的說明。宇宙論討論變化問題，形上學則透過變化探討實現（actus）與潛能（potentia）兩個普遍原理。

第一節 希臘哲學之中的變化與不變

在希臘哲學史上，蘇格拉底前的變化與不變之爭，是非常重要的—件大事。海拉克利都斯強調變化的重要，他的一些弟子甚至認爲變化是絕

對性的，普遍性的。但海氏本人並不是絕對的變化主義者，因為他肯定在「火」一般的「萬物流轉」之外，尚提出「理」（Logos）的問題。Logos 顯然是動中之靜，變化中的不變，是一種限定性的動力。（七十）

在海氏之後，巴爾買尼德斯肯定萬有的不變與唯一，並從認識論角度藉思想原理指證他的看法，因此開吞了後世唯心論這一路線的發展。

在近代哲學中，斯必諾撒走巴氏路線，為肯定同一律而否定變化，將變化看作幻覺。問題是怎樣解釋此一幻覺，為解釋幻覺，必須使心靈處於幻覺狀態，然後克服它，才能加以限定。克服幻覺已經是由一個心靈狀態過渡到另一個心靈狀態，已經是變化。

黑格爾、柏格森、真蒂來（G. Gentile）為強調變化的現實，曾企圖否定同一律的價值。

事實告訴我們，否定限定的存有，就不得不否定或減少理性的力量。理性的對象是限定的存有，如果將這些存有看作抽象作用或人為的產物，那麼勢必將理性看作膺品的製造者。柏格森否認理性為真正的認知能力，而強調直覺的功用。真蒂來也以為要認識真正的現實，必須肯定一個特別的認知能力，類似柏格森的真覺。

但是一切哲學書籍，都是用抽象觀念寫成的，而不是用直覺。直覺和靈感等適用於詩詞，而不

適用於哲學。

克勞奈（Kroner）稱黑格爾為哲學史上最偉大的非理性主義者，因為他將非理性的成份，將矛盾置於觀念的深處。（Von Kant bis Hegel, Tubingen, 1942）

巴爾買尼德斯之後，機械論者及原子論者紛紛嘗試對變與不變的問題給予更合理的解釋，但因理論基礎的薄弱，並不能解決問題。待希臘大哲柏拉圖出來，才對此宇宙論問題提出更有力的討論。依柏氏之說，自然世界所有的現實性與價值也應該加以探討和解釋，合理的解釋只有在世界與存有的關係中才可找到。「存有」的世界並不完全脫離自然的世界而獨立存在，因為一沒有多，現實沒有外現都不能獨立存在。如果人的生命與理智依「存有」的世界而建立，人的世界——自然亦應在「存有」的世界內找到它的根本。對於世界的探討應該是可能的，雖然不能藉此探討形成真正的知識。環繞著「存有」才會有真正的知識，因為「存有」是固定的、堅實的，理性可以了解的；世界不是固定的、真實的存有，對於它不能形成真正的和絕對的知識，只能獲得類似知識的知識。柏氏在蒂買物斯篇（Timaeus）中藉神話的方式探討宇宙的問題。

巴爾買尼德斯肯定有以外即是非有，非有即是無。此外，沒有第三種可。柏氏在詭辯者篇中

藉真理與錯誤的問題指出『存有』的多樣性的可能。如果非有不存，錯誤即不可能，因為錯誤是非有。如果錯誤的存在是可能的，那麼『非有』的存在也可能，至少在某種意義之下可能。

柏氏通過同異之說解釋『存有』的殊多。有可同可異，同異是有的類別。事物在己爲同，在他爲異，同一事物可參與同和異兩種類別。一物是自己而不是他物，在己是有，在他則可以爲非有。此非有指異於有，而不是指有的矛盾面，當然可以存在。如果非有指與有對立的矛盾面，那就變成了無，無不可能存在。例如美存在，不美也存在；大存在，不大也存在。不美和不大是美和大的否定，不過不是絕對的否定。由此可知，非有可指絕對的無，也可指與有相異的另一物。『存有』有同有異，因此有存在，非有也可存在；一物存在，一物之外，其他的東西也可以存在；因此『存有』的多樣性確實可以成立。

巴爾買尼德斯主張萬有唯一，因而否定變化，認爲變化是由感性而來的虛幻存在。柏氏則認爲我們對於變和不變皆應該加以肯定，不變在於理型世界，而感覺世界則是屬於變化的。感覺世界的變化是實在的，也是可以理解的。柏氏藉「克拉」（chora）一詞以說明變化，這是一個相當晦暗的觀念，好似一種空間或收容器。例如我們看氣變成水，水結成冰等現象，我們就知道有

物在變，變成這，變成那個。看來我們不應該說，這是氣，這是水等等，而該說這是有氣的東西，這是有水的東西。此不動而容納氣的或容納水的是甚麼？就如石之可變為石人，石馬等等，「克拉」之為物，本身也是不限定的，沒有物體的類別，但是可接受任何限定。可見物質世界是由不限定和限定兩種原理合成的。物質世界確實屬於變化，不只可以有外形的變化，也可以有內在的變化。石頭變成石馬是外在的變化，紙燒成灰則是內在的變化。由此也可見物體都是合成的，不是單純的。」（七十一）

變化問題在柏拉圖哲學中找到了解決的方向與途徑，但柏氏深受巴爾買尼德斯的影響，使其觀念論或理型論先天地忽略自然世界和形下世界的實在特性，因此也削弱了其變化論的客觀性和真實性。

亞里斯多德批判柏氏理型論的不足，主張回歸經驗，認為只有在肯定形下世界的真實性的條件之下，才能建設真實的形上世界。形上學追尋的是不變的，普遍而必要的真理，但是為找到這樣的真理，我們必須自實在的，可感覺到的，千變萬化的事物出發。如果屬於變化的世界不是真實的，我們所找到的真理怎能有真實的意義呢？

亞氏在其名著《形上學》的第五卷和第七卷中，以及在《範疇論》中，把存有分為兩大類，

即自立體和依附體，前者是主要存有，後者是次要存有。在《形上學》第六卷中談到潛能的存有及實現的存有。（七十二）可見亞氏肯定存有的多種意義，由此亦可見存有的類比性，而變化與不變問題的解決也在此可以找到線索。亞氏在《論生成與毀滅》一書中依自立體與依附體之區分把變化分爲兩種，一爲自立體變化，譬如木頭燒成灰；一爲依附體變化，譬如張三這個人由小變大，膚色由白變黑。自認識論角度看，一個現實如果不受同一律的干預，就不是限定的現實。這樣的現實也不能成爲思想的對象。亞氏認爲變化可以成爲討論及思考的對象，本身並不矛盾。

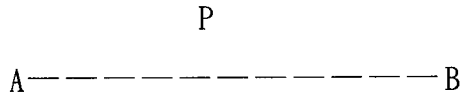
第二節 實現與潛能

變化的經驗使我們認識潛能。一棵樹發芽長葉，說明有發芽長葉的潛能，芽與葉未發生之前，處於潛能狀態。一個新思想的發生，在產生之前，是處於潛能狀態。

一物之成爲一物，必須是限定的，完成的，也就是說已經實現了。但是經驗現實雖已實現，仍可轉變爲其它現實，也說是有成爲其它東西或接受其它完成的可能。由現實的變化現象可以知道，顯然有的東西處於潛能狀態，有的處於實現狀態，有的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動。

再以下列簡單圖表說明變化的特性：



A 指潛能， B 指實現， P 居於二者之間，代表由潛能到實現的過程。 P 對 A 說處於實現狀態，可見變化是不完全的實現。因為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，因為變化不是 B；而說：「變化是處於潛能狀態中現實的實現」（*Physics*, III, 1）變化就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，但有成爲銅像的可能，因此銅單指銅時是處於實現狀態，如果指它能成爲像時，則處於潛能狀態。變化不指銅的實現狀態，而指可以成爲像時的潛能狀態。（七十三）

一物之有與無不能並存，但是一物之潛能狀態中的有和實現中的非有可以並存。一物開始有，尙未處於實現狀態，但也不是純粹的無，而是潛能中的有。

潛能是有的能力，是有被實現的可能，實實

在在的可能，而實現是有的完成。變化的有，在已有潛能，能成其尚未有者。一物存在，就有實現，可見變化者已在實現中，但並非在完全的實現中，乃走向實現的潛能。由變化我們可以看到實現與潛能兩個原理。

實現與潛能是原理，是事物存在的條件。

變化是由潛能到實現的過程。潛能中的有尚未有，實現的有已經有。一物不能在同一個觀點之下處於潛能，又處於實現，變化中的事物並不反對同一律，變化中的事物，可以由一個狀態過渡到另一個不同的狀態。變化是實現中的潛能，變化之物有實現，又有潛能，但不在同一觀點之下，因此變化並非矛盾現象。

一個現實如何自潛能過渡到實現呢？一物之實現不是一物之潛能，不然的話，有即非有，因為潛能乃非有，實現乃有之實現。可見要使一物由潛能過渡到實現，必須有一個已經實現的有去限定，去推動，此即所謂實現的首要性或優先性。

（1）在理則方面，實現先於潛能，一物可認知，因為處於實現狀態，而非因為處於潛能狀態，因為只有實現的才是限定的，只有限定的才可以被認知。潛能藉實現才可被認知。我確知一物可以存在，因我看到了它的存在。我不能只認知潛能，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。依一般經驗，看來先有蛋後有雞，先有潛能後有完成。可是如果沒有實現之存有者去推動潛能，潛能永遠是潛能，永遠不會實現。(七十四)

在《形上學》和《物理學》中，對於如何由宇宙論的或物質世界的元形、元質二原理到實現和潛能兩個最普遍原理的發展，亞氏有相當完整的說明。由元形 (forma) 和元質 (materia) 到實現和潛能的發展合乎亞氏哲學探討的精神與途徑，即由物質世界之原理的探討再進而探討形上世界的原理。劉仲容在其博士論文《形上學專題——多瑪斯「潛能與實現」原理及其應用》中，有相當詳盡的說明。他指出亞氏在《物理學》卷一中，為處理變動存有提出三個原理，首先是兩個對立點，例如一物由黑色變成白色，白色的出現即一新「形式」的出現，形式即「某物為獲得某種樣式的存有」(七十五)，士林哲學稱之為「已達到的終點 (terminus ad quem)，而形式的對立點為形式的缺乏 (privatio)，士林哲學稱為「由此出發的起點 (terminus a quo)」。第三個原理是支持缺乏與形式的主體 (subjectum)，即質料 (materia)。由此可知，變化即在一不限定底基上，舊的形式消失，新的形式出現。上述原則當然也可用於自立體變化，例如木頭燒成灰時，那個不限定的底基或質料可以接受木頭的限定，也可以接受灰的限定。

質料是 unlimited principle，形式是 limited principle。質料與形式是普通用語，我們把它們當作形上原理時，更好稱之為元質與元形。多瑪斯詮釋元質說：『乃第一主體，由之在己而非依附的某物得以完成，並內存於已完成的事物』」（七十六）。

劉仲容說：「元質之所以需要受元形限制，是因為它本身完全還沒有任何限定，故它能接受任何限定，亞氏在《形上學》卷七也指出，它不是一已受限定的東西，包括任何量或限定存有的範疇（七十七），士林哲學有同樣意思的描述：「也不是某物，也不是質，也不是量，也不是任何限定存有的東西」（註七十八）「由於元質這種對本體形式（元形）的缺乏，故自立體變化是可能的，而且是必要的，否則依附體的變化從何而來呢？」（七十九）

劉仲容描述亞氏形質論（Hylemorphism 由 Hyle, materia, matter 元質和 Morphe, forma, form 元形二字合成）之不足說：「形式和質料兩種組成因素是物體的內在組成因素，但就亞氏體系而言，並未包含一切的存有物，例如亞氏在《物理學》最後推論出的第一不動的動者（The first unmoved mover）。基本上這種存有物絕不含元質成份，所以亞氏的形質論顯然有待擴展具範圍。..... 總之，形質論式的變動理論祇能在各存有物之間構築一形式因系列，但各形

式因之間未必有任何關係。亞氏面對這種靜態的變動理論，必須要在這存有系列中重新以推動因來連接各形式，使之有因果變動關係，這在他的《物理學》第三卷和《形上學》第九卷的潛能與實現原理中完成。」（八十）

亞氏在《物理學》第三卷中指出，同一物在不同角度下可以是潛能與實現（八十一），因此有物使他物實現，此即實現性；有物接受他物的實現，此即潛能性。潛能不能單獨存在，需要實現來推動（八十二）。

有關在變動中實現與潛能的關係，前面已有述及。亞氏在《形上學》卷五中強調潛能是變動的主體或根由，多瑪斯詮釋說：「潛能指變動的原理，而單指向他物變動」（八十三）一物在限定的或實現狀態下是已完成之物，例如木頭。木頭在不變的條件下才能成爲木頭，但經驗指出，木頭能變，只要用火去燒，木頭就會成其他東西。可見已實現的木頭又包含一種潛能，即能變化爲他物的能力。當然若無外在原因的推動，木頭不會變，因爲潛能不具有積極動力，只是能動的條件。潛能既然本身不具有任何實現性，它被另一實現推動時，其特性必然是指向他物而變動，指向他物的實現或完成。

亞氏在《形上學》卷九第三章最後一段說：「實現（*energeia*）一字之所以與圓極或圓滿

實現（entelecheia）聯結在一起，主要是由於實現即是將變動延伸到其他事物；因為實現性的主要意義即見於變動。為此他們不把變動歸屬於非存在的事物，而使之歸屬於其他範疇。他說非存在事物是理智與願望的對象，但對於變化中的事物就不如此說。因為這些事物雖然尚未實際存在，但是它們會在實現的條件之下存在；因為在非存在事物中，有些是潛能的。可是，它們既非完全實現地存在，就還不算存在。」（八十四）巴買尼德斯認為存有之外，只有非有。他的所謂非有，只有一種意義，即與存有矛盾的虛無。如此一來，變化與多樣性都變成不可能的事。亞氏卻認為非有尚有另一種意義，即潛在的有或在潛能狀態之下的存有。如此一來，萬物的變動與多樣性問題就找到了合理的解釋。

第三節 實現、潛能與因果問題

由亞氏上文可看到，他把圓極或圓滿實現與一物之實現或完成聯結在一起，顯然指出實現是使變動完成的原理，是它賦與潛能限定的意義或本質，並接受存有的實現而成為實際存在的存有物，因此使事物在變動中朝自身的目的發展，並使其內在目的性圓滿實現。

由此可見，一物之潛能之實現，必由另一實

現來推動，因為推動變動的是實現，而不是潛能。此一完成一物之原因即四原因中的成因。

化成中的有，不自化，其化成之充分理由，不在己而在他。此他即使之由潛能過渡到完成之他。由潛能到過渡之完成就是動，因此化成中的有，由他物所動；任何一物之動，皆由他物所動。（*Omne quod movetur, ab alio movetur*）。主動者亦稱為成因。

下面我們綜合地說明亞氏的四種原因：自身將存有灌輸於他物之原理，即是原因（*Causa est principium per se influens esse in aliud*）。亞氏分原因為四種：質因（*material cause*）一物由之而成者，如銅之於銅像，是為一物的質料。形因（*formal cause*）限定一物為此物而不為他物者，如孔子之於銅像，是一物的形相，使一物具有限定意蘊的原理。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*）一物完成之目的，如藝術家為名利而製像。

質因和形因為內在原因，成因和目的因為外在原因。

劉仲容討論亞氏由一系列成因推至第一成因說：「最後在第十二卷，亞氏經由變動系列推至一第一原動者（《形上學》卷十二，六章），而

且這一原動者的本質就是『實現』，他是其它變動的根源，他是純實現，純思想，或即神。現在問題是這樣的推動者有幾個，亞氏在稍後的解答有不同的說法，他曾說數目只有一個。（the prime mover, which is immovable is one both in formula and in number）。（《形上學》，卷十二，八章）但亞氏也根據 Eudoxus 和 Callippus 的星體數目推算出應該有四十七或五十一個。（....it is reasonable to suppose that there are as many immovable substances and principles）（《形上學》，卷十二，第八章）。對於這個問題，中世紀哲學家的解釋也不太一樣，Avicenna 主張只有一個『促成因』（Efficient Cause），但 Averroes 雖主一個，但不是『促成因』，而是推動因（Moving Cause），（E. Gilson, Elements of Christian Philosophy 1960, p. 68）一般而言，Efficient Cause 指完成因或促成因，Moving Cause 指推動因，亞氏祇提出推動因，雖然他主張有實體變化，但嚴格來說，希臘人不相信從無到有，故亞氏之方法祇是從有到有，僅是推動變化，促成因則涉及存在的由來，由造物主所造，首先由 Avicenna 所用，其意較 Moving Cause 廣）。多瑪斯則認為是唯一的『天主』，他說：『如果所有第一原理稱為天主，則祇有一個天主（Si autem solum primum principium

vocetur Deus, est unus tatum Deus) 。（多瑪斯，《亞氏形上學註釋》，卷十二，第十課題，n. 2597 ）。對於亞氏的主張，E. Gilson 的說法值得參考（The Spirit of Mediaeval Philosophy, 1940, p. 45-47 ），他認為亞氏是受限於希臘信仰問題，希臘是多神教，當亞氏推至一『神』存在時，不容易和中世紀的天主教發展出同樣結果，因此造成亞氏第一推動者數目在形上學與信仰之間難以抉擇。（八十五）

第四節 多瑪斯對實現與潛能二原理的看法

潛能與實現原理在多瑪斯的形上體系中，佔有極重要的地位，我們再就多氏的基本論點加以補充。曾仰如肯定多氏對潛能與實現二觀念之發展，有其特殊貢獻：「多瑪斯把亞氏的現實與潛能學不但用為解釋感覺及位置的變動，甚至解釋一般性的變化（mutation）：新物的產生，物的限定性，有限性及物的雜多感。多氏可謂神通廣大，他把亞氏的現實與潛能說當作一種特效藥，用以醫活古時額氏（Heraclitus）及巴氏（Parmenides）等思想家所犯的錯誤，而近代的斯必諾撒所主張的泛神論，柏格森的理性流動說（intellectual dynamism）黑格爾的觀念論，亦可用多氏之說疹治。黑格爾認為『動』是矛盾，

但此矛盾是一切變動及生命本身根源（Hegel, *Wissenschaft der Logik*. p. 1, bk.2）。而多瑪斯則告訴我們在變動裏無矛盾存在，因為動可以『實能』（*real potency*）來解釋。」（八十六）

多氏不只對變化後、潛能與實現等觀念給予更確定的說明，特別對潛能與實現兩個原理的關係與組合特別注意，並透過不同程度與方式的組合給不同等級的存有物加以界定，由接近非有的純潛能到與任何尚未實現的潛能沒有關連的純實現（即宗教所肯定的上帝），皆可藉此二形上原理得到妥適的安排。可以說多氏使上述二原理的運作達到了淋漓盡致的地步，並把亞氏透過對於變動的解說所發現的因果系列，加以完整而詳實的發揮。

潛能是有限世界的標記，在多氏形上學中極為重要。多氏在《論天主之能力》一書中，把能力分為兩種，一種是主動能力，相應於作為行動（*operation*）的實現；一為被動潛能，相應於作為被元形實現的元質。（八十七）被動能力是與實現相對反的，即潛能。（八十八）他在《亞氏形上學註釋》卷五第十四課題中說：「一物在某種方式之下能接受存有的實現，本身必須具有一確定的性向（*disposition*），此即其被動性的原因和原理，而此原理稱為潛能。」（八十

九) 潛能是變化的出發點，一物之所以能變化，因為它具有潛能。多氏在《亞氏物理學註釋》卷三第二課題中論變化說：「必須注意的是，一為實現的存有，一為潛能的存有，此外尚有在實現及潛能之間的有，處於純潛能的東西尚未動，處於完全實現中的東西不再動，而是動的完成，變動則見於純潛能和實現之間，它部分處於潛能狀態，部分處於實現狀態。以水為喻，冷水只在能變熱而尚未熱時，無所謂變動；等到達熱的飽和點時，變動業已停止。當冷水開始分享熱度，但不完全，它在朝熱度變；因為開始熱化者，逐漸分享熱度，越來越多。故此變動是存在於可變熱之物的熱度的不完全實現：變動不就已實現部分，而就在實現中存在者朝另外的實現前進而言；因為一旦撤消此朝進一步實現的趨向，雖然實現仍不完全，變動已達終點，已不再有變動，就如變動的水中止於半熱狀態。處於潛能狀態的東西適於朝另外的實現發展。」（九十）

由此可見，在變動中的東西並不包含矛盾，例如變化中的水，一旦開始變熱，便已朝實現發展。逐漸變熱的水，對冷水說是實現，但對熱水來說又是潛能。然而變化中的水同時擁有潛能與實現，但二者並不居於同一角度及同一觀點之下。

既然只有屬於變化的，即有限的東西，才具

有潛能，那麼潛能與無限的存有者或天主無關。多氏在《駁異大全》中指出：「天主沒有潛能」。（九十一）劉仲容指出：「他提到的理由可歸出（1）天主是永存的，故在他身上不可能有趨向於『非存有』（non esse）的潛能。（2）由於天主是存有的第一因，而實現在存有上應先於潛能，故天主是純實現（actus purus）。不能是實現與潛能之組合體，否則仍須找一實現者來推動。（3）天主是『必然存有』（per se necesse est），而必然存有不能有另一因來推動他，也就是他身上無潛能待推動。（4）天主是第一因，故他是純實現，因為他的實現即透過本質（他的本質與存在合一），而如果有潛能的話，則其實現必須去分享其他較完美事物。」（九十二）

潛能如亞氏所說，為不限定底基，必須由一限定原理加以限定，事物的化生才能完成。此普遍限定原理即是實現，用之於物質世界即元形。故此多氏肯定：「在任何組合體中，一定有實現與潛能之組合。」（九十三）實現乃存有之實現：「所有受造實體皆是潛能與實現的組合，即由能有者（quod est）和存有（esse）組合而成」，quod est 是潛能，esse 是實現。（九十四）由此並可看到，潛能是分享者，實現是被分享者。多氏說：「如此一來，一個是分享存有的自立體，另一個是被分享的存有。（九十五）

實現的作用是：「行動者使某物因實現而完成。」（九十六）實現在限制不限定的潛能時，與潛能有密切關係，為此多氏說實現也受到潛能的限制，他說：「實現也受接受它的潛能的限制。」（九十七）克拉克（Norris Clarke）認為此一看法不出自亞氏，而是受到新柏拉圖主義的影響。（九十八）

多氏追隨亞氏之後，肯定萬物之所以離不開變動，因為它有所缺，需要另一原理使之獲得所有的完美。多氏說：「一物之所以完美是指它因實現而完美，而不完美則因缺乏實現的潛能。」（九十九）一物的完美經由行動（operatio）而獲致，行動乃指實現的行動。（一〇〇）行動使實現成為完成因。純潛能自身不包括任何限定與完美，也缺乏任何主動的行動。因此一物之動，必有另一能行動的實現來推動，以使變化完成，達到一新的終點。劉仲容寫道：「所謂變動並不是潛能，必有一實現，而是潛能到實現的一種歷程，而推動變動的原因絕不是潛能，因為它不具有這種完美性，故祇有實現才能推動，因為只有本身具有這種完美性才能給予他者。故多氏說：「由潛能不能將某物帶入實現，除非由一已實現的存有者推動。」（一〇一）由此我們可以看到亞氏及多氏在對變動的探討和說明中，指出因果律的存在及其形上的意義。

第九章

存有、本質和存在

第一節 問題的說明

重要的哲學觀念絕不是一推抽象而空洞不實的文字遊戲，令人高深莫測，而是與日常生活中的事物密切結合在一起的。其實在我們的日常用語和最普通的經驗，都透露著哲學的思想和理性的反省。例如在「這裏有一個黑人」這句話中，存有、本質和存在三個最基本的哲學觀念都包括在裏面了。

從認知的角度及過程去看，我們首先接觸到的是具體的事物，感官所能知覺的是個別的人，張三、李四等等。張三這個人是個個體存在，也是最具體的存在。認知必由感覺經驗開始，可感事物本身具有被感知的種種條件，即質、量、時空等屬性，而這些屬性也指出它們的限度和變動不居的特性。由前章對潛能與實現二原理的探討，可知經驗與知覺的對象不能自己生成，必須由原因推動而實現。存在的實現即最具體及個別的實現。經驗又告訴我們，有限存在不是必要的存在，否則就不需原因，甚至最後原因使它存在。哲學家稱這些非必要存在或存有者為「偶有的存在」

(Contingent being)。沒有一個正常的人會想自己是必要的，即不能不存在的。因為一個五十歲的人在五十年前不存在，在數十年後可能又不存在了。偶有存在都是可能的存在，爲了跳出「可能」的圈子，必須接受成因的推動，即已實現之物的推動而實現。

透過感官我們與事物接觸，獲致可感對象的經驗，此即個別存在或存有者呈現爲一「現象」，即事物與感官接觸時所呈現出來的「象」。許多近代、當代哲學家認爲我們只能認知現象，康德的批判哲學也肯定理性只能以現象爲認知對象，物自身不可知。但實在論者認爲現象爲一事物的出現，把我們所能感知的象與這些象所屬的主體或自立體分開是沒有意義的。當我們說這一個人，我自然意識到呈現在眼前的這一群現象：大小、形狀、膚色、活動、與其他事物的關係等特性，其後面必有一主體作爲特定的根由，因爲無數的經驗告訴我們，這些特性皆爲依附特性，不能獨立存在，它們是不完全的，是在他的存有者。這個黑人之「黑」不可能獨立存在，顏色必須附於具有顏色之物才能呈現其爲顏色。不錯，在觀念範圍內我們可以使之單獨存在，但在實界不可能有單獨的黑與白。

經驗又告訴我們，環繞著我們，有無數的存在物，彼此有差異或區別，彼此在理則方面我們

把它們放到不同的類別、種目裏去。誰都知道石頭跟花草不同，花草跟牛不同，牛跟人不同。那麼它們的區別是怎樣形成的呢？顯然，萬物的不同是由於它們具有不同的限定，而限定的方式又有不同的情況。一個具體的存在物，例如張三，其限定是最具體與個別的，張三再加以區分就不是這個人的單位，而是其他不同的東西了。個體單位的形成在哲學上有個體化原理的探討，在士林哲學中是一個非常重要的問題，對西方文化的發展影響極大。另一種限定即本性或本質的限定（*ousia*; *to ti en einai*; *essentia*, *essence*; *physis*; *natura*, *nature*），是普遍性的，例如人性。經驗告訴我們，有好多人，好多牛，好多花草，它們彼此都不同，卻又具有密切的關係，共同形成一張美妙的網，令人體會到萬物生生不息，互相融通的情境。理則學把本質區分為不同範疇，例如所有動物皆屬同一類別，而人屬動物類，卻又是動物中的一種，而種差理性正是把人從動物區分出來的原理。透過系列的理則範疇，我們可以界定人的本質，也很容易區分人與其他存在的差異與關係。

希臘哲學自開始就告訴我們，哲學思想之所以產生，就是緣於人面對認知對象時，絕不會滿足於對宇宙、人生的種種現象加以把握，以形成一些共同經驗。最能代表人之認知的，不是感覺，而是理性。理性的活動即透過對事物的知覺去探

討它們的本質，去把握事物之普遍而必要的原理與意義。希臘大哲蘇格拉底首先指出理性能夠製造普遍觀念，而觀念代表的是事物的普遍本質。如此一來，就能挖掘萬物的根本的，不能不如此的意義與價值。沒有普遍的觀念，也不會有普遍的判斷與推理。蘇格拉底一掃古代懷疑論者及詭辯學派所造成的陰霾，為西方哲學奠定了堅固基礎。

當我們說這裏有一個人時，我們直接經驗到的是個別的個人，例如張三、李四等，但理性的探討告訴我們，人不單指個體，也指人的本質或人性。即是人之所以為人的必要條件，也是構成人的可能性的條件。如果我們不能透過現象而把握事物的本質，我們也就沒法子了解事物的意義和價值。如果我們懷疑人有把握認知本質，等於否定人與其他非靈性動物的分別。一隻狗也認識自己的主人，但牠所認識的只是那個可感對象，即那個有大小形狀、顏色、氣味、能動的存在物，最多還能體會到主人的感情，但是狗不可能了解主人與自己的差異，也沒法子理解動物性與人性不同的地方。為此可以說，思考，反省活動和哲學探討的存在，足以說明人是理性的，追求意義的和自由的存在。

存在是本質的個體實現，是最具體和最小的單位。一種本質可包含無數的個存在，在他自己

的範圍內是最普遍的。人的本質之外，還有好多其他的本質，但是人的本質就其爲人的本質而言，是最普遍的觀念，因爲不可能有一個人被排除在人性之外。

但是本質雖普遍，但並非包羅萬象。人的本質只能涉及人類，其普遍性是相對的。絕對普遍的觀念是存有，包含一切的本質與存在，張三是存有，人性也是存有，否則存在與本質皆不能實現。當我們說這是一個黑人時，自始就已模糊地感覺到物存在，有點甚麼東西在，出現在我們眼前，那就是有「存有」在，而且我們也體會到「存有」的出現是最根本的，最緊要的，缺了它，一切都將成爲空無。

由上面簡單的描述，不難發現，在「這裏有一個黑人」這句話中，實已包括了存有、本質和存在三個最基本的觀念。又依亞里斯多德之說，存有又分主要存有和次要存有，自立體是主要存有，依附體或屬性是次要存有。在這句話中，「人」顯然是主要存有，因爲人是自立體。自立體又有兩義，第一義的自立體是個體存在，第二義自立體是本質。另外，在這句話中，又有「這裏」，指外在空間；「一個」指數量；「黑的」指性質，這些都是依附體，沒有在己存有，只有在他存有。換言之，它們的存在離不開自立體。

第二節 從西方哲學史看存有、本質 與存在的問題

在西方哲學中，最為重視存有、本質及存在之間的關係的，是士林哲學。在希臘哲學中，柏拉圖哲學重本質而輕存在，他以「理型論」(Theory of idea) 為其思想之核心，理型才是此世事物的形上基礎，理型不只是觀念，而是形上存在或現實。亞里斯多德修改柏氏的思想，認為要建立實在的哲學，必須回歸具體的存在界。藉具體存在找到的本質才可靠，也具有實在的意義。亞氏認為存有自身才是萬有的本根，它包括存在與本質，而柏拉圖認為存有本身即是善本身，理型世界和自然世界皆分享存有本身，而理型與存有本身的關係是形上的，也是真實的；自然界事物對存有的分享則不是形上的，也不是真實的。自然界事物與存有本身和理型關係僅止於模倣，只是理型的一些模糊不清的影像，雖然存在，但只是不真實的存在，本身不具有存在的充足理由。對亞氏來說，任何一物，即使卑如垃圾，在存有的實現之下，也有自身的意義和價值。

初期士林哲學家包愛秋 (Boethius, 480-525) 在其作品《論週期 (De hebdomadibus) 》中，把自立體分為兩種，即「在單純的自立體中，存有和本質是同一的；在一切組合體中，

一爲存有，另一爲本質，二者不同。」（一〇二）單純的自立體指天主，對天主而言，就神性本質而言，天主不能不有，不能不存在。在組合體中，即在有限事物中，存有與本質有實在區別，因爲就其本質說，它不是不能不存在的。

對多瑪斯影響較大的是阿拉伯哲學家亞維柴那（Avicenna 908-1073）。他在《形上學》中，強調存有本身的必要性：「如果一物在己不是必要的，在己必是可能的，但是針對另一不同事物說，它仍是必要的。」（一〇三）他的意思是：可能的東西有下列本質，即必然需要另一物，使之在實現的狀態下存在。可能的東西藉另一不同物之實現而成爲必要的存在。可能者爲跳出可能性的圈子，需要必要存有作爲自身存在之實現的原因。但是由可能到實現的存有是組合體，只有絕對必要的存有是單純的。組合體具有二因素：即在己爲可能，在他爲必要。亞維柴那依此二因素註釋亞里斯多德之元質與元形，元質是可能性，元形是必要性。組合物由元質及元形組合而成，絕對必要的存有是單純的，缺乏可能性或元質。（一〇四）最單純的存有即天主，亞維柴那在新柏拉圖哲學家普婁克路斯（Proclus）影響之下，強調天主是至一。但至一即是全知的理智，此點與新柏拉圖哲學不同。他肯定至一是每一個存在的原理，包括天上的不變事物和地上屬於變化的事物，了解它們的本質，也了解它們的個體

性。

由上述說明，我們可以很清楚看到，亞維柴那肯定本質與存在有實在區別。劉仲容寫道：「亞維柴那說：『很明顯的任何事物均有一本性（*haqiqa*），即它的本質，而我們也知道每物之本性是不同於它的存在（*al-wujud*），存在和肯定作用同義。』（一〇五）從這段引文和亞維柴那之學說內容來看，他的確主張本質和存在是有實在區別的。』（一〇六）

在此一前題之下，亞維柴那在處理必要存在時就會遭遇到一個難題：存在既然不在本質的定義內，而存在也不能經由肯定作用與本質建立關係，剩下的方法就是存在是本質的依附體。（一〇七）劉仲容說：「這種結論在亞維柴那系統中是無可避免的結果，即可能存在物由於其本質定義中不含有『存在』，故存在祇是本質之依附體，照這樣的話因為是可能存在，故其存在是非必然的，所以依附體也似乎滿足這種需要。然而這種主張用到天主必然存在身上卻會有問題，首先天主的存在是必然的，故不能像可能存在為依附體，因為天主的存在不能『有時沒有』，他必然是有，所以這依附性存在使用到天主身上時便會遭遇困難。……在無法兼顧天主之本質與存在的情形之下，亞維柴那祇好放棄本質，轉而肯定天主之存在，故有『天主沒本質』之主張，他說：

『沒有任何本質可適用於必然存在者，除了他是必然存在這事實之外，也就是他的存在』（一〇八）』（一〇九）

天主沒有本質之說，受到後來士林哲學家的反對。亞維婁埃（Averoes, 1126-1198）批判亞維柴那視存在為依附體之不當，他在其著作「不連貫性之不連貫性（The Incoherence of the Incoherence）」之第八論中也指出了解決此一難題的途徑。劉仲容說：「亞維婁埃批判說：在此必然存在和可能存在之『本質』在使用上意義含混不明，換言之意義上是不一樣的，可能存在之本質要存在的話，需要必然存在賦予他一存在，也就是必然依附體，然而必然存在就不需要如此，亞維婁埃說：「..... 存在就非組合物說即是本質自身。」（一一〇）換言之，亞維婁埃提出了一思考方向，對可能存在，其本質與存在有實在區別，對必然存在，其本質與存在則是合一的，不能有實在區別。」（一一一）

多瑪斯在亞維柴那、亞維婁埃等哲學家影響之下，使本質與存在之實在區別成為形上學基本原理。這也是對亞里斯多德形上學的一種改革與發揚，使之更能應合基督教義之需求。如前所言，亞維柴那形上學之重點在於肯定存有的必要性，全部存有都是必要的。在無限存有（天主）中，其本質包含存在，而在有限存有中，其本質不包

含存在。二者的分別在於前者在己爲必要的存有，而後者爲在他的必要存有，即其實現的存在繫於必要的存有。亞維柴那不談創造，只談有限世界與天主之間的因果的必要關係。在多瑪斯對本質與存在之間的實在區別一原理的註釋中，創造在有限事物的結構中是不可或缺的一環。

亞里斯多德自潛能及實現二原理的角度去看元質和元形。多氏強調不只元質與元形的關係是潛能與實現的關係；本質與存在的關係，也是潛能與實現的關係。多氏肯定本質（*essentia*）也一物之本性（*quidditas, natura*），不只包含組合物的元形，也包括元質，因爲它包含一物之定義所指的全部內容。例如人的本質被定義爲理性動物，不只包含理性，也包括動物性。事物之存有或存在與本質有別，譬如我們可以探討何爲人，而不管人是否存在。（一一二）爲此組合體由本質和存在組合而成，但二者可分，其關係有如潛能對實現，二者的組合即由潛能過渡到實現，需要天主的創造。在那些不具有元質而爲純元形的存在中，即指有限的精神存在，顯然不由元質及元形組合而成，但仍由本質和存在組合而成，而其本質對存在也是潛能與實現的關係，爲此其存在要求天主的創造。只有在天主內，本質與存在沒有實在的區別。多氏在《論存有與本質》和成熟時期作品中，一直堅持上述觀點。（一一三）

在上述區別之下，多氏指出受造物的存有與天主的存有不是同一的，二者間的關係是類比的。在受造物，本質與存有可分；在天主二者是同一的，天主自其本質看就不能不有，天主是必要的與自有的有，受造物的存有與天主的存有類似，但是天主的存有與受造物的存有不同，天主的本質即是存有，天主是自有的；受造物藉分享而接受存有。受造物與天主相似，但不能說天主相似受造物，此一關係即是類比。（一一四）有限存有與天主的永恆存有之間的實在區別，使天主的絕對超越性得以挽救，使泛神論不再有用武之地。

第三節 理論的探討

從哲學史的發展對存有、本質與存在問題作過交待之後，再從理論方面綜合地說明三者的關係。當我說：「我發現有一個東西」，這句話不只指出我發現了「存在」，也說明我發現的是一個「有」，是限定的「有」。當我說這是一個人，不只說明我發現了一個「有」，而且指出它自身構成一種固定的，在己不分的，與其他東西不同的東西。我們說「有」是一，也就是說「有」具有自己的意義，自己的內容、自己的限定。「有」固然是一個極不限定的普遍觀念，但此觀念的來源，實實在在的「有」卻不能不是限定的。「有」必須有限定的意義才可成爲我們認知的對象。如

果「有」可以是這一個現實，也可以不是這一個現實；可以是它自己，又可以不是它自己，就如說張三可以是張三，而又可以是李四，我們將無法了解這樣的現實。

由此可知，有必須是限定的，必須有限定的意義，才能成爲可以理解的，才能成爲認知的對象。

「存有」不是純粹主體或完全由主體所創造，像絕對唯心論所主張的；「存有」也不是純客體，與認知主體毫無關係的呆板東西。

我們肯定每一個「存有」具有自己的內容和意義，也就是說有自己的本質。「存有」包括本質。

本質是使一物成爲此物而別於他物的特性，人的本質是使人成爲人而與他物不同的特性——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，這正說明現實界所呈現的普遍目的性。

本質及本性這兩個字可以通用，不過在亞氏的思想裡，本性（*Nature*）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，也會有甚麼樣的活動。火向上燒，水向下流，人會思想等等，皆與其本性有關。活動離不開「存

有」，離不開本性。透過本質，「存有」可以成爲真理的基礎，因爲每一個現實有其限定的意義，客觀的意義，認知主體在對現實加以判斷時，如果與現實本有的意義相合，就獲得一項真理，否則便失去真理。

「存有」的本質也可以成爲思想的對象，構成真理的基礎。「存有」的本質也可以成爲意志的對象，成爲人追求的目標。透過本質們可看到一物之意義，也可以看到一物之價值。一物有價值，就值得我們追求，可以使我們滿足。本質因此也構成善的基礎。

「存有」由於內在的本質成爲一，成爲真，成爲善。「存有」與一與真與善可以互換，在本質上是分不開的。我們認識了有的本質，就會認識它的合一性，它的真實性，它的美善或價值。

自觀念的普遍性看，當然「存有」是最普遍的，只要是點甚麼，無不是「存有」，否則即是非有或虛無。本質是「存有」的區分，指出「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，一種特殊的存在。人性包括一切的人，無一人可以沒有人性。

本質與「有」的關係非常密切。如果有的「有」其「有」之理由就在自身，換句話說，其

本質就是「有」。其本身就不能不有，因而在此有與其本質之間的關係，是合一的關係，不能有實在的分別。自有的「有」，無因的「有」即具有這種特性。既然從本質看，就不能不有，因此其「有」與本質是完全合一的。

如果有的「有」在己接受「有」而不是「有」，它的「有」是分享的，承受的，自身不包括所以能有的理由。換言之，自本質看，它就是可有可無的。在它的「有」與本質之間是分享的關係。不是必要的，合一的關係因此也有實在的分別。所有有限的「有」，經驗控制之下的「有」，可有可無的「有」，都是這樣的。

由上述理論可知，分享的「有」，有限的「有」，其本質只指出「有」的可能。可能性必須由「有」來完成，來實現，才能成爲實在的「有」。在此我們可以看到本質與「有」之間的另外一個關係，即潛能與實現的關係。本質對「有」來說，乃潛能對實現，因爲「存有」是本質的完成和實現，使本質跳出可能的領域。

存有使本質跳出可能的圈子而實現，跳出原因的圈子而完成，而實際存在時，我們就有了存在（existence）的觀念。「存有」包括本質與存在。

本質告訴我們「有」是甚麼「有」，存在告訴我們「有」是否是實實在在的。本質的普遍性，

如人性，通過「有」的完成而實在化，而個體化。實際存在的是個體的現實。存在是本質的實現、完成及個體化。存在不只包括多樣性，存在是合一的多樣化。

存在趨向於限定，也趨向於不限定，有限的存在都是屬於變化的存在。本質不變，是合一的根原。存在的多樣性是變化之所出。

存在是自立體，在己有獨立性，然而也受其他依附性的限制，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，可是個人的存在不同，張三與李四除了共同的人性之外，每人有自己的獨特環境、教育、性格等因素，每一個人有自己獨特的歷史，自我實現的過程。

第四節 多瑪斯和一些新士林哲學家的看法

有關存有與存在的關係，我們再提出多瑪斯的一些思想作為補充。多氏在《亞氏形上學註釋》十二卷第一課題中指出：「存有就是擁有存在，這只是指擁有獨立存在的自立體。」（一一五）多氏又說：「存有正如亞維柴那所言藉存有的實

現（存在）而展現。」（一一六）在《神學大全》中，多氏明白指出，「存有指某物在實現狀態中的存在。」（一一七）又說：「存在是任一形式或本性的實現。」（一一八）劉仲容說：「多瑪斯之意謂本質仍是一存有，但就本質之受造特性，它必須與一存在相結合，否則它就屬於一潛能狀態，它僅是一可能存有（possible being），而不是一實現之存有（actual being），故 esse 成爲實現存有之來源。多瑪斯在《論潛能（De potentia）》中也解釋了 esse，他說：「我之所以認爲 esse 是所有（原理）之最完美者，是因爲實現總是較潛能更完美。任何一形式被認知到它的存在就是指它擁有了這 esse。」（一一九）在此多瑪斯將潛能與實現原理應用到本質和 esse 之關係上，在此也可清楚的發現潛能之所以接受到完美是因爲實現，是因爲 esse，而不是接受了某形式。」（一二〇）

我們直接經驗到的是一個一個的存在，此時此地的，具體的，個體的存在。透過個體才能形成「存有」的極普遍觀念。然後我們發現一物與另一物不同，於是就有了普遍本質觀念。

存在與本質說明「存有」的豐富內容，在了解人的種種問題上，供給我們一盞明燈，指引我們通過變化以求不變，通過不安以求安定，通過矛盾以求真理。

在組合體中，本質與存在有實在的區別，但此二原理在存有物中具有不可分的密切關係。下面我們再引用幾位學者的話以說明此點，這樣可以幫助我們更清楚地了解本質與存在的特性。

曾仰如提出四點說明二者的關係：（一）有限物（受造物）的本質與存在絕不能被此分離，宇宙間找不到不與存在相連在一起的本質，而與本質不在一起的存在也是不可能的。（二）本質除從與自身不同的存在接受實現外，別無其他實現。（三）從本質與存在的結合不產生第三者（就如人是從靈魂與肉身結合所致的第三者）。一物只能有一存在的本質（an existing essence），而第三者應是新的本質，因為『物』（being）是本質與存在的結合，而在所有受造物內除已有的本質外，不能有其他本質。（意即一物只能有一個本質）。（四）存在者不是與存有分離的本質，亦非與本質分離的存在，而是『因著存在』而存在的本質（an essence existing by means of existing）。就如賽車時，不能沒有車輛，也不能沒有比賽者，而是比賽者駕車而跑（St. Thomas 《In Boet, De Hebdom., lect., 2; Quodlibet II, 3 ad 1》）。是以，實際上我們可以肯定，本質與存在間的關係就好像潛能與實現間的關係。（以上數點可參考：C. Boyer, *Cursus philosophiae*, II, p. 268）」
（一二一）

包立歐羅指出：「存在和本質不是兩個事物，是兩個原理。把二者分開，便一無所是。它們的現實便是存在者：存有是實現的原理，本質是衡量存在之等級的原理。更好稱它們為同原理（co-principles），為此不可能把它們看作互不相干的事物。」他又說：「既然存有與本質不是同一物，本質是存有的衡量，存有的限制原理；一旦本質與存有組成組合體，此組合體不可能是純實現，本身也不是自滿自足的。事實告訴我們，它不可按照自身本性的需求實現自己，它需要尋求一絕對自滿自足的，沒有任何限制及外在組合因素的存有來實現它。此即絕對獨立存在的存有，沒有與自身不同的本質，其本質與存有同一，就其本質看，它就是絕對獨立存在的存有。」（一二二）

馮斯丹白根透過潛能的實現與自立體的行動能力之比較，使我們看到有限存有的組合及其限度，也使多瑪斯肯定有限存有為一行動原理之理論得到進一步發揮。他說：「首先，這裏有一個相關原理之二元性問題，或不完整部分的原理。如果我們把組合體當作自主現實的純接合，甚或視之為獨立部分的接合，我們將無法說明同一個具體的現實（例如自我）怎樣存在、行動、持續存在和生成。有限存有物持續存在的理由是它的恆常性原理，此即存有和本質；其生成的理由是它的行動能力。只有組合體擁有滿全和真實的存

在。只有組合體是行動的完整原理。只有組合體嚴格地講是可以認知的對象；兩個組合因素只在類比的和不適宜的方式之下被認知，因為它們是組合體的形上的，暗含的因素。這些組合因素一方面是由存有和本質構成的有限主體（finite subject）；另一方面即是行動的能力，也是主體的自然而又必然的補貼，因為行動是每一有限存有的本質屬性。

其次，在行動能力及主體之間有一從屬關係。從此一角度看，行動的組合與構成有限存有的組合不同。在後一組合中，組合原理共屬於存有或獨立存在物。藉著它們的合一共同合作以形成獨立的有限存有。在此組合因素與有限存有同屬同一個階層。但在主體與其行動的組合中情形不同，它們不屬同一的階層。主體是現實，而此現實是構成個體的首要原理，乃恆常性的根由，行動的原理及目的。而行動的能力是補充現實，乃個體的次要及從屬原理，也是它的進化原理，是依附體階層的原理，是次要完美的階層。它藉主體，在主體內，爲了主體而存在。它使個體成爲能動的個體。」他又說：「正是這一行動能力使有限存在擁有實在能力，以脫離孤立狀態；在此我們看到一實在的開放能力，一種本質的動力論，一種與其他存有者溝通的自然傾向。 使有限存在能夠進化，接受更多的完美性，並與其他有限存有者建立關係。

行動主體具有相對的特徵。有限存有者的行動揭示它與一外在原因相關相繫。此一原理實乃相對性原理的應用，而我們在討論變化問題時已予以指證。

大前題：每一變化主體皆與一外在原因相繫。

小前題：行動的有限存有者是一變化主體。

結論：故此行動的有限存有者與一外在原因相繫。

何為原因？以後我們會詳細討論。目前我們只注意此第三原理的意義就夠了。即使有限存有者具有行動能力，自其本性看，即具有完成它自身的傾向，但是就其為有限存有者，它並非自身行動之充份原理，因為它不能靠自己實現此一能力。它不能成為藉行動獲致完美的唯一理由。」
(一二二)

第十章

論範疇或有關自立體和依附體 問題的探討

第一節 西方傳統哲學中的範疇

英文 Category 一字源出於希臘文 Kategoria，拉丁文 Categoria，Praedicamentum，皆意指陳述或宣示。各種範疇即指各種不同的陳述，似乎邏輯的意味更大，但因陳述莫不以存有為陳述對象，範疇所指實乃存有的各種不同方式或樣態（Modes）。為此範疇不只有理則學的意義，也有形上學的意義。在這裡我們只討論形上意義的範疇。

亞里斯多德在《範疇論》及《題論》中談論的範疇有十個，後來的士林哲學家也接受此一說法，但是九個依附體的重要性並不均等。（一二四）亞氏在《範疇論》第四章中說：「單辭是單立的名辭，尙未綴結成句，依其所指事物，分歸以下諸類，即自立體，分量，性質，關係，地區，時間，裝備，姿態，行動和受動，舉例略指如下：「人」或「馬」是自立體；「兩尺長」或「三尺長」指分量；「白的」或「文法的」指性質；「兩

倍」，「一半」，「更大」指關係；「在市場」，「在學校」指地區或空間；「昨日」，「去年」指時間；「臥」，「坐」指姿態；「穿靴」，「戴甲」指裝備；「砍伐」，「燒」指行動，「被砍」，「被燒」指受動。（一二五）

曾仰如舉例說明十個範疇如下：

1. 趙六是人（自立體——趙六為第一自立體，人為第二自立體）。
2. 趙六體重七十公斤（分量）。
3. 趙六是聰明的（品質）。
4. 趙六是趙七的哥哥（關係）。
5. 趙六打人（行動）。
6. 趙六挨打（被動）。
7. 趙六躲在桌子底下（地區）。
8. 趙六昨天來過（時間）。
9. 趙六坐著（姿態）。
10. 趙六穿上雨衣（裝備）。（一二六）

分析一下上列十個範疇，就不難發現共分兩大類，即自立體和依附體，而在九個依附體中，地區或空間、時間和姿態皆與分量有關，行動、被動、裝備或習性與性質有關。為此可以說，在九個依附體中，分量、性質和關係是最重要的，

再下來是空間、時間與活動，其他依附體就沒有什麼重要性了。

第二節 自立體

存有的基本存在方式是自立體（Ousia, Hypostasis, to de ti, substantia, subisistentia, substance），即在己存在的存有。自立的存在是直接自明的，如果有任何東西存在，就會有自立體存在。因為在在己存有與在他存有之間沒有別的東西，在他存有不可能存在，如果沒有所謂「他」——自立體。自立體的存在是依附體存在的條件，原理和基礎。

在亞氏哲學中，自立體佔有極重要的位置，因為它是首要的存有。為把握和了解存有的意義，不能不探討自立體。亞氏在《形上學》四卷二章中寫道：「知識總是在尋求首要的東西，亦即其他事物與之息息相關的東西，其他事物也因之而得名。為此，如果此一首要事物乃自立體，哲學家就得去捉摸自立體的原理與原因。」（一二七）多瑪斯註釋說：「亞氏指出此一知識（按即形上學）雖然探討一切存有，主要對象卻是自立體。他運用下列論證：當一切知識指向與一首要事物相關的許多事物時，它就在固有的和主要的方式之下探討此首要事物，而其他事物的存有與之相關，並因之而得名。此種情況對每一事例都是真實的。然而存有首為自立體，為此探討一切存有

的哲學家，應該首先並主要地觀察自立體的原理及原因。」（一二八）

當我們面對各種事物時，不難發現有物能夠獨立存在，例如張三這個人，那塊石頭，我們又發現有些事物不能獨立存在，例如張三的高度，石頭的顏色等。前者是自立體，後者是依附體（Symbebekos, Symptoma, Accidens, Accident）。依附體必須依附自立體而存在，皆為自立體的屬性。

亞氏論自立體時，有第一自立體和第二自立體之分。他在《範疇論》第五章內指出：「依其最真實，首要及最確切字義，自立體既不作述辭，也不寓存於主體中，例如個體的人或馬。」此即所謂第一自立體，他又繼續說：「第二自立體即種（Species），包括第一自立體；種之外還有包括種的類（Genus）。例如個體人包含在人之種內，而種所屬的類是動物；為此應該說，作為種的人和作為類的動物皆為第二自立體。」（一二九）種和類都是普遍觀念，指出事物的本質。亞氏在同一章中又說：「第一自立體具有最大自立體的含義，因為它們是立於其他事物之下的主體，又以其他一切事物為述辭，而其他事物寓存於自立體中。比較起來，種和類的比例，等於第一自立體和其他一切事物之比例。種是類的主辭，類是種的述辭。為此類指自立體，種更能

指自立體。」（一三〇）

自立體的拉丁文爲 *Substantia*，由 *sub*（在下）和 *Stare*（站立）二字合成，指自立體是支撐依附體者，即於現象之下屹立不變者。爲此自立體具有獨立性（*Subsistentia*），具有自己的存有，不依另一物而存在，而存在於其自身（*to stand by itself*）。

多瑪斯說：「自立體之爲物，能在己存在，而不在它。」（一三一）此一自立體之定義適用於第一和第二兩種自立體。曾仰如指出：「所謂 " 自立 " 或 " 獨立 " 並不意指沒有依附體的自立體可以確實存在，由於天下絕找不到不和依附體在一起的自立體，凡有存在的自立體都是附帶有某種特性的自立體，花有香味、顏色、形狀，何處可找到無形、無色、無味的花呢？所以具體的自立體是指事物的全部，包括其他特性，此物才能真正獨立存在，而它主要又是指個別事物，即第一自立體，因爲第二自立體，上面已說過，是代表 " 類 "（*Genus*）和 " 種 "（*Species*）的 " 共相 "，不能獨立存在於思想之外。」（一三二）

亞氏最後在《範疇論》第五章中指出自立體的特性：

1. 「一切自立體皆表示爲一個體。針對第一實體而言，確係如此，毫無疑問，每一物皆爲

一單位。」（ All substance appears to signify that which is individual. In the case of primary substance this is indisputably true, for the thing is a unit. ）

第二自立體指事物之普遍本質，例如人性包括許多個體，動物性亦然。第一自立體作為一獨立的具體存在，不需要依賴其他主體：「既不作一主體的述辭，也不寓存於一主體。」（ Which is neither predicable of a subject, nor present in a subject ）。

2. 「自立體的另一標記是沒有與之對立者。」（ Another mark of substance is that it has no contrary ）。此處之對立者指自立體的矛盾面。因為自立體存在，非自立體的存在絕對不可能。第二自立體也是如此，有人性，就沒有非人性。

3. 「自立體不會有增損。」（ Substance, again, does not appear to admit of variation of degree ）。自立體就其為個體而言，有大小，強弱或優劣，例如岳飛與秦檜的人格不同。但是自立體就其為本質而言，不能有多有少，不能說岳飛的人性比秦檜的人性完美，也不能說張三今天比昨天更有人性。第二自立體構成一物為成此物不可缺的條件，缺此條件，其本身意義就不能成立。

4. 「自立體之最具特色標記是，不但數目單一，而且相同，但是它能承受互相衝突的性質。」
(The most distinctive mark of substance-appears to be that, while remaining numerically one and the same, it is capable of admitting contrary qualities)。例如同一個人，膚色可變黑變白，可時而行善，時而作惡。

多瑪斯也重視第一自立體與第二自立體之分。
(一三三) 劉仲容論多氏有關第一自立體與第二自立體的關係說：「(1) 『第一自立體不能用來稱謂下位者』(quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori) (St. Thomas, In V Metaph., Lect. 10; n. 903, p. 242)。此指不能用第一自立體指謂第二自立體，例如我們可以說張三是人，但不能說人是張三。(2) 普遍自立體祇能存在於能自存的個別自立體中：「 quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit。」(同上) 此指本質必須存在於第一自立體中，因為我們認識到的本質，即可能理智所理解之 " 共相 "，基本上祇是本質在我們腦中之代表，即 representation，僅是一個形式而已，所以和外在事物之本質並不完全一樣，所謂理智符合於事物也指的是形式和形式的符合，而非指完全符

合本質，因為我們在抽象作用中忽略了質料因素，故士林哲學稱此為「不完全抽象」。(3) 普遍自立體能在許多事物中呈現，而個別自立體僅能與其他自立體區分，而且獨立存在(同上)。此即指本質能經由共相而在不同個體中表現出來。」(一三四)

亞氏早已指出，構成物體的兩個內在原理是元形和元質，前者是限定原理，後者是被限定原理。多瑪斯則強調元形及元質構成物體的本質。他在《論存有與本質》一書中說：「在組合的自立體中，顯然元形與元質同在，就如人有靈魂與形體。(參考：《IN Metaph., VIII, 1. 1, n. 1688》；《In De caelo et mundo, I, 1. 6 n. 6。》)肯定二者之中，任何單獨一個堪稱本質，是不正確的。顯然單獨的元質不成本質，事物藉自身的本質成爲可知者，並屬於種或類；但是本質並非認知原理，一物之限定爲類或種也不經由元質，而只有實現之物才能具有上述功能。單只組合自立體的元形也不能成本質，雖然有人試圖如此肯定。(參考《In Metaph., VII, 1, 9 n. 1467》)由上述說明可知，本質經由定義而呈現。物理自立體的定義不只含有元形，也含有元質。否則物理定義與數字定義將沒有區別。也不能說在自然自立體的定義內，元質只是本質的附加品，只是某種存在於本質之外的東西，因爲這只能涉及沒有完整本質的依附體的定義，爲

此在定義中它必須接受與自己不同類的主體。本質包括元質與元形，其理已明。」（一三五）

劉仲容說：「在《駁異大全》中，多瑪斯解釋了原因：（1）因為元質不是本質之全部，否則會使元形被排除在本質定義之外，這樣的話，元形就會變成元質的依附體，這樣就犯了希臘早期自然主義者之錯誤，故多瑪斯說：『元質是本質之一部分』（*materia est pars substantiae*）（*St. Thomas, S.C.G., Liber II, C.54*）。（2）『存有』本身就是一『實現』，故它所表達之事物必須也能接受此實現，但元質不能直接接受存有的實現，它必須透過元形才可以接受。多氏在《論精神受造物》中說：「在有形事物之本質內，元質不能直接分享存有，透過元形才可以」（*In natura rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse. Sed per formam.*）（*St. Thomas, De spiritualibus creaturis, Q. 1, art. 1*）。所以實現在存有這一義之下不能直接賦予元質，因此只能在元質和元形組成本質時，才可能接受存有。故多瑪斯說：『存有之被指稱，不在論及元質時，而是在論及全部時（按指元質和元形），因此元質不能被指稱為本質（*id quod est*），而自立體才是本質』（*Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici id quod est., sed ipsa substantia est id*

quod est) (St. Thomas, S.C.G., Liber II, C. 54) (3) 同樣元形也不是本質，因為元形和存有之間有一層秩序關係。多氏說元形和存有之比較正如『光明與光之照耀，或白性與白之實現』 (Lux ad lucere, vel albedo ad album esse) (St. Thomas, S.C.G., Liber II, C. 54) 。既然兩者有差別，而存有之一義為第二自立體，即本質，也就等於說元形和本質有差別。」 (一三六)

元質和元形共同構成本質，它們的關係是潛能與實現的關係。但本質不是具體存在，為成為具體存在，還需要存有去實現，因為本質與存有的關係，又是一層潛能與實現的關係。元質與元形的組合足以說明物質受造物的本質，但不足以說明純精神受造物的本質。為此多瑪斯透過潛能與實現的關係來說明精神受造物的組合，即本質與存有的組合。士林哲學家稱本質為 quod est ，即使一物成為一物的原理，例如使人之所以為人的條件；稱存有為 quo est ，即使物實現而落入存在界的原理。多氏在《駁異大全》中說：「潛能與實現之組合其範圍大於元形與元質之組合，因為元質與元形及於自然自立體，而潛能與實現則及於一般存有。」 (.....quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem,

potentia autem et actus dividunt ens commune.) (一三七)

第二自立體接受存有的實現後，才具有接受依附體限定的條件，而成爲第一自立體。

第三節 依附體

自立體之外，尚有依附體 (accident)，即在他存在的有。自立體先於依附體，在本體秩序方面如此，因爲它是依附體存在的條件，在理則秩序方面也是如此，因爲不可能有「在他有」的觀念，如果不先有「在己有」的觀念。

包立歐羅有一段話很清晰的指出了自立體與依附體的區別：「我們曾重覆指出，了解存有的方式有兩種：其一強烈的指出存有的意義，例如張三，此馬或此橡樹，它們獨立存在，意即它們擁有自身的存在。張三的智慧和德行，這匹馬的顏色，這棵樹的形狀和顏色，缺乏固有的存在，意即它們存在另一主體，它們所表現的主體，它們是在它存在。」(一三八)

亞氏在《範疇論》第二章內論依附體說：「有一類事物存在於主體或在主體內可以發現，但不能指稱已知主體之本質。」(And then there is that class of things which are present or found in a subject, although they cannot be asserted of any known subject what-

ever.)

亞威洛哀解釋說：「所謂在一主體即指它不是主體的一部分，而且其存在不能沒有主體，它也不能以稱謂主體之本質方式來描述主體之所在。」（ that which is in a subject, that is, it is not part of it and its existence is impossible apart from the subject, and is not predicated of any subject whatsoever, that is, by way of stating what it is. ）（一三九）

多瑪斯闡發亞氏之說指出：「依附體不能擁有存有，而是藉它某物獲得一些東西。」（ *Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est.* ）（一四〇）

依附體不擁有存有，指不擁有完全的存有，能使一物實現而自立存在的存有。但依附體也是點什麼，不是虛無，它的主要意義在於使自立體獲得某些限定或形態，因而得以呈現。例如張三透過身量、形狀、膚色等限定呈現自己，也表現自己與別人的不同。多氏說：「一切依附體與其稱為存有，不如稱為屬於存有。」（ *Omne enim accidens ex hoc est quod substantiae inest.* ）（一四一）依附體之所以為依附體，乃由於其存有是在他存在，而非在己存在，其存有離不開自立體。

多氏又用質化與量化來形容依附體，他說：「依附體之所以被稱為存有者，乃因自立體藉它而質化或量化，並非因它本身一物在自立體的形式下存在。（.....*accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam subrtantialem.*）（一四二）為此多瑪斯在《題辯》中說：「在本來和真正方式之下，存有只歸屬本身獨立存在的事物。存有的歸屬一物有兩種方式。一種存有使事物的單一性得以整合。此即自立獨立體的存有。另一種乃附加於獨立體的存有，即依附體；就如白這一存有歸屬於蘇格拉底，因此可說蘇格拉底是白的。」（一四三）在《駁異大全》中多氏也說：「因為所有依附體是附加於自立體的一些形式，其生成出自自立體的原理；那麼它們的存有是附加於自立體存有的存有，並依靠自立體。」（一四四）

針對依附體，曾仰如指出自立體的優先性和首要性說：

「第一、從存在方面：因為它不但能自立，且能支撐依附體；依附體則必須仰賴它才能存在，所以它是依附體的寄託所，根源或基礎，自然應先存在，然後依附體才有落腳之所。

第二、從定義方面：定義表達事物的本質，

而本質主要指事物的自立體，次要才指依附體（*Met.*, VII, 5, 1028a 10-30），所以給事物下定義時，必須先指出其自立體。

第三、從認識方面：當人認為對一種事物有充分認識時，乃是知道它是什麼？即知道它是屬於何種自立體，譬如：人是什麼？火是什麼？而不是認識它的品質、分量、位置、關係等，所以人對事物有較清楚的認識是當認識其自立體時，而不是其依附體。再者，人對依附體的認識也須先知道它們究竟是什麼。」（一四五）

了解自立體的首要性及優先性之後，便不難了解自立體與依附體的關係。曾仰如又說：「第一、被依賴與依賴者的關係：由於自立體是依附體之主體的緣故。所謂 " 主體 " 乃意指支撐物或負荷者，是在其他物的下面，他能支撐於其上之物，否則在其上面之物即無法存在， 所以有被依賴的意義（*Met.*, VII, 1, 1028a; 16, 1029a）第二、潛能與實現的關係：自立體雖然是主要的存有者，依附體是次要的存有者，但若無依附體的限定、裝飾，自立體是不夠完美的，所以依附體是使自立體變成更完美的要素，此乃哲學上所謂：「保持原狀之物並非最完美的，最完美之物乃經過一番裝飾。」（*ens simpliciter est bonum secundum quid; bonum simpliciter est ens secundum quid*）第三、原因與效果

的關係：依附體之所以有存在及能存在乃因自立體，所以自立體是 " 原因 " ，依附體則是 " 效果 " 。因此，雖然依附體存在於自立體之上，它不但未把自立體隱藏，反而把它顯示出來（not conceals, but reaveals it ），因為人認識事物的自立體乃透過依附體。譬如透過張三所有的善良性格、聰明才智、吾人才知道他是好人，是聰明人或充滿智慧者。」（一四六）

關於第二點，必須說明一下。自立體的實現是主要的實現，依附體的實現是次要的實現，沒有主要實現，次要實現不可能成立，也不可能被認知。從存有的角度看，自立體是依附體的基礎，當然自立體是實現，依附體是潛能。這是自存有本身去看二者的關係，反過來若從作為現象的依附體的功能或活動去看，它們使自立的存有能呈現出來，因而更完美，為此自此依附性限定的角度看，依附體又可說是自立體的實現。

第四節 西方近代哲學中有關自立體 和依附體的不同看法

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，只是一些性質和行為的總和，這是現象派的主張。

有人認為在經驗到的現象背後，還有更深的基礎，這是實體派的主張。

現象派皆為經驗派，因為它們將一切觀念都歸納於感性，也將實體歸納為可感覺事件。洛克肯定性質中的所謂次要性質，顏色、聲音等都是主觀的，削弱了感覺現實的真實性。柏克萊認為一切性質都沒有客觀基礎。休謨更進一步肯定認識的唯一來源是經驗，認識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上不夠徹底，他完全否定因果律的形上價值，認為人無力作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。

否定自立體觀念，是經驗論必然的結果，休謨否認任何超越此時此地的現實。經驗就是感性，感性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自立體的存在。泰諾（H. Taine）認為自立體是虛偽的觀念，因為事件之外，一無所有；詹姆士（W. James）認為只有現象存在，自立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，如威根斯坦（L. Wittgenstein），加那波（R. Carnap）等。

實體派肯定在現象之後，尚有在己之有存在，此派有兩種不同意見，一派肯定唯一的自立體存在，其他皆爲此自立體的呈現，如斯必諾撒（Spinoza）布魯諾（Bruno），皆作如是主張，另一派肯定自立體的多樣性，此乃傳統形上學的主張。

感覺經驗把許多性質，許多現象呈現在我們眼前，理性指出這些東西不是自立體存在的，而是在不同的方式之下，聚集在一起，在時空內彼此相關。在各種現象的多樣性中，我們發現合一性，有合一就有「存有」，因此可以說在不同的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，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，繼續不斷的變動，而我仍然是我。我的自立體與我的種種屬性之間確實有分別存在。

我存在，我還發現在我之外，尚有其他東西存在。當我看一朵紅花，我不能說，紅的是我。顯然在我之外，有另一個自立體，此紅色即屬於它。如此看來，至少有兩個自立體存在，我和外在的世界。自立體是多樣的。

我們如何認知自立體呢？自立體是可理解的，而不是可感覺的。這並非說，自立體都是精神的，有精神自立體，也有物質自立體。也不能說，自

立體只有理性可以認知，因此感覺不能獲致自立體，只能拾取現象，因而在外在經驗內去尋求自立體觀念的來源沒有用處。應該說，感覺拾取自立體，因為感覺所認知的現象不是屬於虛無，而是存在於自立體。感覺拾取自立體時，不拾取單純的自立體，而是有顏色、聲音等的自立體。我們以眼睛看到紅色，我的理性認知自立體，我就形成了紅色自立體的觀念。

西方傳統哲學把存有呈現在我們眼前的方式，分為兩大類，首要的是自立體，其次還有許多依附體。二者各有其重要性及深刻的意義。另外二者雖有實在的區別，但彼此的關係又密切而不可分，且互相配合，使我們把握到的是一個豐富而又多彩多姿的世界。透過自立體和依附體的搭配，我們才能對宇宙間的事物獲致完美的認知。依附體雖然不是在己存在，其存有的特性即離不開自立體的支撐。拋開自立體，依附體的存在不能成立，也不可解。依附體是現象，是呈現在認知主體前的表象，但是若沒有背後的呈現者本身，現象又由何而來呢？只肯定現象而否定使現象呈現出來的物自身，是荒謬的說法。

透過依附體的存在，眼睛所看到的大小、形狀、方位、五顏六色等，耳朵所聽到的聲音，我們所嗅到的各種氣味，嚐到的各種滋味，藉肢體活動所接觸到的冷暖、軟硬等知覺，我們才能發

現有物存在，有物在這些變動不居的現象背後，獨立而接續地存在。這便是亞氏所說的第一自立體。自認識角度看，我們先經驗到可感的，有形有狀的，個別而具體的存在，然後才能深入探討它的本質，事物的普遍共相。

一切認知皆起源於感性經驗，感官收集各種依附體，把它們變成感象。我們可藉想象能力使之在我們心中再出現，藉記憶使之在我們心中保存起來，讓我們感受到它們持續存在。當感覺活動完成它的任務之後，理智自然向前推進，一方面把握依附體背後自立體的存在，另一方面透過比較、綜合、分析等活動，推斷事物的深層意義和價值。此種意義的探討不再是凌亂不全的認知，而是具有普遍性及必要性的認知。

在此我們可以看到西方傳統哲學的特色，存有的功能是實現，使依附體實現的是存有，使自立體實現得也是存有。在存有的活動之下，自立體與依附體在存在方面互相依賴、搭配與合作，在認知方面，也有密切而不能割捨的關係。一些近代及當代哲學家，在放棄存有的觀念之後，陷入自然主義二元論的羅網，把思想主體與客體當作互不相干的東西，因此認為人只能認知屬於自己或由“我思”所建設起來的對象。包括經驗論者、實證論者、實用論者和感性論者在內的現象主義派，認為人只能認知自己接受的那些印

象、表象等，現象背後什麼都沒有，因為存在即是知覺，凡知覺不到的，等同於不存在。康德卻認為，雖然人的理性只能以現象為認知對象，但不能不肯定物自身的存在，雖然物自身不可知，但不能不肯定它的存在。因為只有在此情形之下，他的哲學核心——先驗形式論才有提出的必要。

近代和當代許多哲學家否定傳統存有論的結果是，一方面淘空了我們的認知內容，窄化了認知的領域。另一方面經過康德和黑格爾的思想魔術，逐步把認知主體膨脹，肯定“我思”不祇能藉先驗形式建立普遍而必要的知識，而且人本身就是創造者，理念的最後源頭，而理念的就是實在的，實在的就是理念的。於是傳統宗教信仰所信仰的造物主完全可以由人取代了。黑格爾以後的各種哲學用種種方式請上帝離開人間，就不足為奇了。問題是如果近代哲學在心物二元，互不相干的自然主義預設下，對傳統存有論的厭惡和排斥，是靠不住的，那麼現象主義派、康德和德國觀念論的論調就太不自然了！

第十一章

個體與位格的探討

第一節 簡論形質論的意義及其功能

個體化原理的探討是中世紀士林哲學的一大貢獻，此一問題的解決與形質論（hylemorphism）有密切關連，爲此爲了解個體與位格觀念，必須先對元形元質二原理作一番討論。元形（morphe, forma, form）和元質（hyle, materia, matter）是構成物質的兩個內在原理，在普通用語中，Form即形式，在這裏指形上原理，爲此譯作元形；Matter即物質或物體，在此借用爲形上原理，故譯作元質，士林哲學也稱之爲Materia prima第一物質，與第二物質不同，第二物質即已實現的物體，例如石頭、樹木等，而第一物質或元質乃構成物體的內在原理。亞里斯多德和多瑪斯藉後天經驗指出，必須透過元形元質兩個原理才能說明物質世界的結構。在形質論的探討過程中，爲指出元形元質的更高層次的形上基礎，在存有本身的活動中，又出現了實現與潛能兩個更爲普遍的原理，其運作領域涉及全部的存有者。

希臘哲學家自始就對宇宙間變化與不變的問

題爭論不休，形質論的提出使上述問題獲得周全的解釋。我們不但經驗到物質世界的許多依附體或屬性在變，例如一物的大小、形狀、顏色、聲音等量與質的變化，也不難肯定一物本身變成另一物的變化，例如牛吃草，草變成牛；草被火燒而成灰，前後二物經自立體變化而成爲不同的東西。首先由自立體變化可以發現元形元質二原理的存在與功能：例如在營養作用中，生物吸收食物，使之變成自己的實體。生物之死，由一物化爲許多物體，甚至分解爲許多元素，這些都是實體變化。

食物變生物，乃由一個實體到另一個實體的變化，我們不能說食物消滅了，生物被創造了，否則就沒有真的變化而只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，變化則是前一物成爲後一物。但是在完成條件之下的食物，永遠是食物，不會變成生物。爲了保留實體變化的事實，必須肯定食物的某種成份變爲生物。亞氏肯定：爲了解變化，必須肯定底基（*Substratum*）的存在（*Phys, I, 7*），底基應該可以參與食物的實體，也可成爲生物的實體，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實體。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，是為限定的原理，完成的原理。由此可知，食物由共同的，不限定的，潛能的因素和限定的，完成的因素構成，生物亦然。此不限定因素在消化作用之前由食物的完成原理形成食物，在消化作用之後，由生物的完成原理形成生物。潛能原理針對物質的存在稱為元質，完成原理則稱為元形。

由物體的許多外在現象，亦可見元形元質二原理的成立與功能。在自立體的屬性中，分量與性質極為重要，但二者不同：量與質是物體的極重要物性，二者不同，不能將量納於質，也不能將質納於量。

分量是擴延性，有長度、寬度等。性質不可能有長度、寬度等。例如電力沒有擴延性，卻能佔據擴延性物體。電力有強度，量則不能有強度。

量是可分性原理，伸延於空間，是無限定的原理，性質則是限定的，完成的成份，二者的根由不同。分量的原理是元質，性質的原理是元形。

又事物之惰性可歸納於分量，動力可歸納於性質，此論證與前述論證可說是同一論證之不同展現。（一四八）

最後，物體的個體化也是不能否定的事實，經驗指出，同一物包括無數個體。例如人性是唯一的，但由無數個人所分享與把握。假如我們肯定普遍觀念的價值，就等於肯定在同一本質內有

許多個體。

例如白之本質只能有一個，而白色物質卻有許多，可以說許多物體接受白的本質。白性是一，白物是多，白物是物體加白色這一屬性而成。純粹的白之本質是不存在的，存在的是物體，白色的物體。假如純粹之白的本質有獨立的存在，此存在只能有一個。

同樣假如人的本質是單純的，將是純粹的獨立元形，也只有一個人可以存在。然而經驗告訴我們有許多人存在；可見人的本質不是單純的，不是純粹的獨立元形，乃是由元形及元質合成的，元質被元形限定而殊多化。由物體之殊多化可以說明物體乃由接受被限定的元質與限定的元形合成。

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」（*De spirit. creaturis, a. 1, ad 9*）

從物體的個體化或殊多化可以指證元質和元形兩個合成原理的存在。（一四九）

現在讓我們進一步觀察元形與元質的意義。元形與元質的關係是實現與潛能的關係，元形的作用是實現，藉著對元質的限定賦予組合物本質的完成。換言之，元形的基本任務是使存有者特殊化或本質化，是元形使一物是牛而不是草，是人而不是牛。

物體元形雖然是實現原理，然而元質的實現，不是純粹實現。因此元形與純粹實現的關係是潛能與實現的關係，物體元形是不完全的實現。

元形與存有有別，因為它是存有的限定者。限定存有即是使存有被接受，是分享存有。元形作為存有的限定原理，可離元質而獨立存在，例如人的靈魂。假如有元形不能脫離元質而獨立存在，那是由於它是物質性的元形。（一五〇）

由此可見，元形與元質的關係是雙重的，即元形給予元質本質的限定，也給予元質存有的限定。換言之，存有是整個組合物的實現，但此實現跟元形及元質的關係不同，元形由外在原因接受存有的實現，元質則通過元形而承受存有的實現。（一五一）

元質如亞氏所說，是不限定的底基，是純潛能，因此不是在己存在的存有，不單獨存在，只能與元形共存，本身也不具有積極動力：「元質是實體變化的最後底基，不生不滅。多瑪斯註解亞氏的思想說：『在潛能狀態下的元質不生不滅，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，此乃不可能之事。同樣物之毀滅亦然，毀滅即物歸於元質，假如元質毀滅，那麼在毀滅之前已經毀滅，乃不可能之事』（*Phys. I, lectio 15*）。

如果元質是實體變化的底基，對於組合物來說，它應該是潛能，就如蠟可以接受任何形象，元質可以接受任何實體元形的限定。蠟形之變化為依附體的變化，物體元形的變化是自立體的變化。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，不包括任何完成。為此亞氏說：『我認為元質在己什麼都不是，不是分量，也不是其它東西，這些都是限定的存有』（Met. VII, 3）。」（一五二）

筆者在拙作《哲學的宇宙觀》中談到形質論的意義時指出：「形質論代表亞氏和多瑪斯學派對於物質世界的看法，對宇宙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。

機械論在現代哲學中影響甚大，認為物質世界沒有動力，由呆板的擴延性所構成，為外在力量所推動，物質世界與人的世界對立，人的世界是純意識世界，與物質世界完全不同。

形質論則肯定宇宙包括無數個體，每一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，形成深刻的合一性及延續性。

形質論能夠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，它將一切活動，包括自由的和精神的，都建立在物質基礎上。形質論卻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。」（一五三）

第二節 個體化原理

在天地間，我們直接接觸的是具體的，個別的存在，即個體。個體是多樣的，在世界上有不限定數的個人，而且可以繼續增加。當我們觀察多樣個體間的關係時，我們發現可以把它們排列在不同的關係中，例如把人安排在動物的類別（Genus）中，然後用種差（*Differentia specifica*）理性把人自類別中突現出來，於是便獲致了人的種目（Species），即人的本質（*Essentia*）或本性（*Natura*）。

本質是普遍觀念，但不是最普遍的，最普遍的是存有，包括萬象萬有，而各種不同的本質，可以看作存有的分類。在同一本質內，有不限定數的個體存在，應如何解釋呢？或謂是什麼原理能夠使本質個體化呢？這樣就產生了個體化原理的問題。

爲了解人的位格，須先探討一下個體問題，個體（*Individuum, Individual*）在西方哲學中包含所有物質的個體，例如這塊石頭；有生命的個體，例如這棵樹或那隻牛；也可指人，例如張三是一個與任何人都不同的個人。位格（*Hypostasis, Persona, Person*）指有理性與自由意志的存在，例如人的位格和神的位格。

多氏給個體的定義是：「一物在己不分，與他物有別」（*quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.*）（*S. Thomas, Summa theologiae, I, q. 29, a. 4*）我們現在追問的是個體形成的原理是什麼，或者說是什麼原因使張三因此靈肉的結合使張三在己成爲一個最完整不分的個體，而與別人不同，在一切人中成爲獨一無二的張三。

包耶敘述各家的意見說：「有些人認爲個體化原理是存在。例如羅斯米尼（*A. Rosmini-Serbati, 1797-1855*）認爲可能存有本身是普遍的，經由存在而成爲個體的。另一些人認爲個

體化來自元形，例如哥德弗瑞（ Godfrey of Fontaines, Ca. 13-14 Cent. ）東斯哥德（ J. Duns Scotus, 1266-1308 ）提出『此性』（ Haecceitas ）作為個體的限定，與事物其他層次的限定有別，由此展現出此一元質，此一元形。（ Cf. S. Belmond O. F. M., L'Hecc'eisme scotiste, Etudes francisc., 1935, p. 159 sqq. ）另有相當多的學者認為個體化原理是個體的全部存有性，例如那波里的若望（ Joannes Neapolitanus O. P. ），杜蘭杜（ Durandus O. P., 1270-1332 ），奧雷歐路（ Aureoli, Petrus O. F. M. 1280-1322? ），蘇亞雷（ F. Suarez S. J., 1548-1617 ），歐坎（ Wilhem von Ockham, Ca. 1285-1349 ）及唯名論者：『任何一個存有性本身即是個體化原理。』（ Suarez, Disp. Met., disp. 5, s. 6, n. 1. ）萊布尼茲也作如是想。（ Leibniz, Disputatio met., de principio individui, ed. Gerhardt. t. IV. p. 15 ss. ）」

然而大多數學者主張個體化原理是元質，雖然他們對此了解的方式不同：柏拉圖，亞里斯多德，聖文都，聖多瑪斯，還有一些現代哲學家皆如此主張。多氏肯定元質是個體化原理，但不是指在任何方式之下的元質，而是蓋上量之印記的元質。（ *materia quantitate signata* ）（ S. Th., De ente et essentia, C. 2. ）多瑪

斯學派的學者皆如此主張，但是流行的註釋共有兩種。一些以加耶達（Cajetanus, 1468-1534）爲首的學者認爲，『蓋了量之印記的元質』乃指元質有承受量的潛能，而非指在實現方面已經量化。當代的洛麥（Remer），葛來特（Gredt）和其他學者接受此一說法。另一些學者以敘衛斯德（Sylvester of Ferrara 1474-1528）爲首，認爲『蓋上量之印記的元質』指元質在實現方面具有量，或謂元質在實現方面歸屬向度，但不是限定的向度，而是不限定的向度。所謂限定的向度指它們已具有最後的和限定的形態及量度，例如此犬目前所具有的向度。所謂不限定的向度指缺乏這些最後的向度。筆者認爲第二種註釋與多氏的原文更爲符合。」（一五四）

包耶爲說明：「個體化原理不是就元質本身去看，而是指蓋上量之印記的元質」，引用了多氏一段著名的話：「元質就其本身看不是分立的，不能把自身所接受的元形加以個體化，除非元質具有可分的特性。元形之個體化不在於被元質接受，而在於在此或在彼元質內被接受，這是指此時此地分立而限定的元質。元質經由分量才成爲可分的，爲此亞氏在《物理學》卷一中說，去掉分量，自立體是不可分的，爲此元質由於歸屬於向度（sub dimensionibus）而成爲此一元質和蓋上量之印記的元質。」（一五五）

然後包耶解釋「蓋上量之印記的元質」一句，其意義是指「在實現方面歸屬於不限定的向度」。他說：「首先，顯然元質不因歸屬限定的向度而成爲個體化原理：因爲一旦個體有變化，這些向度也有所改變，例如動物的生長。爲此必須提出不限定的向度，向度歸屬於分量，物體因分量而有互相外在的部分和可分性。由於這些向度元質近乎實現。因爲一旦不在實在的情況下擁有這些向度，元質仍然是不可分的，也不能蓋上量的印記。多氏明白地解釋說：「向度可以自兩個角度去觀察。一個方式是從它們的限定性去看：我是說它們依限定的量度及形態而被限定：如此一來，它們就成爲安置在分量中的完全存有物；如此一來，它們就不可能成爲個體化原理，因爲個體之向度的限定往往變化不定，個體在數量上也不常是同樣的。另一方式，只是自向度的本質方面去看沒有限定，因爲從無任何限定是不可能的，就如顏色的本質不能離開白或黑的限定；如此一來，向度被安排在分量中時，只處於不完全狀態。正是由於不限定的向度元質成爲蓋上量之印記的元質；如此才能使元形個體化，如此才能在同一種目中產生數量不同的個體。」（一五六）

米蘭聖心大學教授王尼一洛維吉（Sofia Vanni-Rovighi）則贊成加耶達的主張，她在《自然哲學》一書中寫道：「第一物質（元質）自其本身看，不能成爲個體化原理，因爲元質是絕對

不限定的；個體化原理是蓋上量之印記的元質。何謂『蓋上量之印記』呢？不可能是指量化的元質，因為量化或在分量方面已經限定的，必然是已存在之物，那麼就如我們所知，元質不存在，存在的是物體，而物體一旦存在，已經是個體（因為只有個體才存在）。我們贊成加耶達的看法，蓋上量之印記的元質乃指元質能接受此一量，需要此一量而非彼一量。」（「*Materia signata nihil aliud est quam materia capax hujus quantitatis ita quod non illius*」. Cajetanus, *Comm. in De ente et essentia*, Cap. III, *Quaestio V.*, n. 37, Ediz. Lauront, Torino. Marietti, 1934, pag. 53.）我們不應該抽象地去看元質，應該具體地在物體的生成變化中去看。那麼在化成中的具體現實中，元質從不缺元形（元質不能在絕對沒有元形的情形下存在），為此不可能發生一方面是元質，另一方面是純元形的世界，而元形飄落在這個或那個元質上；事實是存在的常是限定物（在此物內元質由元形所限）由此物變為另一物。為了一個物體的生成，元質必須經歷週期性的變化，例如水的產生需要定量的氫氣和氧氣。……元質歷經限定的變化，在一些主動個體的運作之下，拾取此一個體元形，而非另一個。事實上，元質拾取這個個體元形，並非基於其純潛能特性，而是基於它歷經了一系列限定的變化，使之蓋上固定形態的印

記，並能在此形態之下接受元形。」（一五七）

中世紀的士林哲學家對個體的問題曾有過熱烈的討論，而加耶達和敘衛斯德對多瑪斯個體化理論有不同的解釋，是否說明多氏的個體論前後有不一貫的情形呢？讓我們再從多瑪斯的話中嘗試尋求答案。

多氏在早期著作中，就提出元質為個體化原理的主張，他在《龍巴德語錄註釋》中說：「個體化的第一個原理是元質。」（*primum individuationis principium est materia.*）（一五八）但元質是最不限定的，如何能成為個別存在一個體的原理呢？元質在事物的生成變化中保持恆長不變，因接受不同元形的限定而構成不同的本質。元形是本質的原理，那麼元質如何能夠使本質個別化而成為個體呢？多氏指出元質為成為個體化原理，必須附加其他條件。為此他說：「個體化的第二個原理是向度。」（*Et secundum principium individuationis est dimensio.*）（一五九）向長寬深等方向發展的度量即物體的擴延性（*extention*），而擴延性是分量的基本特徵。

多氏從依附體中尋求上述附加的條件，依附體進一步限定本質，使普遍本質染上具體的色彩。在九個依附體中，與自立體關係最密切，也最明

顯的是分量。多氏說：「在所有依附體中，最接近自立體的是向度性分量。」（*Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva.*）（一六〇）

元質的特性即在於使物體能夠量化，而在實現條件之下量化的物體是已經完成的個體。作為個體化原理的元質是純潛能，在物體尚未量化之前，它與量的關係是潛能的關係，多氏稱之為「蓋上量之印記的元質。」他在《論存有與本質》中說：「必須知道，元質並非在任何形式之下被視為個體化的原理，而單指蓋上量之印記的元質。我所謂蓋有量之印記乃指在限定的向度之下去看元質。此一元質與人之就其為人的定義無關係，與之有關的是蘇格拉底的定義，如果能談論蘇格拉底之定義的話。在人的定義中，可以談不蓋量之印記的元質，因為在人的定義中，不談此骨與此肉，而所論為絕對性的骨與肉，即不蓋量之印記的元質。……因為針對種目而言，個體的認定乃經由因向度而限定的元質而成；針對類而言，種目的限定乃經由取自事物元形的基差（*differentia constitutiva*）而成。」（一六一）

筆者認為加耶達和王尼·洛維吉的解釋是正確的，也簡易明晰。所謂蓋上量之印記的元質，

乃指元質生性與分量最爲接近，在潛能狀態下與向度有密切關連。爲此當一物實現或完成時，必將成爲量化的東西。

經驗告訴我們，在物體的各種依附體中，分量是與之時刻不離的。換言之，分量被稱爲一物之固有依附體，因爲它常在於物質自立體，只在於物質自立體，在於一切物質自立體。各種依附體與自立體的關係不同，例如一物可以不發聲音，可以沒有活動，也可以缺少與他物的關係，但不能沒有分量。分量的基本特性是擴延性，即各種向度，因而由部分合成，也實在可分。例如一張紙，可以被分割爲無數塊。部分在實現前處於潛能狀態，互相外在，並不影響物體爲一整體。一物也因有向度性分量而佔有空間。不同物體的空間互相外在而不並容，爲此每一物體因所擁有的空間而與其他物體有別。由此可見物體的個體性與分量的關係非常密切。筆者在拙著《哲學的宇宙觀》中說：「大自然在化成，物體在變動，元質在自然原因的推動之下接續地承受不同的元形。在此大自然的活動中，每一物都有它的個性，因爲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，在大自然變化的歷程中有限定的位置。」（一六二）

多氏在《包愛秋論聖三註釋》第四論第二問中指出，個體化是元質受量度限定的結果，其受

限定之方式有兩種：「第一種方式乃依限定而成，所謂限定即依限定的度量及形狀。」（*Uno modo secundum earum terminationem, et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram.*）他又說：「第二種方式是在向度的本質內沒有此種限定，……如此向度是在不完全方式之下安排到分量的類別中。蓋上量之印記的元質即經由這些不限定的向度而成。」（*alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum,..... et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia siguata.*）（一六三）

然後多氏肯定個體化原理與分量之不限定向度有關，換言之，個體化原理是蓋上量之印記的元質，此量不是已完成的量化，而是潛在的，量的不限定向度。個體一旦實現，必須會成為量化的，以量度的姿態展現，佔有自己獨特的空間，在天地間佔有一席之地。

由此可見，多氏在較早作品和後期作品中的主張是一貫的。敘衛斯德和包耶認為「蓋上量之印記的元質」一句乃指元質在實現狀態下歸屬向度，但不是限定的向度，而是不限定的向度。筆者認為此一解釋太過複雜而沒有必要，而多氏在

前期作品中並未肯定「蓋上量之印記的元質」一句中的量是實現狀態的量，而肯定「量之印記」乃指潛在的，潛能狀態中的量，從上下文看，這一點足夠清楚地展示出來。例如他說：「祇有向度性分量自其理講能使個體的多樣化在同一種目中完成。」（*Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicationem individuorum in eadem specie.*）（一六四）此處所謂「自其理講」，顯然還留在理論的層面，為使此理落實，還得此量由潛能過渡到實現，即在具體的時空內量化。多氏晚期作品，更明白地指出此點，可見前後並無見解的不同。

分量為依附體之首，有許多特性，它們都是自立體的限定。由物體的分量，得見其擴延性，即三向度，因而成為可分可量的，有固定的量度，佔有固定的空間與方位，因而與其他物不並容，有其獨特性。既屬於空間，就能靜能動；運動可以計數，於是時間得以展現。亞氏說：「時間乃運動先後的數字。」（一六五）多瑪斯解釋說：「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……事物之數與人的思想無關，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，感覺物仍可存在，同樣沒有計數的心靈，可數之物與數字仍然可以存在。」（一六六）個

體物離不開空間，也離不開時間。

個體是最完全的整體，個體的完成經由三層實現，最根本的是存有的實現，使個體成爲具有獨立存有的自立體，成爲在己存在，具有本身的意義與價值。其次是本質的實現，經由元形與元質的組合而構成一物的本質或本性。元質對元形的關係是潛能對實現的關係，元形與元質組合的本質對存有又是一潛能對實現的關係。當我們在同一種目或本質內發現許多個體時，個體藉不同依附體展現自身的具體面目，本質面對依附體的限定又是一潛能對實現的關係。

依附體的存在離不開自立體，自立體是依附體的基礎。但此關係又有不同情況，在依附體中，分量、向度、大小、形狀、時間、空間等，其最後基礎或原理是元質，指出物體的多樣性，分散及不限定特性。性質、動力等依附體的基礎則是元形，指出一物限定的，內聚的特性。（一六七）

雖然依附體帶給個體某些限定，使之更爲安全，但只能說依附體的貢獻是使一物的具體性和個別性開顯出來，而不能說它是個體化的原理。因爲依附體的存在離不開自立體，只有構成自立體的內在結構才有資格作個體化的原理。狹義地說，蓋上量之印記的元質是個體化的原理，但是一物爲成爲個體，不能沒有本質的限定和存有的

限定，爲此可以肯定，廣義地說，存有的實現和限定本質的元形，也是個體化的原理。

第三節 人的位格與自我的精神特質

由上述分析，我們不難發現個體的特質，它是最完整的存在，具有在己存有因此是能夠獨立存在的自立體。它是普遍本質或種目的具體化和個別化。普遍本性只有一個，而分享同一本性的方式是無限制的，個體在數量上也是不受限制的。古往今來，人性祇有一個，而個人到底有多少，數也數不清。本質個體化的不同方式基本上來自元質與分量的自然關係，而分量包括了向度、可分性和時空等特性，也正是由於這些特性，個體的具體性、個別性及獨特性展現出來。這塊石頭，那顆樹，那隻牛和張三這個人，在天地間都是獨一無二的個體。另有源自元形的依附體，如活動和各種性質，使個體可展現其他面目。個體有靜有動，而且依恆常的步調或法則而動。藉著活動個體實現自己的內在目的。水的潤濕，火的燃燒，植物的開花結果，動物世界所展現的活力與豐富生命，一方面在在爲了宇宙整體的利益而生存，同時每一個個體也在發展、完成自身的目的。

對個體化原理的探討也幫助我們了解，西方傳統哲學爲什麼特別重視自立體與依附體的關係。二者各有特色，互相有實在的分別，卻又密切地結合在一起，形成一個完美的整體。多彩多姿的

現象世界吸引我們投身其間，卻不能使我們流連忘返。它邀請我們進一步去把握、追尋、挖掘萬象萬物的普遍意義與價值。沒有現象，我們將無法接觸自立體或現實；沒有自立體或現實，現象到頭來將化作海市蜃樓。當然二者有別而又不可分的基礎是存有本身。

人也是個體，我們最先接觸的是個人存在，然後才能進而發掘人的本質。上述個體觀念可適用於天地間一切個體，包括人在內。但東西哲學自古以來皆肯定人爲萬物之靈和宇宙的中心，那麼人與其他個體有什麼不同呢？個體性在人被稱爲位格（*persona, person*），位格的討論在士林哲學中非常受重視，其理由之一是人的定位與神的存在有密切關係，而神性位格的討論在西方神學中佔有重要地位。在近代哲學中，觀念論、唯心論、辯證唯物論及歷史唯物論大行其道，個人的存在和位格觀念受到忽略，受到當代哲學的反彈，個人問題和位格觀念又特別受到重視。

首先我們引用袁廷棟的一段話，說明位格的古典意義：「『位格』一詞拉丁文（*persona*）最初用來表示「面具」，後來用來表示某人在戲劇中所扮演的角色。斯道亞學派的人用這名詞指點上帝所賦予的職務，或有這職務的主體。同樣，羅馬法學家用這名詞指點有義務與權利的人。

但早已有人用這名詞僅僅指點人性主體。因此天主教的教父與神學家們在討論天主聖三與基督降生等道理時用這名詞來指點神的主體或獨立個體（拉丁文：suppositum 放在下面之物，希臘文：hypostasis 站在下面者）：一個天主有三個位格（即所謂的三位一體）。

第五世紀，波哀底烏斯（Boethius）給位格下了一個古典定義：位格是「理性本性的個別實體（拉丁文：Naturae rationalis individua substantia）。」後來聖多瑪斯也採用這一定義，但加上一價值判斷：位格是「在整個本性上最完美的那樣東西，也就是在理性本性上的自立體」（S.theol., I, 29, 3）。所謂自立體即自身擁享存有，存在於其身。所以附體與物質體的本質型式均非自立體，祇有具體的整體是自立的。

我們該注意到，天主教的教父們與士林哲學家們是在形上角度之下討論位格問題。在一般士林哲學的存有論（Ontology）課本中位格被定義為：「有理性的獨立個體」。所謂獨立個體（Suppositum 或 Hypostasis）是指「單一的、完整的、完全在己的實體」。所以共相或不完整的實體（即使相當完美，如人的靈魂）不可能是獨立個體。所謂「完全在己」是說獨立個體自身是如此地完全，以致無需第二者作為存在或活動

的依靠，自己也不可能是第二者的部份或因素；換句話說，獨立個體是一最後基本，絕對不能轉讓於第二者。」（一六八）

位格常常是個體，即使是有理性的，精神的個體，仍然受其形上的個體化原理的限制，換句話說，人格之形成及發展與蓋上量之印記的元質有分不開的關係。這也使人的位格與宇宙間無數個體會通，一方面人是大自然的一員，成於大自然，另一方面，擁有智力與愛心的人又把萬物綜合在自身的生命中。為大千世界的核心，本身就是綜合了大宇宙的一個小宇宙，而正是在人的位格身上我們看到了這個與萬物融通為一的凝聚力。

但是最能展現人之高貴與尊嚴的不是人與萬物所共有的東西，而是遠遠超越這些東西的精神，人的精神特質。上帝只有在造人的時候用了一個模式，即自己的形象。這是一種類比的說法，類比一方面排除了泛神主義的論調，使神與人能夠各自保留其獨特性，另一方面指出人確實分享神性生命中的一些東西。精神使自我擁有在宇宙萬物中找不到的價值，人只能是目的，不是工具；宇宙為人而生存，為人所用，但宇宙沒有權利限制人的自主與自由。宇宙間只有人能夠超越時空，跳向時空的彼岸，去追尋自己的理想與目標。個人人生來擁有一些基本的權利，是神聖不可侵犯的，

因為它們不來自社會的進化與演變，也不是其他個人的或集體的權勢所施予的恩惠。它們出於人性，而人性稟受於超越的天命。人是自由而獨立的主體，而不是，也更不該被當作佔有之目標的客體。在一個極權統治的政體中，或一個極度功利主義的工商業社會中，個人往往淪為實現某種空洞的政治理想或滿足私人野心和慾求的工具，當個人被視為一種商品，政治籌碼或滿足一己之私的工具時，當一個人或許多個人的人性尊嚴、自主性、天賦的人權與自由被破壞時，不祇違反了倫理秩序，也破壞了神的形象，換言之，污染了人間最為神聖的東西。

人是有限的，他離不開這個時空的宇宙，生於斯，逝於斯，也在此成長、活動、發展和實現自己的生命與人格。但是人不只是物質，更是精神，而其精神之偉大正表現在不安於時空的限制，不滿足於暫世的所有。精神在空間的局限中，追求無限；在時間的局限中，嚮往永恆；在生生死死的世界中，肯定自己的不朽。

多瑪斯給位格的定義是：「在整個本性上最完美的東西，也就是在理性本性上的獨立個體。」

(*id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*) (一二八) 針對此一定義，我們提出下列四點註釋：

1 . 人的位格是一個自立的存在，是一個最完全的現實，具有在己的存有，因此也擁有堅實的整體性及一致性。無數的現象、變化、屬性及活動在人身上川流不息，也在人的位格中找到同一及合一的源頭。

2 . 人的位格是一個個體的存在，這個此時此地的形體或骨肉（元質）與限定它的靈魂（元形）在具體和個別的方式之下結合，使此一個體是張三而不是李四。靈肉的結合既深刻又神妙，一方面人是物質，卻又不受物質的控制；另一方面人是精神，卻又是不能與物質脫節，而與物質結合為一整體的精神。人的形體與靈魂可以分立，分立的形體成為獨立的物體，不再是人。肯定人就是物質，只是物質的唯物主義不可取，更不足以說明人的實在情況。人的靈魂分立後，成為獨立的精神體，不再是人。肯定人只是精神的唯心主義不可取，因為不足以說明人的整體性。

意識活動告訴我們，在人的個體性中，可以看到極深的一致性或合一性。我們的一切知覺、記憶、思想、意向及行動莫不歸屬自我。自我藉「我思」、「我要」與「我行」所展示的一致性 & 整體性非常堅實，遠遠超過天地間其他個體。

3 . 人的位格是具有理性本質的存在，個人是一個有理智和自由意志的存在，自由在理性內才能找到自己的根。一些古代哲學家喜歡把理智

與自由意志看作同一官能的兩面，似乎體會到把二者完全分立的危險。人格的偉大即在於藉實際行動使思想與意向落實到生活中去，使個人的存在與生命在他與自然和其他自我的關係中圓滿實現。

人是有限的，其有限性包括形上的，自然的和道德的種種限度。當人徘徊在限度的邊緣上，不能行所當行，止所當止時，便會產生危機。人是有限的，人的自由也是有限的，而自由的偉大處及可怕處在於，一方面人可以自由地在合理的限度內活動，使存在、生命和需求在合宜的，適當的軌道上實現。換句話說，既然是人，就要活得像個人，而且要積極地把人之所以為人的意義與價值，在時空的環境中，具體而完美地實現出來。當人試圖把自己變成上帝，或把自己物化，或甘願與禽獸同流，或在道德上破壞了做人的根本規範，便逾越了形上的，自然的和道德的限度。這不是個人自主性及自由的正用，而是妄用，其結果是自由的喪失。喪失自由的人必將淪為奴隸，而奴隸的生活必將缺乏安全感。

4．人格既然指出一個獨特的靈肉組合，自我的發展必須在物質和精神的需求中取得平衡。不錯，人之偉大在於有精神生活，但是不要忘記人是有形體與物質需要的精神，人的精神發展、成長與表現是在此世的，是藉著此世，也為了此

世眾生的福利而完成的。人離不開此世，人應該愛這個世界，卻又不能與此世同化。人不只是暫世性存在，也是超越性存在。人因為是精神，不可能在此世獲得滿足，必然會衝向時空的彼岸。每一個人生來都注定是一個爲了追求永恆及終極神聖境界而飽嘗憂患和焦慮的存在。其他動物對自身的極限沒有意識，只有人能意識到自身的極限，以及來自虛無和罪惡的威脅，因而不斷嘗試超越自己，追尋絕對可靠的支持與救援。多少人都有意無意地發出奧斯定一般的吶喊：「天主，你爲自己創造了我，我若找不到你，我的心靈將永無安定！」

人爲萬物之靈，應該是萬物的中心。但是許多事實指出，人類並未重視自身的高貴與尊嚴，往往未能善用自我的自由抉擇，帶領多變的，趨向於浮面的大千世界，去實現自身深層的意義與目的，反而在地心引力的拉扯之下，迷失在非人化和物質化的低落氛圍中，淪爲自我中心主義、個人主義或集體主義的奴隸。更可悲的是，在科技主義、功利主義、享樂主義的重大壓力之下，許多人開始忽略主體際性的關係，把別人當作客體、商品、賺錢圖利的籌碼、滿足自身野心與慾求的工具。當自我迷失了自身的內在目的，在道德上不再行所當行，止所當止，正義不再受重視，愛心也變成空話或美麗的謊言。

當代許多哲學家和心理學家注意到了浮面自我與深度自我、外向自我與內在自我的對立，而爲了個人人格或真正面目的迷失而焦慮。法國存在哲學家馬塞爾把存在或人格的幅度分爲存有（*etre*）或佔有（*avoir*），人格及精神的結構是存有，而不是佔有。馬氏肯定人格是「我是」，因爲他不止有所有，也有所是。我有感覺、痛苦、手腳等，但我不是感覺、痛苦、手腳等。「我是」指向主體，「我有」指向客體。位格不指人之「所有」，而指人之「所是」，人之所有是基於人之所是。「存有」指出人的內在性，「佔有」指出人的外在性。我肯定我的自我和我的主體性。人與人的關係應該是位格與位格之間，主體與主體之間的互爲主體關係。如此才能提升人的內在性，實現人之「所是」，同時也可避免因「佔有」而腐蝕存在的真正面目。

依士林哲學的原則，只有上帝是純實現，是自有的有（*Ego sum, qui sum.*），是絕對的「我是」，而人的存有不是自有的，而是分享的，離開至高無上的被分享者，人的存在便無從實現。接受此一基本真理是真正的謙虛行爲，因爲承認並接受自身的真象，是對真理的虔敬，也是做人的起碼條件。

上帝按自己的形象造了人，也爲人造了宇宙萬物。人分享上帝的存有、智慧和自由意志，也

分享上帝的位格性即獨立特性。人與人的關係除人性關係之外，尙有位格際關係。人與上帝之間最尊貴的關係，也是位際關係。上帝視我爲目的，並以分享其至美至善的生命作爲人的目的。人與人的關係也是位格際和主體際的關係，彼此應該互敬互愛互助。如果一個人不把別人當作目的，而當作客體、商品或工具去對待，是道德的墮落。一個人不知尊重別人，也必然不知尊重自己。當人把自己非人化而當作客體，使自己與物質物、植物或動物合流同化時，乃對人格之大不敬，也是最惡劣的自暴自棄！

第十二章

簡論多瑪斯的分享說

第一節 分享觀念的歷史起源

1. 柏拉圖

初期的希臘哲學家首先注意到的，是大自然中千變萬化的現象，萬物周流六虛，變動不居，令人感到難以捉摸，更引起哲人的驚訝、疑問與好奇，進而探索，在變化之中，到底有沒有不變？在不限定的表象之下，有沒有限定的本質？西方哲學就這樣誕生了！

顯然變與不變，以及與它連帶的問題多與一，是很重要的問題。如果變化就是事物的本質，萬物只有動，沒有靜，不斷地流轉，事物的意義將沒法子建立，一切肯定都將成為相對的，沒有固定的意義可說。因為當我們肯定桌子是圓的，桌子與圓必須有限定性。如果你說這是桌子，它同時可能不是桌子，因為它不斷地在變。你也不能說圓就是圓，因為可能在你的肯定尚未結束之前圓已經變成不是圓的東西。

亞里斯多德曾指出，海拉克利都斯主張一切皆流轉，無一物固定不移。但是從海氏全部思想

去看，他並不把變化看作絕對的本質。他提出世界理性（ Logos ）作為萬物流轉中不變的原則與動力，就是最好的證明。海氏本人並非極端的變化主義者，而是一些自認為是海氏的弟子有這樣的主張，其中克拉底魯斯（ Cratylus ）最為著名。亞氏在《形上學》卷四第五章中談到克氏的主張，多瑪斯詮釋說：「..... 他們聲稱一切事物皆變動不居，為此無一物能限定為真實的。克拉底魯斯也持上述主張，最後他到達一個如此瘋狂的程度，以致他認為自己不能有所言說，為表達他的意願，他說寧願動一動手指。他之所以作如此的肯定，因為他認為在他尚未結束談話之前，他想說明的事物真象，已經有所轉變。但是他說能在更短的時間內搖動手指。克氏也指責海拉克利都斯，因為海氏曾說，人不能兩次伸足進入同樣的流水中，因為當他第二次伸足進入時，水已流逝。克氏卻認為人連一次伸足進入同樣的河都不可能，因為當他伸足入河之前，水已有所變動。如此一來，人根本不可能在尚未改變心意之前，兩次談論同一件事，連一次也不行。」（一六九）

海氏之後，巴爾賈尼德斯提出另一極端看法，肯定根本沒有變化，或謂我們所感受到的變化現象只是假象，缺乏真實性。為此主張萬有為一，只有一，沒有多。他認為存有是一成不變的，存有存在，非有或虛無不存在，變化與多樣性是非

有，是絕對的虛無。他根據存有與思想的同一性原則指證他的不變論。只有思想的對象才是真實的，而存有與不變才是思想的對象。作為感覺對象的變化現象及多樣現象缺乏真實性，只是虛妄不實的幻覺。

此一變與不變，一與多的問題，成為希臘哲人討論不休的問題，而他們也越來越感覺到，為尋找普遍、客觀和必要的知識，上述問題必須妥善解決。我們生活的處所，我們直接接觸的世界在時空中川流不息，變動無常。我們應該如何評價這個世界，並透過我們知覺到的那些東西來建設必要的知識呢？此一問題要等到柏拉圖的認識論出，才有了第一個周全的答案，他的分享學說也應運而生。

法伯勞在其《多瑪斯分享觀的形上學理念》一書中指出：「為立刻進入問題的核心，我們可以說，一般而論，在柏拉圖心中，分享指出個體（具體的）的可感現實與可理解世界（抽象的）之間的關係，而要解決的問題是，確定不疑之認知的對象及條件是什麼，這正是柏拉圖哲學和哲學探討本身煩惱的所在。在西方思想史上，這是第一次，我們看到柏拉圖哲學的努力，在周全的方式之下，去滿足認知的基本需求，而這裏所謂認知指的是在形式上必要的，在內容上客觀的知識。在此我們也看到柏拉圖哲學和分享的原初理

念產生的理由。」（一七〇）

蘇格拉底發現了普遍觀念的重要，肯定普遍觀念的價值和功能，等於肯定人有能力建設客觀、普遍而必要的知識。但是有關構成普遍觀念的要素及過程，蘇氏並未作有系統的處理。柏氏在皮大哥拉斯學派和巴爾買尼德斯的影响之下，肯定在時空世界內，在具體的個體身上，我們找不到真知的對象，因此必須到另一個世界中去尋找，此即在己普遍，可理解的世界，即理型（*idea*, *eidos*）的世界。理型是理解的對象，不生不滅，圓滿無缺，是純形式，是在感覺世界之外獨立存在的形上現實。亞氏形容他老師的觀點說：「他們把理型當作普遍的自立體，同時這些自立體又是個別而獨立存在的。」（*For they at the same time make the Ideas universal and again treat them as separable and as individuals.*）（一七一）

柏氏是在探討感覺世界與不變理型之間的關係時，提出分享一觀念（*Methexis, Participatio*）亞氏認為此一理念不出自柏氏，但與皮大哥拉斯學派之「事物模仿數字」之想法有關連：「因為皮大哥拉斯派學者認為事物模仿數字，柏拉圖則轉用分享一字，來說明事物的存在。」（*Only the name "participation" was new, for the "Pythagoreans" say that things exist by*

participation changing the name.) (一七二)

當代一些學者認為柏氏的分享觀前後有兩個不同的理論。在初期的對話錄中，分享觀念強調內在性：不是「一」內在於「多」，而是「多」內在於「一」。理型是實在的形上現實，而多樣性事物與理型共同存在，就像理型的部分或其圓滿本質的部分否定。此一理型與有限事物的內在關係是存有論的，而不是認識論的。

在後期的重要對話錄中，柏氏逐漸深深感覺到理型論必須面對的許多困難，例如假若個別事物是理型的實在部分，那麼理型勢必面臨分崩離析的地步；假若理型保持本身的完整性及合一性，那麼將如何被分享或分受呢？柏氏最後肯定理型作為形上的獨立體，不是任何形態的整全，個體物也不是任何形態的部分，理型的整體性展現為一模式（form-type），個別事物是它的形象。

為此在存有論的意義之一，分享是模仿（mimesis, imitatio）模仿一字能強烈地指出理型的普遍性和個別性之間的鴻溝，理型的超越性得以持守，而理型在個別事物中展現的內在性是相對的。（一七三）

就如我們在第三章所說，感覺世界是多樣的，理型世界也是多樣的，本身不足以為合一性的絕對基礎，至善才是合一性的最高原理，本身不可

理解，卻是理型之理解性的第一條件。至善是存有、本質及生命的根源，是至一，是絕對的超越性，是至上神，因此也是最後的被分享者。

2 . 亞里斯多德

當亞氏哲學思想開始成熟，以實在論精神建立自己的形上學和認識論，遂對柏拉圖的理型說提出批判。為建立真知，不必靠對另一預設世界的回憶、分享和模仿，只要落實到當下所接觸的具體事物，在認知方面，肯定由感性到理性之路通暢合理，在二者的配合運作之下，便可發現每一件事物本身的意義與價值。沒有感官所提供的具體資料，理解活動是空洞的；沒有理性去洞察、反省事物的本質，感性認知會茫然若失，不成氣候。亞氏與柏氏同樣重視形上世界的發掘，但亞氏不贊成柏氏的方法，即在假設感覺世界不真實的情況之下，預設一個理型世界的存在，然後面對理型世界的多樣性，再預設一個超越理解力的至一或至善。亞氏主張當下直接把握感覺世界，面對變化與多樣性所產生的衝突與矛盾，由形下世界往上翻騰，推求形上的原理，然後再回過頭來排除矛盾。亞氏的形上原理是由宇宙人生的實在情況逼出來的實在原理。

多瑪斯在治學方法和精神上承續亞氏並予以

發揮，但是對柏拉圖的超越精神給予極高的評價及肯定，認為柏氏的分享觀念在闡明天人關係上大有貢獻。為此在這方面努力融合柏亞二氏的思想，由此我們也可體會到多氏哲學的包容性及開放精神。

多氏認為有些亞氏的文字和理論頗能減輕亞氏與柏氏二人思想上的分歧，且有助於二氏思想的會通。例如亞氏在《形上學》卷二中所說：「現在我們了解，為認知一事物，必探究其原因；如一物之性質能感染另一些事物，而使之具有類似性質，則必較另一些事物的層次為高。例如火最熱，能成為一切事物發熱的原因。為此凡能使其他事物成為真實之原因，其自身必最為真實。永恆事物的原理常為最真實原理，因為它們不僅有時真實，它們也不需要原因，而它們都是其他事物之賴之以成的原因。」（一七四）這一段話洋溢著柏拉圖的精神，事實上在亞氏《形上學》卷一中，此種精神處處可見，為此有些現代學者認為這部分不是出自亞氏之手。但是多氏從未懷疑過它的真實性。他證明上帝存在之五路中的第四路，即以上述觀點作為指證上帝存在的證據。他在討論有關創造的理性論證和受造物與造物主的關係時，也經常提到這段文字。

多氏在《原因論註釋》一書中，指出在柏氏、亞氏和新柏拉圖主義之間，存在著基本的協調：

「依柏拉圖派學者的見解，自有的存有是一切事物存在的原因，自有的生命是一切生物的原因，自有的智慧是一切智者的原因。爲此普羅克魯斯在其著作的第十個命題中說：凡賦予存有給其他事物者，他首先使承受存有者延續。亞氏在《形上學》第二卷中所說，與此相合，即最先和最高的存有者是所有其他接續存有者的原因。」（一七五）

多氏善於捕捉亞氏基本思想中的靈感，把它很自然地融合到柏氏的分享觀念中去。這可能連亞氏當初也未料到的，而多氏以其慧心指出希臘時代兩個不同的偉大心靈在形上精神上，還是有不少可以會通之處的。

當亞氏在其《物理學》中探討形質論時，談到賦存有之實現給自立體的基本上是元形，爲此亞氏稱元形爲「某種神性的及可欲的東西」。多氏當即捕捉到此一靈感，使之融入分享觀念中。他在《駁異大全》卷三，九十七章中說：「事物不同層次之理取自元形之差異。因爲事物依其元形而獲取存有：一物依其存有展示它與上帝的相似處，而上帝則是最單純的：爲此必須說元形非它，只是事物分受的神性相似處，爲此亞氏在《物理學》卷一中論元形時恰當地指出，元形爲某種神性的和可欲求的東西.....」（一七六）

亞氏在談論上帝之本質時，有兩個極重要的

原理，其一是稱上帝為純思想，即多氏在《論精神自立體》一書中所說的「獨立的思想本身」（*ipsum intellegere separatum*）（L.13）；其二是最根本的善，一切存有者莫不依其不同層次欲求此善。多氏使亞氏的思想與柏氏的分享觀和天主教信仰會通，而排除柏氏學說中虛妄不實的成份。他在《原因論註釋》一書中指出：「依亞氏主張，也是最為符合基督信仰的主張，在可理解的世界之外，不宜安置其他元形，只有獨立的善本身，萬有趨向此善，就像追求一外在的善，就如亞氏在《形上學》卷十二中所說，我們必須肯定，就如柏拉圖派學者認為獨立的理性因分享不同的，獨立存在的理型而成立，我們卻認為可理解本質因分享第一元形，即第一善，即上帝而成立。因為上帝是善本身，也是存有本身，自然包含一切存有者的美善。因為只有上帝自其本質講認知一切，不必分享其他元形。低層的理智，由於其自立體是有限的，不能自其本質認知一切，而如狄奧尼修斯（*Dionysius*）所說，為了解事物，必須透過對第一原因之可理解模式的分享。」（一七七）

3 . 新柏拉圖主義

中世紀哲學初期的教父哲學深受新柏拉圖主義的影響，其中最為重要的人物當然是奧斯定，

而奧斯定哲學又深深影響多瑪斯。爲此論及分享觀時，必須一提新柏拉圖主義。

新柏拉圖哲學的代表性人物是普羅丁（Plotinus, 204-269 A.D.）。劉仲容寫道：「他把形上世界和物理世界之不同階級畫分清楚，建立了一個由上而下的因果關係，但普羅丁用來描述這因果關係『流出論』（Emanation），這種神秘主義之形上學是無法在柏拉圖思想和中世紀天主教的形上學之間建立橋樑的，所以普羅丁的傑出弟子普羅克斯（Proclus）將這因果關係又重新建立在分享觀念上才影響了中世哲學，而普羅克魯斯這種改變也將柏氏的分享觀念做一重要定位，即『存有』。」（一七八）

普羅丁的流生觀念不是創造，是一超越時間的理想發生過程，其出發點是太一（The One），流生是必要的，永恆的，由上而下，由一到多，最後分散到時空境界。太一流生知性（Nous），知性包括主客體關係，進入多樣性。知性流生宇宙魂，一方面傾向精神，另一方面傾向物質。宇宙魂與物質結合而產生物質存在及感覺世界。太一或上帝與物質是現實的兩極，物質是光明的止處，是非有，是惡。

劉仲容說：「根據普羅丁之主張，從太一至物質的不同階級，彼此之間存有一緊密關係，是由太一建立起來的，太一用本身的力量賦予以下

各階級之間的存在，越靠近太一的階級所擁有的完美越高，而離太一最遠的物質，擁有的完美最少。這種由太一所產生的力量所建構而成的階級論即『流出論』。」（一七九）

普羅克魯斯認為普羅丁的太一即是上帝，是超越永恆的。與永恆性並存的是靈智（Intelligence），是太一的第一個產物。他在《原因論》第二十四命題中指出：「所有的永恆性都是存有」（All eternity is being）。在永恆之後，出自靈智的是宇宙魂（Anima mundi），出自宇宙魂的是自然（Natura），即物質世界，只能是效果，而非原因。

太一或至善是至上神性，超越一切，因此不被分享。依普羅克斯之見，被分享的是靈智，即存有，「受造事物中的第一號是存有」（prima rerum creatarum est esse）（prop. 4）。靈智不是太一，本身包括一與非一，因此也有多樣的因素：「靈智有不被分享者和分享者兩種」（There is both unparticipated and participated intelligence.）（prop.166）他又說：「不被分享者本身產生一切分享者，而一切分享的自立體在向上的張力中與不被分享的存在連結在一起。」（All that is unparticipated produces out of itself the participated and all participated substance

are linked by unward tension to existences not participated.) (prop.23)

劉仲容指出：「普羅克魯斯將柏拉圖之形式分享轉到存有之分享，這可明顯的看出對多瑪斯之影響，多瑪斯的實現首要義即指存有（ esse ），其次才指形式，而這形式是有了存有之後才有。」（一八一）

4 . 奧斯定

奧斯定直接接觸的完整哲學資料是新柏拉圖學派的著作，特別是普羅丁的作品，至於對柏氏和亞氏哲學只有片斷的，間接的了解。

多瑪斯深知柏拉圖哲學對奧氏的影響，也指出奧氏在會通柏拉圖哲學與天主教信仰時非常謹慎，他說：「奧斯定吸收了柏拉圖學派的理論，一旦發現他們的說法能夠與我們的信仰符應，便取為己用；一旦發現相反我們的道理，便加以更正。」（一八二）

有關受造物與造物主的關係，奧氏經常藉分享一辭加以說明。一切有限的受造物，善、真、美、生命等，莫非無限的，神性的善、真、美和生命的分享。每一道可感可知的光明，莫非第一光明，即天主聖言的分享。

奧氏在其《八十三個問題》中的第四十六問題，討論「理型」，指出理型是事物永恆不變的模式，屬於神性的靈智。他說：「主要理型是事物的元形或理由，固定而不變，不居於有限事物，因此是永恆的，也是固定不變的，只居於神性的靈智。理型不生不滅，一切屬於生死和能夠生死的，均依理型而形成。」

在聖言的永恆模式或理型與受造物之間的關係是分享。上帝創造世界及個別存有物，正是永恆不變理型之有限的，可變的及時間性的分享。奧氏又說：「如果一切該創造和已創造事物的理由包含在神性思想內，那麼在神性思想內只能有永恆和不可轉換的東西存在，柏氏稱事物的主要理由為理型，為此不只有理型存在，而且它們是真實的，因為它是永恆的，不可轉換的；如有物存在，不論怎樣存在，將因理型的分享而存在。」

面對奧斯定的分享觀，多瑪斯有所接受，也有所保留，但奧氏對多氏的影響是不容置疑的。法伯勞教授分析說：「多氏完全接受原因的超越論和神性模式論，由此可以推斷有關分享觀念的形上內容，兩位學者的看法非常接近。此一『同意』在多氏著作中曾多次被提起，而且用奧氏的論調提出：『萬物是否因非受造的第一真理而成為真實的。』（*In I Sent., Dist. 19, q. V,*

a. 2, VI, 171, cfr. De Veritate, q. I, 3; q. II, a. 6 ad I um; S. Theol., Ia, q. 16. a. 6)。『萬物是否因神性善而成爲善的？』（S. Theol., Ia, q. 6, a. 4; cfr. De Veritate, q. XXI, a. 4.）在《論潛能》一書第三題第五節中，奧氏被視爲柏氏與亞氏之間的中介人，爲給予創造問題一個合理的解決。由此可知奧氏的觀點對於所論『綜合的同化』曾產生積極的影響，而這正展現了多氏哲學的特質，那就是透過自己的綜合使不同的思想體系會通。

多氏對奧斯定觀點的保留，不是針對奧氏的理論本身。或許可以這樣說，在其不限定的形式之下，多氏完全接受奧氏的觀點。紀爾松肯定兩位學者的形上學終究是相互符合的。多氏的保留是針對奧氏形上學的一些解說，例如針對受造物之物理結構，特別是有關人類認知的問題。人類認知常常是「經由分享」而實現的認知，多氏毫不遲疑地承認此點（S. Theol., Ia, q. 79, a. 4; De Spirit. Creat., a. 10）；但奧氏在用分享一辭時常常強調它的先驗意義，多氏則強調物質世界的形質論結構和主動理性的抽象功能，這些皆與亞氏的主張有關。」（一八三）

多氏並未把抽象認知與合乎奧氏精神的分享認知對立起來，多氏肯定一切認知都與抽象有關，感覺事物的抽象是固有的，直接及充份的，而神

性事物的抽象是非固有的，間接的和不充分份的。在此情形之下，可以說神性事物的認知途徑不經由抽象，而經由分享。多氏說：「分享有兩種。一種是神性界在理智內被分享，就像我們的理智分享神性智慧的智力和光明。另一種是神性界在我們理智所及的事物內被分享。」（一八四）多氏所肯定的是第二種分享，他否定在自然界把認知的分享當作「永恆理念」（rationes aeternae）的直覺，因為一切認知皆源出於經驗，在主體之認知能力的運作之下才能完成。他說：「我們說在上帝內觀察一切，也依上帝的安排判斷一切，這就是說經由神性光明的分享認知和判斷一切，因為理性的自然之光也是神性光明的某種分享。」（一八五）

第二節 多瑪斯分享觀的特質

多氏承續亞氏實在論精神，在《包愛秋週期論》一書中，解釋分享一辭的普通意義說：「分享似乎等同於拾取一部分」（Est autem participare quasi partem capere.），又說「所謂分享即是分享者在個別方式之下，拾取某物，而此物對另一物即分享者而言是普遍的，例如人分享動物，因為人沒有全部動物之理；同樣蘇格拉底分享人。」（一八六）蘇格拉底之理不如人之理普遍，人之理不如動物之理普遍。蘇格

拉底是個體，人是種目，動物是類別，其所涉範圍之大小，顯然不同。

然而要進一步說明的是，在多氏思想中，分享不只是理地分享，也是實在地分享，即存有之完美性的分享。多氏說：「凡在同義的方式之下經由分享指稱許多事物者，必與其中任何一物相宜，就如種目分享類別，個體分享種目。上帝無所分享，因為被分享者將依照分享者的方式而被限定，只是部分地被分享，而不是分享全部完美。」（一八七）

法伯勞指出：「對多氏而言，邏輯地分享，如種目分享類別，個體分享種目，不只是純粹地取得定義，也是在個別方式之下表達普遍的完美性。為此一個定義如欲貼切，必須具有部分：類別和種差。但邏輯組合在反映實在組合時，才有客觀價值。經由概念組合而成的邏輯地分享，最後必須歸屬於實在的組合，否則便找不到自身的形上基礎。」（一八八）多氏的思想很清楚地指證這一點：「理性的多樣性總要還原於事物的差異，例如蘇格拉底和坐著的蘇格拉底，二者之不同，原自自立體與依附體的不同；同樣人與某人在理不同，而此理之不同還原於元形與元質的不同，因為類別出於元質，種差出於元形；於是此種差別依理與單一性和單純性極不相得。一旦差異依理不還原於事物的不同，而還原於在不同方式之

下可理解事物的單一性；於是我們把理之多樣性歸屬於上帝。」（一八九）法伯勞註釋說：「我們的理智若不經由概念組合，就達不到其對象的認知，但概念組合提出限定此種組合之內容和實在重要性的進一步問題。在此我們可以看到，這正是多瑪斯學派對認知加以批判的任務。」（一九〇）

上述說明雖然掛一漏萬，但足以指出，在多瑪斯的思路中，形式——概念的分享必然指向實在的分享，即存有的超越分享，最後必然指向因果關係的分享。

爲了解存有的豐富意義，西方傳統哲學提出許多不同而又具有類比關係的組合，如實現與潛能、自立體與依附體、元形與元質、存有與本質。其中存有或存有的實現（*esse vel actus essendi*）與本質之關係的探討是多瑪斯形上學最有特色的成就。在有限事物中，其本質與存有的實現不等同，有實在的區別。有限存有者不可說自其本質講就不能不有，爲此其本質是潛能，必須由存有來實現才完成。反之，無限存有或上帝自其本質講就不能不是存有的實現，而且是純實現，排除任何潛能。爲此在其存有之外，不可能有與之不等同，具有潛能成份的本質。

在多氏著作中，有許多原文指證多氏對分享的看法，前後是一貫的，此點毫無疑問。（一九

一) 如果前後有所不同，那只是表達方式的不同，換句話說，由於直接借助分享觀念，更加深了以前的探討。多氏在借重分享觀念時，有時涉及因果論證，此為天主教哲學家的共同看法，但多氏特別強調分享者與被分享者的區分，也這也是多氏哲學的特質。

多氏在《論真理》一書中說：「上帝是獨立的自有存有，受造物所具有的存有乃由接受或分享而來。」（*Deus est suum esse subsistens, in creatura autem est esse receptum vel participatum.*）（一九二）分享者與被分享者的關係是潛能與實現的關係，他說：「事物能分享其他東西，而存有無所分享，因為分享其他東西者是潛能，存有則是實現。」（*Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil; quod enim participat potentia est, esse autem actus est.*）又說：「分享者與被分享者比較，其關係正如潛能與實現，因為經由被分享者，分享者才能如此這般地實現。」（*Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum, per id enim quod participatur fit participans tale.*）（一九四）分享者分享存有時，乃依分享者之能力，即本身之條件去分享，多氏說：「被分享者與分享者比較時，被分享者是分享者的實現..... 被分享的存有為

分享者之能力所限。」（.....omne participatum comparatur ad participantem ut actus ejus.....Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis.）（一九五）

依多氏之見解，有限存有者或受造物皆經由分享而成立，但是一切經由分享而成者應該區分為分享者及被分享者。如此一來，可知一物的實現離不開分享者與被分享者的組合，就如潛能與實現的組合。分享者是潛能，是本質，而被分享者是存有，是存有的實現。顯然，每一個受造的自立體，在己是有限的，在存有的實現之下，成為如此這般的存有者，不擁有存有的整全。凡一物經由分享而成時，本身必非十全十美，其完美乃由分享而來。凡經由存有之實現而成的存有者，乃在他存有，在他即需要原因。原因的系列不能無止境地倒退，最後原因的肯定是沒法子避免的。最後原因顯然也是最高的被分享者，也是絕對完美。

劉仲容把多氏之因果秩序的股份觀，綜合以下三點來加以說明：

1. 瑪斯使用分享之最常出現情況即強調「天主」之單一性，天主之本質即存有，而其他受造物則是分享了天主的存有，故對受造物來說，其本質不等同於存有，而是受造物有了存有，他說：

受造物因為有了存有而存在，這種事物之本質就不是存有，因此他們的存在不是經由本質，而是分享了某物，此即存有。」（*Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse.*）（*S. C. G., Liber I, C. 22, p. 24*）

2. 接著，由於在實現意義中我們提到實現首先指存有，其次產生了元形這意義，多瑪斯也接著加以延申此意，照多瑪斯之意，我們對於第一因（天主）之存有分享，無法分享天主之全部存有，而是分享了他的某一個部分存有，因為在這分享情形下，天主是被分享者，而受造物是分享者，而前面提到被分享者受限於分享者之接受能力，也就是受造物之本質。所以依分享者之不同本質而有不同的接受能力，就形成了不同「種」之受造物。在這意義之下，元形之意顯然由存有之意而來，故多瑪斯說：每一個受造物之本質均由元質與元形組成，而此本質潛能地擁有它的存有，而這要靠分享第一存有..... 這分享是本質依其固有形式而分享存有，並成實現狀態。」

（*Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis.....secundum modum suae essentiae habet esse in potentia et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi*

entis.....forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum.) (De substantiis separatis, C. VI) 在這個角度之下，可看出多瑪斯是不同於柏拉圖之形式分享，照多瑪斯的說法，形式應該是由存有而來，而柏拉圖卻相反，存有是由形式而來，所以兩者對這問題的看法在本質上已經不同了。

3 . 最後經由分享完美而呈顯被分享者之目的因，多瑪斯說：「具有完美者經由分享之程度而確定完美之多少..... 而有一本質即美善，其存有即其善者，此即天主.....天主擁有無限之善」(Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat.....quod per suam essentiam est perfectum et cuius esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est.....Est igitur infinitus in bonitate.) (S. C. G., Liber I, C. 43, p.41-42) 此則以天主之無限美善為造物之目的因。」(一九六)

第十三章

因果律

第一節 因果律的形上意義

一個存有者如果不是純粹的實現，本身不是圓滿無缺的，必然由實現與潛能兩個原理所構成，一方面是限定的，一方面又是無限定的。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，它仍有變成另一物的可能。例如木頭在完成條件之下是木頭，但是它又有被燒成灰的可能。由此可知，一個存有如果不是單純的，而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實現，是受潛能限制的實現。有限的是屬於變化的，其化成的過程即是由潛能到實現的過程。

有限的存有者是屬於變化的，包括潛能，因而必是偶有的，而不是必有的或必要的。潛能即化成或實現的可能，也指出對有及無的中立性，本身即是可有可無的。有限的存有者可以實現，也可以不實現，它的完成是一變化過程，由非有到有的過程，由可能有到實在有的過程。

一物的化成不能由自己實現，一物的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，潛能是非有。如木燒成灰，灰的化成是由灰的非有到灰的實現。如果說灰自己完成自己，等於說灰在未完成之前已經完成，在沒有之前已經有。一物同時有又沒有是矛盾，矛盾的即是不合理的，不合理的即是不可能成立的。

結論是有限存有者的完成需要原因，就如木頭需要用火燒才能變成灰。於是我們發現在討論過實現與潛能原理之後，必須提出另一個形上的定律，即因果律。此定律借重外在影響力來說明有限存有者的某些特性，並使之成爲可以理解的，成爲不矛盾的。因果律指出，有限事物是有條件的，有原因的，因果關係所干預的是事物的存在。（一九七）

在現象界我們有很多因果關係的經驗，我們知道颱風的發生必有原因，蘋果落地必有原因，室內生火是溫度增加的原因。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。

我們現在討論的是形上學的因果律，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，這樣的定律只有藉著演繹法才能建立得起來，換句話說，是藉形上學的

最根本定律，同一律或不矛盾定律建立起來的。

在說明因果律的必要性之前，先對原因概念稍加解釋。一個現實在任何方式之下是另一現實存在的理由，即被稱為原因。

原因可分內在與外在兩種：內在原因即構成存有的成份或共同原理，例如元形與元質是構成物體的內在原因。外在原因是存有者之外的現實，對存有者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。

當一個有理智的成因對某一限定效果發生影響時，可以借重某對象，作為實現此效果的模式，就稱此對象為模式因。當有理智的成因為了某種目的或動機而影響某效果，此目的即稱為目的因。可見目的因及模式因對效果沒有直接影響，只影響有理智原因，其影響是精神或思想方面的。

此外尚有機會（*Occasion*）與原因不同，機會含有偶然的成份，對效果只產生有利的情形，有助於成因的行動。例如落雨造成種田的好機會。

又有條件（*Condition*）也與原因不同，凡成因都是效果不可缺少的條件，反之，條件不一定是原因。例如光線是讀書的條件，卻不是原因。有時條件指效果完成的部分原因，例如陽光是農作物豐收的條件，但不是全部成因。

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」；「凡非自有的，皆隸屬於外在原因」；「凡有起始的存有，藉他物而存在」。

顯然因果律是建立在同一律，不矛盾律和排中律等基本形上定律上的，因此因果之間的聯繫或關係是普遍而必要的，如加以否定必陷入矛盾，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。那麼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。其他方式也是一樣，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；或自有，或有原因；或無開始，或藉他物而開始存在。

又例如一物之存在如有起始，必藉他物而起始。因為一物起始存在，顯然在起始存在之前就不存在，那麼為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。因果律的力量是建立在不矛盾定律上的。

依康德的方式，將判斷分為分析的或綜合的，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。馮斯丹白根說：「確實，當我們自存有的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，本質的關係。此關係包括在此物的本體特性內，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」。（一九八）

第二節 休謨對因果律的批判

休謨在兩部基本著作中，都討論到因果律的問題，一是《人性論》，一是《人類知性的探討》。

休謨開始就肯定：「人類精神的一切知覺可分兩類……印象和觀念。區別在於他們打擊我們的精神時所有的力量和活躍的等級不同」。（一九九）

單純觀念可以聯合而成複雜觀念。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、在時空內的接近和因果。類似和接近出於本性，乃實在關係。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

現在直覺之前的現實。類似和接近的關係不是必要的關係，必要的關係則指出第一個現實存在，第二相關的現實也必定存在。因果關係是必要聯繫之觀念自何而來？休謨對此提出兩個問題：

（1）凡有始者，應該有一原因。根據什麼理由，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？由原因到效果之推斷有何本性？我們對此推斷之信仰有何本性？（二〇〇）

休謨的答覆是因果律不是分析命題。「凡有始者，其存在皆有原因」，這一命題無論從直覺方面或推論方面，都不是確定的。實際對於任何一個新的存在或存在的新變化，都不能肯定原因的必要，如果不能同時證明一物之開始存在和其發生原理，而欲肯定因果律乃不可能之事。

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。（二〇一）

如果直覺或推理都不能給我們指出有始者的原因的必要性，這種意見只能來自觀察和經驗。（二〇二）

因果律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。換句話說，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。

休謨肯定因果之間沒有必要性，因為經驗只能指出兩個不同的現實，卻無法指出其間的關係是必要的。他認為自印象之重覆，甚至無限制的重覆，不會有原始的觀念生起，就像必要聯繫的觀念。自另一方面講，新的觀念也不可由推理形成，因為觀念不過是印象的再版，只有力量大小的不同。

休謨的結論是：因果間的必要聯繫不是客觀的，乃出於主觀的習慣和信仰。

對休謨的批判：休謨將因果律的兩個問題混為一談，已經不當。第一個問題：凡有始者，皆有原因基於什麼理由？這是一個形上問題。第二個問題：為什麼我們肯定某些個別原因必有某些個別效果？只是科學的問題。休謨對於第二個問題的論證，我們都可以接受，因為科學的歸納即使達到最高的概然性，也不能指出自明性一否認它就會陷入矛盾的自明性。

實際，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，就不一定由水所致。

事件之接續和因果關係不同。夜以繼日誰也

不能說日乃夜之原因。二者間的分別不建立在直接自明性上，而建立在歸納推理上，是後天的，不是先天的。

事件接續的限定和完成原理的限定不同。前者屬於自然科學，後者屬於形上學，乃分析原理，由現實的不矛盾定律引伸而來。

總之，「化成者必有原因」，這一形上定律，與休謨所指出的因果律的第二個問題，根本不是一回事。

然而休謨為何混為一談？為何肯定第二個問題如不解決，第一個問題就無從解決呢？

動機在於休謨認為否認「化成者皆有原因」這一命題並不會產生矛盾，此命題並非必要真理。

休謨的理由是「化成者」之觀念和「來自原因」之觀念不同，不同者即可分，可分即無矛盾。

前面已經指出「實現與潛能」原理乃建立在不矛盾定律上的。拋開這個不談，休謨在別處卻肯定數學命題，也表示必要關係，否認之即陷入矛盾。然而我們可以指出數學命題的觀念，也是不同的觀念。那麼為何「化成者皆有原因」就不能包括必要的關係呢？

第三節 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。下面的主張並不罕見：當代物理學擊碎了我們對於因果律的看法，再也不能用它去證明上帝的存在。

最有力的學說當推海森柏克（ Heisenberg ）的不限定論。請看名科學家戴布勞理（ De Broglie ）的說明：「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」（*Determinisme et Causalite dans la physique contemporaine, in "Revue de Metaph., et de Morale", 1929, p.438*）。物理學家的結論是，有關微體世界的物理定律不是因果律而是概然律。既然不能確定微體的位置和運動起始的條件，也就不能確定其發展的過程，只能做一種概然性的預測。

關於此說，有兩點值得注意：

當代物理學所論，並非因果律，而是限定論。限定論肯定在經驗的不同對象之間，有必要的聯繫，因此一個現象發生之後，另一個現象必隨之而來。

限定論可以有形上的和物理的兩種意義。

形上的限定論肯定，在活動的現實之間，有必要的聯繫存在。物理學的限定論則肯定，一個

現象與另外一個現象之間，有必然的聯繫，或謂我們可以限定一個限定效果的原因是什麼。

形上的限定論是自明的原理，物理的限定論則不然。前者只指出，每一物有其固定的活動方式，每一個限定的活動皆有限定的對象，這是同一律的效果。後者卻指出，假使事物之間有必要的連繫存在，事實上就可以發現這些連繫。例如當我發現室內溫度增加時，我就可以追尋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，因為爐火在燃燒。這種方式使科學獲得了很好的收穫，此即所謂歸納法。

可是如果在某些情形下，由於一種阻礙，我們無法由效果達到原因，或由原因達到效果，這並非不可能的事，不限定論正是指這種情形。

海森柏克的不限定論和物理學中的概然律，不會削弱因果律——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哲學問題。

當一個科學家指出，這裡不能提供嚴格的限定，這裡只能應用概然律，對他而言這並沒有錯，但其所論與形上限定論無關，與因果律更無關。

「統計定律和概然律所能造成的困難，如何排除呢？統計定律指出一系列事件的確性，而對於單一事件則只能指出概然性，看來不能成爲限定的定律。然而一系列事件的發展過程仍然是限定的過程，統計定律仍不失爲真正的定律。

概然律指出不可能確定地預見事件的發展，只能指出概然性。概然律的確指出某種程度的不限定原理，但是此不限定原理不但不否定形上的因果原理，而且要求此原理的存在。不限定不在於物之本性，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，其它限定論的解釋仍然可能。愛因斯坦（ A. Einstein ），普朗克（ M. Planck ），戴布勞理（ L. De Broglie ）皆如是主張。」（二〇三）

第十四章

再論虛無與惡的問題

有些問題，與人生有極密切的關係，時時困擾人心，在哲學中卻很難找到滿意的答覆，像虛無、自由、惡，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。

在有限界，無與有對立，惡與善對立。

惡像無一樣，不可能是積極的現實，只能是一種缺乏或缺陷。惡是善的缺乏，奧斯定及多瑪斯皆如此主張。這兩位大哲對此問題的探討也是最卓越的。

如上所言，本性具備完善的條件，應有盡有。自本性言，「存有」不可能是惡的。

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，由於物質或精神的缺失，當然可以受惡的威脅。

人之所以人，必須有人性，必須具備人的基本條件，即理性及動物性，缺其一，人就不可能成爲人了。但是人的精神也好，形體也好，由於是有限的，可以受外在或內在的種種限制。人的身體應該有兩個耳朵，如果因意外失去一隻，就

造成了一個物理的缺陷或惡。人的精神活動，例如道德行爲，可以有欠缺，人可以自由地去作惡。

惡既然是缺欠，不能獨立存在。必先有「有」，才能有「有」的限制。「有」即是善，因此必先有善，才會有惡的發生。士林哲學肯定善是惡的主體或寄托，即是這個意思。例如天災人禍，如沒有天，也不會有天災，如沒有人，也不會有人禍。天災人禍都是缺陷。必先有積極的現實，才會有現實的消極缺陷。

善對於「有」既然是超越特性，本體惡的存在是不可能的。如果肯定萬有都是善，就不可能有本身是惡的「有」。一物可能對另一物構成危害，相對另一物成爲惡，卻不能說本身是惡。例如毒藥有致人於死的力量，一般都認爲是惡的。但是毒藥本身也是一種積極的現實，有它固定的本質、意義和價值。在萬物中，毒藥有它的地位，傾向於實現自己的目的，發揮自己的作用。如果說毒藥自本體觀點就是惡的，那是矛盾的說法。

物理惡的存在是顯而易見的，形體世界是有限的，它的發展，活動受到限制或損害時，就會產生物理惡。人生充滿了天災、人禍、疾病、痛苦、飢寒、傷殘、死亡等，物理惡的存在是不容否定的事實。

至於倫理惡——罪惡的存在，也是無法否認的、違反天理良心、道德原理的行爲，到處可見，而且令人感到較物理惡更爲可怕。

構成真正自由和道德行爲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，可以提供不正確的認知，那麼意志的抉擇就會出毛病。再者理智提供正確認知時，意志仍有自由去善而就惡。理智知道偷東西不對，良心也提出警告，人仍然可以爲了外在理由，自由地去犯罪。

因此如果一定要問倫理惡的原因是甚麼，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，本身是善，不是惡。但是人的理智和意志是有限的，可以有缺陷，善用則產生善，妄用則產生惡。

就如「有」是無的基礎，善也是惡的基礎，表面看起來似是矛盾，深思的話確有道理。（二〇四）

第二部份

萬有之超越本
根的探討

第十五章

自有限到無限—多瑪斯五路的探討

有限的現實皆有生有滅，皆有開始。有開始者，必有原因。甚麼是宇宙間萬物的最後原因？肯定了因果律的價值，才能自有限跳到無限，才可以對於神的存在提出理論的證明。這裡所謂神乃指至上神，即通稱之天主或上帝。

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。哲學史告訴我們，有關上帝的論證，十之八、九自經驗世界開始。大家都在追問：經驗世界是不是絕對的？是不是自有的？或需要另一個存在的支持，才能排除矛盾？此另一個存在有何特性，才能使經驗世界有存在的理由？才能作為萬有的基礎？

多瑪斯的「神學集成」提供了不同的途徑，以證明上帝的存在。首先我們指出各種不同途徑的共同格式：

(1) 凡存在者，應該排除矛盾。

(2) 經驗提供給我們的現實，如果是全部實現，或謂如果是絕對的，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，使之成爲可理解者，即不矛盾者。

(4) 進而分析此另一現實應有什麼特性，才能使經驗世界成爲可理解的。我們就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。

第一點是普遍原理：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。肯定現實的矛盾使哲學成爲不可能，事實告訴我們，非理性主義最後不得不否認人的認識，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，或是肯定在世界上，除掉煩惱、苦悶，找不到一線合理的光明。

第二點乃偶有性的認知，偶有性的證明，因爲偶有性並非直接與件，必須根據經驗加以研究。

偶有之物存在，處於完成狀態，然而自其本性言，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觸及的現實都是偶有的現實。

多斯瑪的五路之所以爲五，不是由於指出五個不同的普遍理由，而是指出偶有性的五種不同形式：變化，有始，可有可無，完全性的等級，

無理性現實的目的性。

第二點非常重要，一個無神論者，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：「經驗世界不是偶有的，在己包括存在，本身即可獨立存在。」

這是唯物論，唯心論的主張，也是一般積極無神論的主張。誰否認上帝，認為人即人之目的，等於說不必追尋超越的存在。

多瑪斯所指出的偶有性的不同現象，共有五項：

（1）變化：一物之動，皆由它物所動。凡屬於變化的，都是偶有的，在己沒有變化的充足理由，需要另外一個現實作為基礎。

（2）凡有起始的，都是偶有的，需要原因，需要另一個現實，在己沒有存在的充分理由。

（3）可有可無的現實，在己沒有存在的理由，需要另外一個現實作為基礎。

（4）有相當程度完全性的，其完全性是接受的，需要自另一現實接受。

（5）如果無理性的東西依先置目的而活動，也就是說，有一個智慧加以指導，因為在己找不到行動的理由。

多瑪斯的五路都是同一類型的論證，五路所

指證的皆為必要的存有，絕對的存有，與偶有的存在不同。然而每一路皆指出偶有性的一個不同的事實，不同的方式或符號。

那麼在五路之外，還能不能找到偶有性的其他符號？當然可以。近代巴斯卡（Pascal）、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成就。

不過，我們不能不承認，多瑪斯所指出的偶有性的符號，是非常普遍的現象。

哲學只能肯定，上的存在為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的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表現出來。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全的存有，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，例如上帝的全能、全知等。

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，因為我們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，主體的概念足以指出。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，因此沒有獲得上帝的概念之前，必須先有對於上帝的經驗。

多瑪斯肯定上帝的存在本身是直接自明的，對我們來說，卻不如此。如果我能認識上帝的本質，上帝的存在對我也將成為直接自明的道理，因為上帝的本質包括存在。可是我們若不認識上帝的本質，那麼祂的存在對我們也就不是自明的了。

第一節 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化，是可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。然而在這種情形之下，不能無限制的推下去……必須達到一個變化的第一個理由，本身不變，這就是大家所肯定的上帝。」（二〇五）

第一路所依據的原理乃實現之首要性原理：一物之動必由它物所動，此乃將現實之可理解性

原理（不矛盾原理）應用到變化現實的必然結論。

小前題是經驗的事實：有物變化。因此可結論說：必有變化之原因。

關於此結論，多瑪斯又提出另一原理：變化之原因不可無限制的推下去，因此必須肯定一個第一個推動者，肯定變化的第一原因是不變的原因。

有物變化，積極的變化，乃直接自明的事實。所謂動，乃汎指變化，物質的和精神的都包括在內。「一物之動乃由它物所動」之原理，乃建立在「實現與潛能」的形上原理上，也是形上原理。也就是說可以應用到整個的存有，不只物質的存有。

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，就是說第一個變化的充足理由尚未找到，也就是說矛盾尚未消除，如果說必須無限制的追尋下去，矛盾永遠不會消失，變化將永遠找不到充足的理由，將永遠離不開矛盾。

第一路肯定變化皆有其存在的理由，即不變而使一切變化者。變化現象要求不變的推動者。

第二節 第二路

「第二路始自觀察完成原因。經驗告訴我們有所謂成因，可是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。成因也不能推至無限……因此必須肯定第一個成因，即大家所說的上帝。」（二〇六）

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，我們缺少直接的認識或經驗。不過，因果現象很容易由另一事實引伸出來，即物之起始。一棵樹，一隻牛，我自己，以前不存在而現在存在。那麼開始存在者，不能始於自己，否則必須始於一個尙未存在的自己。若始於無，無乃非有，也不能完成有，否則有與無共存，必陷入矛盾。因此開始存在者，必由另一物使之存在，此另一物即完成原因。

前面所說的不可推至無限的原理，對第二路亦可應用。此路指出第一原因之存在，即沒有其他原因的原因，也是必要的原因。

第三節 第三路

「駁異大全」有：「世界上有物可有可無，即可生可滅，此乃有目共睹之事。那麼凡可有可

無之物皆有原因，因為此物本身對有或無持中立性，若使之有，必藉原因之力。原因之系列不能推至無限……因此必須肯定一不可缺之物。每一不可缺者，其不可缺之原因，或在它，或不在它而在己，此乃絕對不可缺者。一系列的不可缺者，如果其原因在它，不能推至無限，因此必須肯定一個第一不可缺之有，在己不可缺之有，乃絕對必要的有，此即上帝」（二〇七）

第三路使我們肯定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，第二第三自特殊的變化現象，因此可以說，第二第三路實乃第一路的特殊化。

第四節 第四路

「神學集成」有：「第四路始於事物之等級。事實告訴我們，善、真、高尚或其他完美性皆有多有少。不同的事物在完美的程度上有多有少，因為接近最高等級的情形不同。就如一物接近熱度的最高級時，也較熱。因此有一至真、至善、至高尚者存在，即至大之有。至真即至大之有，就如形上學第二卷所云。凡為一類之最高等級，亦即屬於此類諸有的原因，就如火最熱，亦為一切熱度之原因……因此有一有存在，是為其

他一切有之有，之善，之任何完美的原因，此即我們所說的上帝」（二〇八）

第四路所根據的事實是事物之完全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原因的至全至善，乃實在的，不是理念的。

此處所論的完全，乃指超越的完全，可與存有互換。

一物之完全，有大有小，其完全之充足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。事物之完全的確有多有少，可見這些完全不屬於事物之本性。如果說一完全不建立在一物之本性，等於說此物自另一物分享此完全。完全不來自本身，必來自它物。它物之完全，如果也不來自本身，也得自它物分享。此一系列為了同樣的理由，也不能推到無限，必須肯定一個自身有最大完全的有。有最大之善之真者，亦為至大之有，因為超越的完全與有互換。

由價值的等級可見有限性。凡有多有少者，皆有限度，不是絕對的有價值，其價值有所從出；其價值不在己必在它。有限性亦非直接與件，乃自價值之等級引伸而來。價值之等級才是直接的經驗事實。

否認價值的等級並非易事，在哲學史中有人

如此嘗試，認為每一件事物皆有全部的，可能有
的完全。好與壞，價值之多少的分別皆不出主觀
的看法，但是持此說法的思想家很難堅持到底。

例如斯必諾莎，肯定任定事物都是無限實體
的屬性，因此不能嚴格地說，一物較另一物有價
值。可是斯必諾莎雖然肯定人的一切行爲都是必
要的，卻並不主張一切行爲的價值相同，而認為
惡人與善人不同，善人分享的神性較多（書信二
十、二十三）。如果斯必諾莎忠於自己的原則，
必須肯定健康的人並不比病人好，好人也不比壞
人好！

第四路可應用到任何價值上去，特別可以應
用到道德價值上去，而成爲對上帝存在的道德證
明。經驗告訴我們，我們所有的和我們應有的相
差甚多。我們的實際生活和理想有很大距離。在
我們實際所有的和我們應該有的之間有價值的等
級存在。我們應該實現的善不屬於我們的本性，
否則已爲我們所有，而實際上我們並沒有而應該
有。我們沒有我們尚未獲得的完善的充足理由。
再者，此應該有的完善不只是主觀的理念，乃需
要我們去完成的責任，一個單純的理念沒有任何
實現的需要。

我們應該實現一個價值，因爲我們沒有，即
是說：有一現實已經有此價值，而我們應該分享

它。如果此價值的現實，其價值也是分享的，乃需要肯定另一價值存在，一直到肯定一個存有者，其本身即善，即至善、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，使一切世界之善，有所從出。

第五節 第五路

「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的物體，爲目的而活動。由此可證：它們經常或屢次活動，以實現更有益於本身的目的。此不能出自偶然，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、有智慧的存在所領導，就如箭由箭手所發。因此有一有智慧之有，領導自然界的事物走向目的，此即我們所說的上帝。」（二〇九）

第五路引用的事實不是普遍的目的論。多瑪斯不依據普遍的目的論立說，因爲普遍的目的論並非直接自明之理。

就連自然界的目的是論，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，即我們經常發現自然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，即是說不自現，即非直接自明，而自另一事實引伸而來。

多瑪斯強調自然物，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，都是非常顯明的事實。

第五路告訴我們，由於那些沒有認識能力的現實之目的論，可證明宇宙有一個有智慧的管理者和策劃者。

第十六章

有關上帝存在的其他論證

第一節 安瑟爾莫的論證

安氏（Anselm）在其名著「對話」（Proslogion）中提出論證，以說明上帝的存在：我們相信上帝乃不能想出比祂更大的「存有者」，就是有人不相信祂的存在，也得先有上帝的觀念，才能否定其存在。就連不信上帝的人，也有上帝的觀念，即不能想出比祂更大之存有者的觀念。此「存有者」如果只在於想像，而實際不存在，將不是「不能想出比祂更大的存有者」，因為「不能想出比他更大的存有者」如存在，比「不能想出比祂更大的存有者」而不包括存在更大；所以「不能想出比祂更大的存有者」應該存在。

當時一位隱士高尼洛（Caunilon）在「愚者之書」中，提出兩個問題以反駁安瑟爾莫的論證：

（1）不能證明「不能想出比祂更大的存有者」這一觀念是真實觀念，而不是一個單純的幻想，因為我不知此觀念由何而來。

（2）想像中的「不能想出比祂更大的存有者」並非真實的「不能想出比祂更大的存有者」。

只有已經先天地肯定「不能想出比祂大更大的存有者」存在的人，才不會感到上述肯定不對。高氏舉出仙島的例子，如果有人告訴我有一個仙島，充滿各種財富和幸福，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，如果存在的話，都將比仙島更美更好。如果我相信這樣的故事，才是愚不可及。

安氏在「答辯書」中，只反駁第二個設難，特別指出高氏的仙島不能看做「不能想出比祂更大的存有者」。

多瑪斯取高氏的立場而反對安瑟爾莫。如果「不能想出此祂更大的存有者」只在於思想，他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，定義所及如果屬於觀念界，定義所包括的內容亦屬於觀念界。安氏的論證包括由觀念界過渡到實在界的不合理步驟。

這種不合理性的最根本理由在高氏的第一個設難中可以看到。在尚未獲悉上帝的存在之前，我們不知道上帝的存在有何價值，甚至也不知道上帝是否可能，因為可能的最後標準是現實。

如果我們先天的就知道上帝可能，也可先天的證明上帝的存在，因為必然屬於一物之本質的，也實實在在地屬於該物。凡必然屬於三角形的本質特性，實際也屬於每一個存在的三角形。可是

當我們指出上帝一詞，尙未證明其存在時，我們還不知道此名詞所代表的觀念是否爲真實的觀念，表達一個可能的現實或只是一個空洞的名詞，就如「四方之圓」。

第二節 笛卡兒的論證

笛氏曰：「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，雖然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明的認知，即上帝的完成而永遠的存在屬於祂的本性，就如凡我所能指出的一個圓或一個數字所有的（按指存在方面的情況），確實屬於該圓形或數字的本性」（「沉思」第五）

笛卡兒的意思是：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

然會有不變的本質，即三個角的合等於兩直角。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，只要我有些天生的極全之有的觀念，我就能肯定上帝的存在。

加特祿（Caterus）用多瑪斯反駁安瑟爾莫的批判來反駁笛卡兒。因為「如果」有三角形存在，那麼三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，那麼存在必然屬於上帝之本質。然而問題就在這個「如果」，就是要確定上帝存在不存在。

笛卡兒在答覆加特祿時，提出上帝觀念的客觀價值。我們的困難仍在：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？難道它不能是純粹的幻想嗎？

笛氏卻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的必要關係。反之不能將「三內角的合等於二直角」與「三角形」分開，因為二者之間的關係是必要的。

不錯，笛氏舉的這兩個子例子不同，前者是建立在經驗上的關係，翅膀與獅子無本質的關係，換言之，獅子之所以為獅子，並非由於有翅膀或沒有翅膀。反之，如果有三角形存在，必然應該

具備那些構成其本質的條件。但是困難仍然沒有解除。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觀念的。這觀念是從那裡來的呢？對於無限的認知——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；然而對有限的認知就不同了，我們尚未確定一個東西的存在之前，如何把握它的本質呢？當我們尚未確定一個東西存在，怎樣指出它是甚麼呢？

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。最後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，因此祂必然存在，永遠存在。

問題仍然沒有解決，因為可能性也是觀念的，我如何知道這觀念是真實的呢？在沒有確定上帝是否存在之前，怎樣確知上帝是可能的呢？笛氏回答說：我們怎能連對一般事物，甚至是虛構的東西，如生翅之獅，都可以肯定它的可能，為何對上帝存在的可能加以懷疑呢？

然而我們肯定生翅之獅可能，因為我們知道有獅子和翅膀存在，才說有翅膀的獅子可能，但是沒有人曾看到上帝存在，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。認知的正常順序是由存在到本質，而不是由本質到存在。持先天論證者，如笛卡兒卻認為可以反其道而行，既然我們有一些明晰而分明的天生觀念，當然可以用它們來保證事物的客觀存在了。

第三節 來布尼茲的論證

來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，他似乎更傾向於本體論證或先天論證。

來氏的本體論證頗類似笛氏的論證，他說：「只有上帝（或必要的有）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（*Monadologia*, 45）。來氏批評笛氏論證之不足，因為笛氏只指出如果上帝可能，上帝就存在，但未證明上帝可能。來氏尋求證明上帝的可能性，指出上帝的本質不包括矛盾。但是矛盾的不存在，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成份是可能的呢？來氏答曰：可能，因為沒有限制，即不容許另一物加以否定。但是如何能說無限制者是可能的呢？我所看到的都是有限制的。

於是我們又回到高尼洛反駁安瑟爾莫而提出的老問題：如何知道我對上帝所有的觀念與其真實的本性相應或只是思想的虛構呢？

總之，先驗的論證只有在兩種情形下才能成爲可能：1．肯定我們能直覺到上帝本身，此乃本體主義。2．假定上帝的存在乃屬於啓示的事實，實際安瑟爾莫在指定上帝的存在時，已經相信了上帝存在。

第四節 奧斯定的論證

奧斯定所提出的「永遠真理論證」，也包括同樣的弱點。

當我找到超乎理性的，甚至永遠的，不變的事物，也就找到了上帝。必要的真理就是這樣的事物，超乎理性，因為不是理性判斷這些真理，而是理性依這些真理而判斷。這些真理不是上帝，而是由上帝反映出來的光輝。

問題是必要真理的不變性和永久性乃觀念存

有的特性，而非實在存有的特性。我們在偶有的事物中也可提出必要的真理，例如與第三者相同的二物，彼此相同，此乃必要的真理。但是做爲此真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，永久性和不變性不是普遍本質的積極特性，只是消極的，是我們藉抽象自個體而偶有的存在中提出的。抽象所得的是觀念對象，理想對象，不在於時間，不生不死，因爲共相沒有實在的存在。

因此不能以必要的，永久的，不變的真理做出發點，藉以肯定一個永遠而不變的有存在，因爲此處所謂永久性和不變性只存在於我們的理智中。

這種論證不會有價值，除非我能在上帝的本性內直覺到那些普遍觀念，看到它們確實存在，而且是永遠的，不變的存在，因爲它們與上帝的本質完全同一。

第五節 來布尼茲的另一論證

來氏在單子論中曾提出與奧氏類似的說法，他說：「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。或曰上帝乃可能性實在成分的根源，因爲上帝的知性是永恆真理或觀念的根源。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恆真理包括實在性，此實在性必建立在存在和完成的事物上，此乃必然的道理，也就是說建立在必要存有的存在上，本質即內含存在.....」（*Monadologia*, 43-44）

來氏說：「如果本質或可能有實在性」，如何得知？只有通過自實現到可能的演繹才可得知。偶有事物的實現足以保證其可能性。人或山的可能性建立在某些存在的事物上，這些存在的事物可能是一些真正存在的人或山等等。我們不能說可能性的基礎是上帝，因為我們尚不知上帝存在與否。人可能，就是不知上帝存在，我們仍然可以說人可能，因為我們知道有人確實存在。

第六節 康德的唯一論證

康德在一七六三年所提出的「證明上帝存在唯一可能的論證」，與來氏的論證如出一轍。

那麼一物之可能性是什麼？康德分可能性為兩種，形的與質的。形的可能性在於建立可能性之因素的不矛盾；質的可能性乃因素之確立。「有一直角的三角形是可能的。三角形與直角乃與件，構成可能性的質，二者並存而不悖乃可能性的形」。（*Scritti precritici*, a cura di P.

Carabellese, Bari, Laterza, 1953, P. 117
)

可見可能假定存有有，假定完成，因為剔除存有有，就是剔除可能的質。

但是康德認為並不是只有完成的才可能，不是完成的也可能，只要有一他物確實存在，使之可能。即使無一人存在，人仍然可能，因為人可以為確實存在的上帝所思。

康德繼續推論，有物可能乃必然之理，因此有物存在也是必然之理，因此有必然之物存在。此絕對必然的有乃唯一的有，否則與另一必然的有共存，就不是絕對必然的有了。

康德認為此一論證乃唯一可靠的論證。康德的論證立不住，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，但是如果此物乃偶有之物，其可能性亦屬偶有。上帝如果必然存在，也必然可能，問題是如何得知上帝必然存在？

第七節 康德在「純粹理性批判」 中的論證

康德在「純粹理性批判」中將上帝存在的論證分為三種：

(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。

(2) 或以任何不限定的經驗爲基礎，肯定最高原因的存在。

(3) 或藉經驗之抽象作用，先天地自單純的觀念以求最高原因之存在。

第一種論證乃物理—神學的論證，第二種乃宇宙論的論證，第三種乃本體論論證。除此之外，沒有也不能有其他論證」(*Critica della ragione pura*, trad. Gentile-Lombardo Radice, Bari, Laterza, 1963, p. 476)

康德指出本體論論證沒有價值，因爲包括自理想界到現實界的過渡。宇宙論論證除了其他缺點之外，仍有依靠本體論論證的弊病，因此和本體論論證同樣不可取。物理—神學論證，除了其他缺點，尚有依賴宇宙論論證的缺點，因此同樣不可取。可見傳統的論證無一可取。

有關本體論論證，至少對於結論，作者同意康德的見解，不再贅論，試論其他論證。

第八節 康德對宇宙論論證的批評

依康德之說，宇宙論論證包括兩部分：

(1) 自不限定存在過渡到必要的存在。

(2) 將必要的存在歸屬於最實在的有或最完全的有。康德對此兩點皆加以反駁。

第一種過渡包括一些不可靠的原則，其一就是通過偶有的現實以求原因，康德認為此種原則有問題。

康德認為必須證明有所謂偶有的東西存在，而此點只能由事物的生滅，亦即變化證明。其實這正是多瑪斯五路中前三路所尋求的。然而康德卻認為，如果自變化以求偶有性，「每一偶有者必有原因」將非分析原理。

康德並未直接指出此種說法的動機。我們認為動機可能有兩個：

(1) 康德以為分析判斷乃異辭同義的判斷，雖徒勞而無功，卻有必要性。

(2) 康德假定凡屬於時間者，皆為現象，而非事物本身。如果不接受時間乃純粹直覺的主張，也就不必接受此結論。

其次康德認為「如有物存在，當有必要的存在」，這種肯定指出，如果存在的東西本身沒有存在的理由，必與另一物有關。然而此種關係不可推至無限，必須找一個本身包括存在理由的現實。康德反駁曰：固然無限的系列不能同時出現，但這並不排斥存在尋求其存在的條件時，永遠達不到無條件的條件。因為現象之條件永遠是現象，

永不會是無條件的。現象之本質即是有條件的，不能以物自身做爲條件。

在此質難中，康德假定爲證明第一原因存在乃由一事實，追溯在經驗世界內先於此事實的事實，如此繼續，以尋求一絕對的開始。然而多瑪斯五路所求證的上帝，並非世界的起始，而是缺少了祂，世界將成爲矛盾的第一原因。

康德又說：幾時肯定一系列的條件依無條件者而立，整個系列的條件皆已搜盡，可是條件之呈現永遠是有條件的。

我們則認爲，無條件者乃有條件者存在之理由，並不指有條件者的整個系列。換言之，最高原因乃每一變化存在的理由，並不排除在經驗世界內效果之系列可無限制地推展下去。

第二種過渡，即由必要的有到最完全的有，也不合理，因爲必須依賴本體論論證，而本體論證立不住。

康德認爲宇宙論論證不過是本體論論證的倒置。在本體論論證內肯定：最完全存有的觀念應該包括必要的存在；在宇宙論論證內肯定：必要的存在應屬於最完全的存有。既然本體論論證不能成立，宇宙論論證也不能成立。康德質難說：你首先由一不限定的存在推求必要的存在，然後肯定一個最完全的存在，雖然並不知此最完全存在是否存在；最後卻結論：最完全存在必然存在。

這種聯想毫無根據。

但是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，自有變化的存在，自有相當程度完善的存在開始。康德也說：「至少我自己存在」。很好，然而當我肯定另一存在，能成爲我存在的基礎時，只因爲我之不足的最顯明記號是變化，因而我說那另一存在是不變的。又因爲不變的是純粹完成，因此也是最完全的。可見肯定必要的有也是最完全的有，不需要依賴本體論論證，而只依憑經驗，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矛盾。康德所說的不限定存在乃空泛的抽象存在，而真正的與件是實在的，因此所推求到的終點也不是不知所云的東西，而是有固定特性的必要存在，足以解釋經驗世界的不足。

第九節 康德對物理—神學論證的批評

康德說：「物理—神學論證的基本關鍵有下列數點：

(1) 宇宙中處處有顯明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……

(2) 對於宇宙的事物，這個目的性的秩序，只是外在的，在偶有的形式之下附於事物；事物之本性，依不同而並列的途徑，如果不由一理性的秩序的原理選擇和安置，自身不能共趨於限定而有目的性的秩序……

(3) 因此有一崇高智慧的原因（或更多原因）存在。做爲宇宙的原因，不是一個全能的本性，盲目的活動，而是有自由的智慧。

(4) 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品的片斷……」

(Critica della ragione pura, trad. cit: pp. 499-500)

@ 首先我們提出，在康德物理—神學論證與多瑪斯的第五路之間有些不同之處。物理—神學論證假定目的性的秩序，而此秩序外在於宇宙的事物，或可說假定一本性，內在地說乃純機械式的，藉外在力量而趨向目的，就如鐘錶。可見物理—神學論證的起點乃笛卡兒式的宇宙。第五路卻以物體的內在目的性爲起點，此處的宇宙乃亞里斯多德式的，在其中每一物體有其元形，每一生物有其魂，是合一而諧調的原理。然而此內在原理自身不包括目的性的充分理由，因爲它本身雖無理智，卻在有理智的形式之下活動，因此需要理智的原因。康德的證明以整個自然的的目的性爲

起點，多瑪斯的論證則以部分現實的目的性為起點。

康德稱物理一神學論證為最古老，最清晰，最適合於一般理性的論證，值得重視。此論證雖有力，仍然不是自明的論證，因為物理一神學論證不能單獨地證明至高者（最完全的存有）的存在，必須讓本體論論證來彌補這一缺陷。

物理一神學論證「最多能證明宇宙的建築師，其能力將常為物質所限，而不能證明宇宙創造者的存在，一切皆屬於祂.....」（Ibid., p. 501）

為證明宇宙的建築師即創造者，必須依賴本體論論證，以確定必要存有的本質。

我們認為根本不必自智慧的置序者跳到必要的存有，只要證明必要的存有也應該是有智慧的存有，因此也是宇宙的置序者。

康德又認為萬物之目的性，秩序及和諧是外在的，因此需要一至高的智慧。又說：如果萬物有一目的性的內在原理，就不需要最後原因了。然而依亞氏和多氏之說，萬物之目的性原理，根本就是內在的，可是自身缺少存在的充分理由，需要有智慧的第一原因做為基礎。

第十七章

當代思想

對肯定上帝存在的質難

第一節 否定現實的合理性

前邊已經談過，「五路」皆以一普遍原理爲起點——凡物皆不矛盾；然後提出對一事實的觀察——如果屬於經驗的現實乃全部現實，必將陷入矛盾；最後提出結論——經驗所提供的現實並非全部現實，必有另一現實存在。而此另一現實，爲排除上述矛盾，必須與經驗所提供的現實不同。換言之，不應該有經驗現實的特點，即需要另一現實的存在。他本身必須是不變的，無因之因，必要的現實。

有些當代哲學家，或否認上帝的存在，如晚年的賽洛（Max Scheler）和哈特曼（N. Hartmann）；或排斥上帝的問題，如沙特。他們的立論皆與否認現實的可理解性，亦即否認不矛盾定律有關。

哈特曼認爲所有證明上帝存在的理由，都建立在對偶有性的恐怖感上，然而恐怖並非哲學論證，因此那些證明沒有價值可言。誰說現實不能

是非理性的。

我們的回答是：肯定現實的偶有性，不是恐怖的問題，是矛盾的問題。面對不矛盾定律的價值，不能採取中間路線，不能說不矛盾定律到某一限度對現實有效，超過此一限度就無效了。因為不矛盾定律乃全部現實的定律，矛盾的現實不可能存在。為否定不矛盾定律，必須否認現實觀念本身的價值。然而思想不能否認現實觀念的價值，因為思想必有所思，必指向現實。哈特曼本人也曾試圖將他的形上學建立在現實的觀念上。他說理則的定律如果不是現實的定律，任何推理皆不可能，任何有關現實的科學演繹皆成泡影（*Zur Grundlegung des Ontologie*, P. 303-304）

在討論範疇問題時，哈特曼指出現實之非理解性的意義何在。現實之範疇遠比思想之範疇豐富。換言之，現實遠超過我們對它的認識（*Des Aufbau des Realen Welt*, P.136）。

很對，可是這並不必要肯定非理性主義，因為這種觀點並不否認我們能夠認識現實的基本定律，現實的內容仍然是可理解的。那麼現實的最普遍定律即不矛盾定律，如果不能肯定現實是不矛盾的，甚麼都不能肯定，更無法依此建立甚麼本體論，就如哈特曼所努力的。

沙特對於上帝的問題，採取不聞不問的態度。

其思想態度與黑格爾式的唯心論對立，不但不將人神化，而且特別強調人的有限性和偶有性。但是由於否定現實的可理解性，也就堵塞了走向上帝的途徑。

第二節 偶有性的否認

如果再往深處看，就可發現那些由於否認現實的可理解性而否認上帝的哲學，都強調偶有和有限現實的自足和價值，都高舉有限的現實。

有人對於接受事物的偶有性感到為難，看來很奇怪，較深的探討可以說明困難的由來。多瑪斯的證明所根據的偶有性，並不建立在心靈的情緒狀態上，而是建立在一目了然的事實上，其中最根本的即變化現象。無論如何，為肯定偶有性，需要反省，而這種反省需要相當的道德準備。

首先需要形上的抽象能力。為發現變化之不足以說明自身存在的理由，必須認識變化自身，而不是這個變化，那個變化，必須了解由潛能到完成之過程是怎麼一回事。了解現實的最普遍狀況不是一件輕易的事。

另外還需要一種道德上的力量，使心靈脫離衝動、本能和情緒的控制，這樣才能視生命為客觀現實，才能給予它客觀的觀察和探討。

當一個人完全沉沒在衝動與本能的圈子裡，已經失去追求真理的能力。要呼吸不必研究呼吸的條件，也不必提出呼吸的問題。提出呼吸的問題來研究，乃把呼吸當作客觀對象去研究，已經超越了單純的生理需要。為發現世界的偶有性，必須肯定理性的能力，必須駕乎本能的生活之上，去反省，去默觀。

賽洛說的好：肯定理性的價值與肯定上帝存在是一回事（*Philosophische Weltanschauung*, 1929）同樣為了否認上帝，必須把生命看作單純的衝動、本能和情緒，必須在此意義之下，肯定生命的首要地位。

近代科學技術的肯定，也使人易於否認形上探求的意義和重要性。形上學對於科學技術，控制自然的方法沒有甚麼用途，形上學使我們作真正的人。一個人如果想重視形上學的探討，除了關心自己的特殊工作，如醫學、工業、商業等之外，必須關心有關人或人生本身的問題。

為了解人生的偶有性，必須培養一種道德意識和力量，必須拿出接受客觀真理的勇氣和善意來，巴斯卡特別強調我們人類的一個弱點，稱之為「消閒」（*Divertissement*），使我們的注意力遠離川流的時間，遠離變幻無常的事物，這樣就可以一時感覺不到人生的變幻不定。

他說：「人有一種秘密的本能，使之尋找消

閒和外在的忙碌。這種本能實來自對於自身免除了不的可憐所有的感覺。人無法克服死亡和無知時，自信爲使自己幸福，只有不去想那些問題」
(Pascal, Pensees, n. 212)

「人最關心的是忘記或任那短暫而寶貴的時間去川流而毫不反省，忙碌於那些阻礙我們思想的事情..... 這就是所謂消閒或虛度光陰，其目的無非是任時光流逝而不加以理會，或更好說不埋會自己」(Pens'ees, n. 139)

如果一個人能克服上述困難，客觀地去觀察事物的幻滅，必然會肯定變化自身不包括存在的理由，必須肯定一個不變的存在。

一個很難否認的事實，就是我們自身的變化。今日之我非昨日之我，明日之我非今日之我。今日所有，昨日還不屬於我，明日將有的，今日也還未屬於我。否則，明天將由我控制，而實際上並不如此。

這個新的階段，我的生命的新的實現自何而來？不自虛無，因爲自虛無一無所生，也一無所成，可見必來自另一現實。如果此另一現實，本身也屬於變化，仍需另一現實，直到一個自足而不變的現實出現，我們才算找到自身存在的理由。

10/1/2011
10/1/2011

10/1/2011
10/1/2011

第十八章

形上學的沒落與近代無神主義的形成

第一節 唯理論

現代哲學的崛起與思想的解放運動自始就分不開，理性要脫離宗教的影響而獨立，要以新的態度，新的方法探討哲學問題。唯理論所引起的困難，促使經驗論，康德的批判哲學限制理性的能力，因而對形上學的可能提出基本的疑問，最後則肯定傳統式的形上學根本不可能成立。否認了形上學也就必須否認任何超理性的存在，上帝的存在當然也在被否定之列。形上學的沒落促起唯心的，唯物的以及各式各樣的人本無神主義的形成，是非常邏輯的趨勢。上述觀點我們希望能從近代哲學史中找到有力的證明。

十六世紀末期和十七世紀初期通常被認為是近代哲學的發軔時期，影響最大的當推笛卡兒（1590-1650），他被稱為近代哲學之父。

笛卡兒最初努力的目標是要把哲學從懷疑的氣氛中解救出來。當時數學和哲學比較起來顯然佔有極大的優勢，數學的原理確定無疑，哲學所呈現則是一片紛亂。原因何在？笛氏認為關鍵在

於方法，如果要使哲學獲得像科學一樣的確性，必須用數學方法來探討哲學。數學的方法在於由一不可懷疑之點出發的演繹法，笛氏以為哲學研究的第一步工作即是尋求這不可疑的出發點。

由此可見尋求新方法之重要，新方法即是建立新哲學的先決條件，即是將任何值得懷疑的東西，像虛偽的事物一樣，加以揚棄，此即所謂方法的懷疑態度。然而是否一切都應該懷疑？或者有的事物不可懷疑？我可以懷疑外在事物的實在性，他人的實在性，甚至自己形體的實在性，但是我沒有辦法懷疑我在懷疑。我懷疑即我思想的一種方式，因此「我思故我存在」（*Cogito ergo sum*）乃哲學研究的不可懷疑的第一確性。

「我思故我在」的發現對哲學史影響至鉅，假如思想是實有的保證，思想探討將成為探討實有的基礎，近代哲學將注意力由形上學轉移到認識論。

獲得了第一確性，就足以演繹出整個知識。試問「我思故我存在」有何特性？凡有這些特性的事物皆有「我思故我存在」之確性，此即不可懷疑真理的標準。「我思故我存在」給我一清晰而分明的觀念（*idea clara et distincta*），因此凡呈現此種觀念的，即為確定的真理。清晰而分明的觀念也可稱之為理智的自明性（

evidentia intellectiva)，這就是真理的標準。

由此可見笛氏唯理主義的雛形，這是一種抽象的唯理主義，因為它忽視具體和感覺的因素，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，與清晰而分明的觀念不相為謀，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。在我們理智內呈現一清晰觀念，即無限或極全之觀念，此觀念必包括存在，因此上帝存在。

上帝是極全的，不能欺騙，也不能錯誤。那麼錯誤由何而來？人能認識真理，此能力出自本性，如果人順性而行，就不會錯誤。理性依確性的標準進行，就不會錯誤。笛氏認為我們除了來自經驗的偶然觀念和來自主體的偽造觀念外，尚有直接來自本性之創造者的天生觀念。錯誤實來自不屬於理性的自由意志，它能促使理性在缺乏認識之自然條件的情形下活動，錯誤是自由的妄用。

上帝是真理的最後保證，上帝保證清晰而分明觀念的真實性，但是上帝的存在也建立在此真實性上。笛氏遂陷入難以自拔的矛盾。

第二節 經驗論

在英國，唯理派的先天觀念受到排斥，經驗論者認為後天的經驗才是思想的根源。培根（1561-1626）的新方法已為經驗論作了準備，霍布士（1588-1679）的唯物論則把一切都歸納為物質和物質現象，理性和意志都跳不出感覺和情慾的範圍，都是純粹的本能活動。

洛克（1623-1704）以為憑先天觀念就可以解決所有的問題，未免太簡單了！為了避免思想上的膚淺和高傲，首先必須對理性作一檢討，局限它的能力，理解它的本質。洛克所作的研究乃對認識問題的研究，其主要著作即《論人之理性》。

真有所謂先天觀念嗎？果真如此，就無所謂智者、兒童、成人、野蠻人、文明人的分別了。再者求知識所費的心血和努力如何解釋？道德、文化之不同又當如何解釋？由此可見，先天觀念乃無稽之談。

人的理性有如一塊白板，經驗開始在此白板上書寫。換言之，經驗為認識之根源。感覺認識與理性認識之間，並無特殊分別。經驗在兩種方式之下產生觀念，感覺產生外在事物之觀念，反省產生內在事物之觀念。前者如紅綠、冷熱、苦甜等觀念，後者如痛苦、願望等觀念，都是單純

的觀念。認知主體有聯合、分析等能力，單純觀念經過組合化、系統化而成爲複雜觀念。

認識的產生受制於經驗，那麼認識的價值也受制於經驗。單純觀念是真實的，因爲來自客觀現實的印象。但是洛克也接受笛卡兒的首要性質（客觀性質）和次要性質（主觀性質）的區分，此區分削弱了單純觀念的真實性。

複雜觀念是不是真實的？對此問題洛克接受唯名論的主張，普遍觀念不過是一組性質的名稱。由此洛克批判傳統的自立體觀念，他認爲：

（1）自立體不可識：當我們指名以示自立體時，實際所指示不過是某些感覺性質之組合，例如金子一名，不過是指某些顏色，重量等性質的組合。

（2）自立體存在：有些性質是客觀存在的，要是沒有一個基礎，這些性質如何能存在？再者，在感覺認識過程中，主體處於被動，必有一主動原因，即自立體。自立體雖不可識，仍不能不肯定其存在。

柏克萊（1685-1753）認爲洛克對先天觀念，抽象觀念的批評，仍不免半途而止。洛克所謂物質實體，不也是一個抽象觀念嗎？假如客觀性質只是主觀性質的限制，如何能肯定它的獨立存在？因此柏氏認爲主要性質與次要性質間的分別在經驗論內毫無理由，所有的性質都是主觀的，

因此肯定物質實體的存在就毫無理由了，實體即是知覺，真正的現實是非物質的，是精神。

洛克肯定主體之分析、綜合等活動，以解說由單純觀念到複合觀念的過程。休謨（1711 - 1776）揚棄主體的一切理性活動，認為觀念的聯想是心理的自然作用，因此柏克萊所強調的精神生命完全成爲自然事件。認識的唯一來源是經驗，認識的真正價值也不能超越經驗範圍。洛克和柏克萊在揚棄形上價值上都不夠徹底。休謨批評洛克的物質實體，柏克萊的非物質實體—觀念的原因，也就等於批評因果觀念。

一物先行，另一物隨而發生，此即公認的因果關係。休謨認為在此概念中，第一因素可憑經驗證實，第一因素則無所憑。因果關係對於一個經驗論者，無非是一些經驗事件的重覆，這種事件只對過去和現在有效，對於未來我只能說不知道。但我相信未來的原因也可能有效果，這種信仰基於觀察因果事件的習慣，習慣來自經驗的重覆，但無力指出因果間的必要關係。

因果律的否定，正說明我人無力作任何普遍而必要的肯定，因爲每一個經驗皆是偶發的，個別的，只能指出事件，而不能說明理由。休謨肯定此時此地的經驗，而否認任何超越經驗的現實。經驗所及乃純粹現象，然而休謨之現象，乃空無一物之現象。休謨的現象必走入懷疑論，陷入不

可理解的荒謬之說。否則經驗論的勝利必造成形上學的破產。

第三節 啓蒙運動

唯理論、經驗論之外，啓明主義（illuminationism）瀰漫整個十八世紀，深入文化的各種部門。理性可以照亮一切，尤其在破除過去傳統和權威所造成的無知和迷信上，表現它的威力。啓明主義有兩種傾向，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，理性是萬能的。這裡所謂理性即笛卡兒的抽象理性。

啓明主義就是自然主義，凡屬超自然的皆當揚棄。也是一種樂觀主義，因為它以爲自然界和理性界是完善的。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。然而在哲學方面則流於膚淺，破壞多於建設。

英國的啓明主義者，特別重視倫理和宗教問題，企圖將宗教和倫理都建立在理性基礎上。所謂理神論（Deism）即將宗教內容侷限於上帝存在，人靈不死幾個主題內，認爲宗教之必要在於能滿足人心的某些道德方面的需要，舉凡超理性的奧秘、教義、奇蹟、預言皆爲無稽之談。所

謂自然倫理學即是將倫理與上帝的法律完全分離，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，理性的歌頌變為對理神（Dea Raison）的敬禮，自然原理是不朽的原理。主要學者有伏爾泰（1694-1778），盧梭（1712-1778）以及所謂百科全書派。

第四節 康德

唯理論和經驗論之後，影響現代及當代哲學最大的是康德（1724-1804）的批判哲學。批評哲學的重心仍然是方法問題，延續唯理論和經驗論的爭辯：觀念的起源是理性抑或經驗？唯理派認為我們的觀念與現實事物相應，思想的演繹過程反映現實。經驗派則認為只有經驗是知識的根源，知識只是現象的知識，至於觀念是否真與事物的本性相符合，就無從知道了。康德認為觀念的先天分析不能使我們認識現實，認識是與件的綜合，只有經驗能供給我們與件，然而沒有先天條件綜合是不可能的。只有先天的觀念不能成事，只有後天的經驗也不能成事。

判斷不是以純粹經驗的聯繫將主詞和賓詞連接起來，也不是將觀念成份加以分析式的解組。經驗論主張綜合判斷，但只是後天的，其中的聯繫是偶然的，是與件連續出現和共存，毫無必要性和普遍性。唯理論主張先天的分析判斷，由於

只是分析的，不能創造新知識。真知識該是先天的綜合判斷。這可能嗎？此乃「純粹理性批判」的中心問題，限定認識的先天形式，然後看它如何完成經驗。

既然先天形式需要感覺內容，那麼康德又提出另一中心問題：由於形上學的研究對象是始於感覺的，一個科學式的形上學可能嗎？

康德認為經驗不是對感覺世界所有的感覺認識，而是理性主體的建設。由於思想的先天活動在感覺世界中所建立的必要而普遍的關係，此建設成爲可能。所謂綜合也不是說使某種內容合於某種形式，就如將水注入器皿中。綜合必包括主體的建設性活動，這是批判哲學的重點，事物的秩序乃由思想活動所形成，思想依照自身必要而普遍的規律將感覺與件加以組織，不是自然置法則於思想，而是思想置法則於自然。思想主體是經驗世界之建設者，置序者。

證明思想主體的確有先天的綜合認識即是證明數學與物理學的可能，但是尙不能證明科學式形上學的可能，因爲形上學的對象是超越感覺世界的。但是形上學是人深刻而不可消除的需要，對超感覺世界的需要。這種需要是否能夠滿足？理性面對這一問題首先必須批判自己，看看自己是否有力量建立一個科學式的形上學，抑或根本不能突破經驗的限制。每一個先天構想皆屬純粹

幻想，理性批判乃對純粹理性的批判，乃對與經驗脫節之理性活動的批判。

由此可知形上學問題要求另一問題的答案，即何為正確知識的條件？因此我們首先得談一談認識的先天形式和純粹理性的限制。

《純粹理性批判》之第一部份「超越感性論」即討論感覺性的先天原理。超越的即指先天的，不屬於後天的經驗，但可應用於經驗，作為它的規律，由此我們才可以認識經驗的對象。

感性直覺的先天形式有二：一為空間或稱為外感，通過它我們才可獲得外物之表象。空間是先天的必要條件。二為時間或稱為內感，也是先天的必要條件，通過它才可獲得在同一事物內不同限定之連續性。捨此二種先天條件，經驗認識就不能成立。

直覺不是思想，必須將直覺變成觀念，思想通過範疇聯合不同的直覺而形成所謂先天的綜合判斷。康德在《純粹理性批判》的第二部分「超越分析」中，依照分量、性質、關係、形態四大分類分範疇為十二種。通過這些普遍而必要的先天形式，理性才能獲得思想對象的觀念。我思乃表象合一之條件，然而表象必是事物的表象。

殊多的個別主體要求較深的合一性，即所謂共同意識或超越我，也就是依普遍規律而形成的一切可能經驗意識之一切可能表象的組織活動，

它並不在個體意識之外活動，我的經驗意識通過共同意識的活動才成爲普遍意識。

我思是自然的立法者，經驗世界的建設者，客體觀念的合一，但是我思並非實體性的靈魂，只是超越的活動。

然而範疇與現象不同，如何使範疇應用到現象？康德又有所謂格式論。格式一方面與範疇同，一方面與現象同，因此可以完成二者的合一，此即所謂超越格式，是想像的產物，又與想像有別，是人心深處一種隱藏的藝術。

由上面所述可得三個結論：

（1）認識的客觀性基於主體和感覺與件間所建立的先天聯繫。（2）先天形式只有在應用於感覺與件時，才有確實價值。（3）我們的認識只限於現象的認識。

現象是現實本身的現象，是物自身的現象，而現實本身是不可知的。人生來就嚮往絕對，形上學的對象，此種嚮往可否滿足？康德既然認爲先天綜合的兩個條件缺一，真的知識就不能成立，那麼絕對存有者並無任何經驗作爲根據，不能成爲認識的對象，形上學一傳統式的形上學是不能成立的。

康德認爲我們感到形上學的需要，固然不可否認，可是理性企圖認識超經驗的事物，卻是緣

木求魚，不可能也不合理，這就是康德對純粹理性所作的批判。康德將這些不可能的知識稱之為理念（Idea），亦即缺乏感覺內容的純粹形式。這種理念共有三個：靈魂、宇宙和上帝的理念。理性在解決這些問題時，必陷入矛盾，因為將先天形式應用到經驗範圍之外。經驗是人類知識的限制，理性企圖認識形上學對象時，已經超出自己的能力，必將失敗。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知識無關。從這一觀點看，不可知論也可以說是一種無神主義。

前面我們討論過康德對傳統的，證明上帝存在的經驗論證和觀念論證的批評，這些論證的缺點在於借重理性能力完成由有限到無限的超升。然而純粹理性無能為力的，實踐理性可以補救。他在《純粹理性批評》第二序中已經聲明：「我發現必須否定知識，以讓位給信仰。」

純粹理性只能以現象界為探討對象，不能達到物自身。靈魂、世界、神的存在都是物自身，純粹理性無能為力，實踐理性卻能積極地提出所謂「要求」（Postulat）。

實踐理性的要求有三：一為自由，二為神的

存在，三為靈魂的不朽。

實踐理性既然指出有所謂「應該」，行為就有善惡，如果沒有自由意志，善惡之別根本不能成立。

有善惡就該有賞罰，然而在現世「福」與「善」並不一致，惡人享福，善人受苦的例子比比皆是，若沒有一位全知全能，絕對公正的審判者存在，則於理說不過去，因此神的存在是必須的。

然而若無靈魂的不朽，自由與上帝的存在也將沒有意義，故此必先肯定人靈的不朽。

「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」與對它的反應，即自由意志的抉擇——「願意」，都是出自人的特性。

「要求」不是能夠證明的知識，而是一種信念，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、神及靈魂的不朽。（參考鄔昆如編著《西洋哲學史》，四四六—四五三頁）

康德是一位很重視信仰及道德哲學的思想家，但是他在《純粹理性批判》中所肯定的不可知論，對後世無神主義的發展影響很大。

第五節 唯心論

抽象的唯理論將思想與現實分化造成哲學上很大的問題。繼之經驗論將認識局限於經驗範圍，逐步否定形上原理。康德的批判哲學則宣佈傳統意義的形上學不可能。黑格爾（1770 -1831）出，宣佈思想不只建設現實，思想也創造現實，思想與現實又得以合一。「現實的即是理性的，理性的即是現實的」遂成爲黑氏的名言。

理性是絕對的，即絕對精神的活動。人類歷史即理性的歷史，即絕對精神在現實中出現，發展和完成自己。精神活動的演進方式是辯證式的，每一個階段都將在更高階段內被揚棄而又得以保存。辯證法不只是思想原理，也是現實的原理。絕對思想和絕對實有之間沒有分別，思想即實有之思想，實有即思想之實有。

精神演進的路線是由自然哲學到精神哲學，精神之最高階段乃絕對精神，絕對精神的實現經過藝術、宗教、哲學三階段。在哲學階段內絕對精神達到自我意識的圓滿實現，其理論過程遂達到頂點，而其實在過程卻是歷史，歷史即上帝的自我啓示，人類精神之進化即絕對之進化，即上帝之進化。

黑氏的泛神論與斯必諾莎的不同，他責斥斯氏抹煞世界，上帝是實體，世界是屬性，有限消

逝在無限中。黑氏認為沒有宇宙，上帝就不能成爲上帝。

笛卡兒提出，凡理性認為清晰而分明的即是真理。啓明主義認為理性可使形上學及宗教成爲無用之物。黑氏則認為理性即現實，肯定理性的絕對性，理性即是上帝。唯理論是現代思想的重心，其排斥形上學的結果，首先是不可知論的形成，不可知論不過是一種溫和的無神主義，繼之而起的絕對唯心論就是澈底的人本無神主義了。

第六節 實證論

十九世紀科學的突飛猛進對文化和哲學影響至巨。康德一面強調我思，一面強調經驗是理性的限制，因此不可能建立形上學。唯心論是我思的形上發展，實證論則企圖依據形上的不可知論將哲學納入科學方法。人類知識不能超出經驗範圍，如哲學不欲成爲玄之又玄的幻想，必自限於經驗範圍。經驗事實是科學的對象，科學是哲學的限制。實證論一方面肯定形上學的限制，另一方面想將哲學研究和科學研究合而爲一，以肯定認識的價值。既然形上學已經窮途末路，必須在科學內尋求知識確性的基礎。哲學之任務乃在人類現象的殊多性中發現其普遍規律。以上可說是孔德（1798-1857）以及後世科學主義者的基本看法。孔德最著名的主張是人類進化的三分法：第一階段爲神學時期，第二階段爲形上學時

期，第三階段為實證科學時期。在此時期，神學、形上學皆被揚棄，知識之任務在於探求自然現象間的恆常關係。實證哲學的目的乃加速形上學的死亡。神的宗教已經過時，人的宗教應該出現，實證宗教的至上神即是人道。後代各式各樣的科學主義的無神論都多少與孔德有關。

第七節 唯物論

唯物主義也是人本主義。費爾巴哈認為上帝的存在與不存在的問題即是人的不存在與存在的問題。他利用黑格爾的「外投」（alienation）觀念去解釋神性的產生。他說：「誰沒有願望，也就沒有神性……神乃人類願望的實現。」《論宗教》人發現自身缺乏許多無限屬性，如智慧、意志、愛情、正義等，由於內心的渴望而把這些屬性看做屬於人的本質的東西，由此形成無限的神性的幻覺，實際此神性只是人類意識的外投，亦即心理意識的客觀化、無限化和神化。「貧乏的人卻是富有的上帝」；「人所肯定的上帝，就是在自身內所否定的東西」；「上帝是人的鏡子」；「上帝是一本書，在其中人寫出自己最超然的思想，最純真的感情」；「人就是人的上帝」；這些說法散見於《論宗教》和《論基督信仰的本質》內。

馬克思也主張人創造宗教，而不是宗教創造人？他認為費爾巴哈的發現是天才的發現，稱之為人類解放史上第二個馬丁路德。然而他認為費氏並未找到真正的人性，人不是抽象的東西，而屬於實在的世界，人就是國家，就是社會。使宗教產生的是國家，是社會。宗教是一種錯誤的知識，因為它所追求的只是一個虛幻的世界。宗教的悲慘一方面是實在悲慘的表明，一方面也是對實在悲慘的抗議，宗教是受迫害者的安慰，是人民的鴉片《黑格爾法律哲學之批判》。

宗教信仰的真正來源是社會組織的不健全，因此需要革命及鬥爭。馬克思責備費氏忽略了政治與社會，他的口號是：「工人的宗教沒有上帝，因為它將恢復人的神性。」《致哈特曼書》他又說：「一個存在除非是自己的主人，就不可能成為獨立的，同時只有在他的存在屬於他自己的時候，他才能稱為自己的主人..... 無神論乃上帝之否定和透過此種否定而強調人的存在。《德國理想論》

徹底的人本主義認為同時肯定上帝和人的存在是不可能的事，有人就沒有上帝，有上帝就沒有人。在這種情形之下，「宗教因而變成人類的吸血鬼，以人的本質及血肉為營養。」（ Jean Edouard Spenle, *La pensee allemande de Luther a Nietzsche*, P. 122 ）

第八節 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為肯定上帝的存在而努力，尼采所最關心的卻是說服當時的人，接受上帝已經死亡這個事實。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」的第一個哲學家不是尼采，而是黑格爾，早在一八〇二年黑格爾就已提出：「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，因為上帝即是人類精神的絕對化。沒有世界，就沒有上帝。

尼采則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。有一狂人在清晨提燈到市場去尋找上帝，但他嗅到上帝腐化的味道，於是他發現上帝會腐化分解。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，立即感到一種絕望的威脅，顯然這是尼采的感受。於是狂人發出一連

串的問號：「大地如果崩潰，我們要在何處活動呢？」「我們會不會永遠沉落下去呢？」「難道我們是在一個無盡的虛無中流浪嗎？」

尼采在宣佈上帝死亡之後，立刻體會到虛無的威脅。爲什麼呢？實際他在一八七八年的《人性的，太人性的》一書中，就已找到他思想的結論：「在起初已經有無意義，無意義與上帝同在，無意義就是上帝。」尼采的這段話告訴我們，宇宙、人生根本是無意義的，沒有任何真實和真理。因此最根本的不是存有而是虛無，虛無是存有的基礎。傳統思想卻認爲有是無的基礎，尼采正是要轉換傳統思想。

下面我們提出數點說明尼采的虛無主義，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，這是很合乎邏輯的。

1. 「存有」的問題：西方傳統思想是以「存有」做中心觀念的。尼采要重新檢討上帝與「存有」，必須否定上帝的存在，因爲上帝阻礙我們找到真實的「存有」。

「存有」是什麼？他認爲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，可見尼采的哲學離不開近代思想。我們感覺到的世界是一個永不會完成的變化，因爲一切都繼續在變

化，我們無法把握也無法限定。不能限定的，也不能了解，於是沒有任何真理存在，整個宇宙和人生都是沒有意義的把戲。故此「存有」的本質即虛無，虛無才是一切的基礎。在此情況之下，既然沒有甚麼客觀真理可言，人生也不會有甚麼應該追尋的道德原則和宗教信仰。我們只須向實際生活低頭，尼采於是轉向意志哲學，這是叔本華的路線。

人的特殊能力有二，一為理性，一為意志。意志哲學說明對理性認識能力的否定。

2．價值的問題：所謂價值的轉換，是以形上學作基礎的。既然一切都沒有意義，自然就否定了客觀真理及價值。他認為西方傳統的信仰及形上學所肯定的上帝才是虛無的基礎，這是消極的虛無主義，他自己要建立積極的虛無主義。那就是說人、宇宙本來就是虛無，就不應該以絕對存有或上帝作為它們的基礎。一切都是虛無，所以應該把萬物的基礎一一虛無，積極地提出，加以肯定。

所謂「價值轉換」，即是將傳統的價值觀念倒轉過來，目的在克服消極的虛無主義。過去的價值觀是建立在上帝的肯定上，現在我們推翻上帝，在沒有上帝的情況之下，建立新的價值。新道德即超人的道德。他自稱為不道德的人，認為這是光榮的稱呼，因為過去所說的道德否定生命

的意志，新道德卻肯定生命的意志。超人靠權力意志才能建立。

3．權力意志：甚麼是權力意志？是重新選擇生命真實幅度的意志。傳統的生命幅度是虛偽的，傳統宗教信仰所肯定的意志是虛無的意志，與權力意志是對立的，因為在傳統思想中，人的意志只能向不真實的幅度開放，即向上帝低頭，而權力意志是真實的抉擇，是超越傳統道德、形上學和信仰的。由此可見「上帝之死」是一個關鍵問題，因為它象徵人的澈底解放與自由。

他的最重要著作《查拉杜斯特拉如是說》一書之主角被稱為沒有上帝的人，他在山上過了三十年，後來發現上帝已死，遂下山宣布這件大事。但從起始，此象徵性人物就帶有悲劇氣息。在他下山的半途中，遇到一位老隱修士，勸他不要下山，留在山上專心禱告，等待上帝之召喚。但他笑著說：「難道你還不知道上帝已經死了嗎？」因此他發覺自己使命的沉重，必須孤獨地去完成此一偉大理想。在他的著作中，查拉杜斯特拉即是新的救主。他在一八八七年的《倫理起源》一書中告訴我們，新救恩即是要人脫離「大厭煩，虛無的意志，虛無主義。」

為了創造偉大的歷史，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」。

4 . 積極的虛無主義：權力意志最能表達人的特徵，本身不受任何限制。尼采認為你自己感覺到有多大權力，你就有多大權力。你宣布上帝的死，上帝就會死在你的手中。你認為自己可以代替上帝的位置，你就能變成上帝。這就是積極的虛無主義，沒有任何真理及限制，也沒有物自體。價值只是一種權力的訊號，權力屬於人，人的權力變，價值也變。傳統所謂消極的虛無主義，要求一個最高的價值—上帝，沒有上帝，一切均將落空。而積極的虛無主義卻要摧毀此最高價值，肯定一切都找不到答案。

5 . 超人問題：完成或支持超人的即權力意志，而超人必將權力意志當做積極的表現。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。對尼采來說，宣佈上帝死亡，並非宣佈神性的死亡。該死的是西方傳統信仰中的上帝，上帝死，超人才能將自己塑造成新的上帝或神性。尼采要求現代人用上帝的方式或形態去思想。

6 . 虛無主義與基督信仰：查拉杜斯特拉是

一個不信上帝的人，但是卻非常熱衷於上帝的事。他認為傳統信仰是非人性的，反人性的，因為神性不是超越宇宙的，不在有限的人之外。

在此原則之下來談善惡，善就成為肯定權力意志之價值，你肯定你有權力，你就可以用此權力把自己改造成上帝。當你體會到此權力繼續不斷地增加，你就會幸福。

傳統的上帝是病人的，弱者的上帝。傳統所言上帝的憐憫，人也須互相憐憫，這些對尼采而言，都是弱者的德性。

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：如果上帝是最聰明的，為何不叫我們了解他呢？實際他根本不重視那些上帝存在的論證。他認為最重要的是個人意志，他說：「沒有上帝是件好事，如果人將自己當成上帝，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……等等問題。實際基督信仰宣揚的道理皆是幻想。

然而尼采對基督本人相當欣賞，他說我們應該把基督與基督信仰的歷史分開，而認為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，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，就是耶穌自己。福音由祂開始，也在祂那兒結束。在祂之後開始製造不真實的信仰，其罪魁是保祿，耶穌宣講福音，保祿所傳的不是真的信息。再引用尼采的一句話：「如果我們要轉移生命的重心，不把它放在生命裡，而於在生命的彼岸，即放在虛無裡，等於否定生命的重心。」《反基督徒》尼采極力打擊消極的虛無，因為建立積極的虛無主義是他最關心的事。

顯然尼采的著作充滿了反抗的火藥味，他的哲學是徹底的反抗哲學。上帝、形上學、神學、道德原則、信仰、傳統的價值觀……都是他反抗的對象。反抗思想離不開反抗的對象，由這一角度我們可以了解，尼采雖然是一個徹底的無神論者，卻非常重視宗教問題。然而他對傳統思想及信仰的了解，往往並不徹底，也不正確。根據信仰者的態度去判斷、批判信仰本身，往往會失之偏激。這正是許多無神派所犯的毛病。

尼采企圖以虛無主義推翻「有」的概念，要將人帶到徹底的虛無主義時代，他自己也承認這是一個悲劇的時代。但是無神主義有一個共同的弱點，即是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。例如費爾巴哈將人性看作絕對價值，黑格爾崇拜人類精神，馬克思等唯物論者，崇拜物質。尼采也不例外，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，令人感覺到驚心動魄。不少當代哲學家及文學家提出下列的結論：「如果人一定要宣布上帝死亡，結果是人也將死亡。」歷史學家羅丹說：「西方的文化是藉著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界，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。」今天當我們面對自己的民族文化作抉擇時，我們或多或少會受西方的影響，而西方思想從古至今是兩個極端對立的路線，一為「有」的思想，一為「無」的思想。我們究竟要選擇「有」或「無」？如果我們選擇後者，那將是西方現代無神人本主義的路線，也是當代共產主義的路線，那麼將冒把中國文化帶到虛無的危險，這值得我們三思而後行！

第九節 極端個人主義

十九世紀另有虛無主義者斯提奈爾（Max Stirner, 1806-1856），比尼采更走極端。尼采將虛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、客觀、超越價值，因此必須打倒那些價值。

斯氏在反基督信仰方面，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，以費爾巴哈的人性為代表。超越價值與內在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。自我的中心意義即是肯定自我，完成自我，不依賴別的存在。

神的精神和人的精神都應該打倒，因爲都是不真實的，只有「我」一個人是真實的。應該打倒的是神聖的精神或精神的聖德，斯氏認爲這一鬥爭已經開始了兩千年。虛無主義的歷史自耶穌死後即已開始。

斯氏之所以批評費爾巴哈，因爲他認爲人性幅度對人來說仍然是一個理想，面對這理想，「我」永不能成爲自己完全的主人。斯氏肯定我是唯一的。

斯氏在此觀點之下，談主體與客體的對立。客體是理想的幅度，費爾巴哈把神的宗教變成人的宗教，無濟於事，因爲他仍然把主體——「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。

我不能向上帝或信條低頭，也不能向人和他

的理性規律低頭。斯氏認為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。

不只宗教信仰，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。超越的形上學及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」一獨一無二的存在，自一切理想的、普遍的、客觀的幅度救出來。

他在唯一的作品《唯一及其私產》（一八四五年出版）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，沒有超越的真理，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寫道：「我把我的希望放在虛無上。」

「虛無」不是被動的，消極的，而是自我限定的基礎。我，只有我是真實的。我的幅度藉意志而展現，我必須每天創造自己，才不致沉落到精神的水平上去。把握住我的主動性，才能了解什麼是反抗，即反抗的存在幅度！

我是唯一真實的，其他都將被超越，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，可能麼？」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。」上帝之死也包括了人之死，上帝與人皆為精神之不真實幅度。

斯氏的虛無主義比尼采的徹底，因為超人的出現，顯然是在有限的層面中，但不完全是虛無一個人。他要切斷個人與「存有」的任何關連，使之直入虛無，因為只有虛無才是最真實的存在幅度！

第十節 意志主義

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，在二十世紀的無神主義中，這種特徵更為明顯。十九世紀的叔本華已經說過：「上帝這個名詞，非常令我討厭，因為在任何情形之下，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。一旦有上帝，我就是虛無。」《論宗教》

凱勒（ D.H. Kerler, 1882-1921 ）在他給賽洛的信中寫道：「縱使可以用數學方法證明上帝存在，我也不高興祂存在，因為祂勢必限制我的偉大。」可見對許多人來說，不相信上帝存在，不是理智的問題，而是意志的問題。哈特曼也認為如果上帝存在，人將失去他的「道德本質與人格」。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。

第十一節 羅素

羅素也自稱是不可知論者，在一九四八年的辯論會上，羅素曾告訴柯普斯登神父，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。」《為什麼我不是基督徒？》

然而羅素的不可知論與康德的不同，羅素不但認為純粹理性在證明上帝存在上無能為力，實踐理性的論證—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中留下深刻的痕跡。」《爲什麼我不是基督徒？》羅素唯一相信的就是感性，既然感性無法指證上帝的存在，上帝存在的問題根本找不到解答。換言之，探討上帝存在不存在，純屬庸人自擾。這種不可知論包含很深的無神主義，甚至反神主義的色彩。羅素說：「有人說不需要打倒宗教，因爲宗教助人修德。我卻不這樣想.....基督的宗教最有組織，過去也好，現在仍是一樣，一直是世界道德進步的最大敵人。」《爲什麼我不是基督徒？》

縱使上帝存在，我們也無法直接認知。我們不能直觀上帝的本質，進而肯定上帝的存在。因此一般認爲最有力的證明，莫不透過經驗世界的有限與不足，推求使之成立的最後理由或基礎。可是卻有人認爲肯定經驗現實的不足或是肯定現實的可理解性，是不可能的事，因此也就認爲沒有理由肯定上帝的存在。在西方近代與當代思想中，內在主義與人本主義非常流行，一切都內在於人類精神，一切都應以人爲中心和依歸。在這種情況下，肯定上帝的存在是很令人不舒服的事。賽洛說：「肯定理性的價值與肯定上帝的存在是同一回事。」（Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1929）那麼爲了否定上帝的存在，必須把生命看作單純的衝動，本能和情緒，必須肯定生命的首要地位。

羅素的無神論也離不開人本主義的色彩。他在《爲什麼我不是基督徒？》一書的序言裡說：「最近傳說我對宗教的反對鬆懈下來了，此種傳說毫無根據。我認爲所有世界上的大宗教：佛教、印度教、基督的宗教、回教和共產主義，全都是虛假而有害的。」在《宗教對於文明有好處嗎？》（首次發表於一九三〇年）內他肯定地說：「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，最大的阻礙是宗教的教義。宗教阻礙我們的子女接受理性的教育；宗教阻礙我們消除戰爭的基本原因；宗教阻礙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；這個門神就是宗教。」

第十二節 沙特

當代無神的存在主義的代表之一沙特，在一九四六年出版「存在主義即一種人本主義」。他肯定人類意識是衝向世界的意識，人在世界內成爲人的原始經驗。如果沒有世界，人的存在是不可想像的。

人的意志必須衝向外在對象，必須衝向存有，存有即是現象。意識是無，是空虛和缺陷，因此

努力追求存有，此努力即是存在的活動。

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。因此「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。」（孫振青著《存在哲學簡介》，一〇八頁）

人在自己的思想活動中，發現存在的虛無和沒有意義。意識企望得到有，但是所能達到的只是有的現象，只是有限的有。到頭來人發現自己被摒棄於有之外，孤獨地活動於絕對的不限定中，在此他發現自己的自由一人所逃不掉的懲罰。

人在自由中感到徹底的不安定。人除了自己的計劃，一無所是。人只是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《存在主義即人本主義》。

當人被扔到生命裡，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去行動的苦悶。

杜斯妥也夫斯基曾說：如果上帝不存在，一切都將許可。沙特認爲這正是存在主義的起點，

上帝不存在，因此不會有任何價值和秩序存在！

自由是苦悶的眩暈，眩暈不是由於害怕陷入深淵，而是由於我們決定將自己扔下深淵的可能。自由是存在的疾病，逃不開自由的負擔的人，不過是「一種無用的情慾」（《存有與空無》）。

人試著肯定自己，但結果只能製造空無。

面對著存在所追求的虛無，海德格提出「焦慮」的感覺，沙特則提出「厭煩」的感覺。存在即是空虛的，矛盾的，絕望的，自然令人生厭。請看他自己對於「厭煩」的描寫：「這一剎出乎尋常。我本能地冷結在那裡，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。存在即是在那裡，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，只是想超越這個偶然性，而去發明甚麼必要的存有者和自有的原因。可是並沒有所謂必要的存有者可以解釋存在。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，會有作嘔的感覺，一切都會動搖：這就

是『厭煩』。」（《厭煩》，意文譯本，一九四八年出版，二〇〇頁）

沙特要澈底打破康德對「物自身」的迷信，肯定在為己的有和在己的有之間沒有任何煙幕，可以直接接觸。但是在己的有是絕對沒有意義的，對於我們的生存與活動不能給予任何證明，也不能作為價值的基礎。在己的有不是人生的限制或阻礙，它只是完全的有，挑除任何否定、變換或對立，不可靠它以超越它，因為有的彼岸乃一無所有。

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。

重建超越性即建立在己的偶有性和無意義性，其結果只能有一個，那就是強調存在的佔有性。馬克斯的唯物主義給人類指出的路線是階級鬥爭，沙特給人指出的路線是為佔有而鬥爭。

佔有性固然是屬於人的一種極深刻的本能，但是假如將人生和歷史的一切活動都歸納到這一點，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論的所有的後果」（《存有與空無》，九十四頁）。實際他確實指出了無神的人

本主義的荒謬和反人性的色彩。

沙特的虛無主義到最後只能帶給人厭煩與絕望，連斯提奈爾和尼采那股「反抗」精神也沒有了。他說：「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，瑪豆的生命安祥地前進……朝什麼？朝虛無。」《理性時代》（二一〇）

11/11/11

11/11/11

第十九章 論上帝的本質

多瑪斯的五路給我們指出一個不變的「存有者」，一個第一原因，一個必要的存有，一個極全的「存有者」和一個置序的智慧存在。這些不同的屬性同屬一個現實——上帝呢？或屬於不同的現實？這一個問題促使我們探討上帝的本質。

首先，有幾點我們應該注意：

1．為證明上帝的存在，我們所用的出發點不是上帝的觀念，而是對於事物的觀察，因為，若不肯定另一現實的存在，這些事物本身不能存在。

2．每一路都指出此另一個現實的一個限定屬性，不變的，自有的等等。證明上帝存在時，我們已經開始限定他的本性。

3．其他有關上帝屬性的限定，皆以證明上帝存在時所發現的屬性為基礎。

4．為證明上帝的存在和本性，只有一條路可循，即哲學對於上帝所作的肯定，就是那些為排除經驗世界的矛盾或指出經驗世界的理由所必須作的。

第一節 上帝是純粹的實現

不變的應該是永遠的。包愛秋（ Boetius ）給永遠的定義是：「無止境生命之同時而完全的掌握」（ *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* ）。此定義包括兩個因素（ 1 ）無始無終（無止境的生命）；（ 2 ）沒有接續（同時而完全）。始終和接續都是變化的形式，包括由潛能到完成的過程，與不變的現實不合。

永遠的應該是必要的，因為永遠的不能不存在。第一路的終點與第三路相同。

不變者即純粹實現，或謂在己沒有潛能，不能有尚未有者。潛能乃變化之根，變化即潛能到實現之過程，因此不能變化者，在己沒有潛能，乃純粹實現。

由於上帝是純粹實現，必然排斥任何潛能和任何合成，因為合成皆包括潛能。

物體由元質和元形合成，而元質是潛能性因素，上帝不可能包括元質，因此上帝是非物質的。又物體皆有擴延性，擴延性包括殊多性，乃部分的合成，因此上帝不能是物體。

上帝也不能有主體和依附體的合成，因為此種合成說明一個現實可以接受很多的限定或完成。

換言之，包括潛能的成份。上帝卻是單純的，上帝的每一個完善，屬性或活動，與上帝的本質完全同一。

第二節 上帝是自有的存有

本質和存有之間的分別也包括潛能，因而上帝必須排斥這種合成。此即所謂上帝是自有的「存有者」。

多瑪斯特別指出兩點，以證明在上帝內本質與合一：

1. 「存有」表示完成，因為一物存有，即在於完成中。如果在一物之內，完成中的「有」與一物之所是（本質）有分別，就得說此物有「存有」，本質對「存有」來說，就像潛能對完成，上帝不能包括潛能，不能包括任何與其完成有所不同的成份。

2. 如果一物有「存有」而不是「存有」，那麼它的「存有」必是分享的，接受的「存有」。接受的「存有」不能是第一「存有」及無因之「存有」，因為必假定另一個現實的存在。上帝為第一「存有」，為無因之「存有」，其本質即是「存有」，即不能不「存有」，因此其「存有」在完成中與其本質合一。上帝不有「存有」而是「存有」，上帝自本質言就必須「存有」，其它萬物

的本質卻可以有「存有」，也可以無「存有」。

如果上帝是「存有」，必超越一切範疇，或曰不屬於任何類別。但是必須注意，上帝並非萬物的共同「存有」，不然的話，萬物將全部同一化，這是相反經驗的，因為萬物之間的不同是顯而易見的。萬物之不同，不來自「存有」，而來自不同的本質。上帝的「存有」不能適合不同的本質，因其存有就等同於的本質。因此可知，如果上帝的「存有」是萬物的共同「存有」，萬物將合而為一。

再者，普遍的「存有」是理性的抽象作用，實際共同的「存有」，普遍的「存有」並不存在，存在的是個體的「存有」，將上帝與共同的「存有」同化，等於肯定上帝只是一個抽象「存有」。

自有的「存有」也是無限的，因為上帝的「存有」不被限制去實現某一個本質。多瑪斯指出，如果「白」性能夠實現自己，而不屬於此物或彼物，將是獨立的，盡其可能的「白性」自身。上帝的存在，就是盡其可能的「存有」，因而是無限的。

上帝的無限在消極方面講，指出沒有任何限制；在積極方面講，其本身實為最大現實。上帝的無限是絕對的，沒有條件，單純的，整個的有皆為無限。

無限的有只有一個，因此上帝是惟一的。二

物不同，二物之所以爲二，因爲一物不是另一物。如果無一完善不在上帝，不可能有一個因素使上帝與另一個上帝不同，上帝只能有一個。

受造的萬物別於上帝，不是由於萬物有某種完全，而上帝沒有，而是由於萬物沒有全部盡其可能的完全，因爲受造物並非純粹完成。

由上述種種屬性，可知上帝是超越萬物的，泛神論的錯誤即在於否認上帝的超越特性。不過，要使上帝和宇宙同化，必須接受兩個觀點：（1）否定宇宙的不完全和不足。（2）肯定上帝包括變化和殊多。換言之，必須推翻前邊提供的所有證明。

第三節 如何認識上帝的本質

我們對於上帝所有的觀念，都有兩種特徵，積極的和消極的。例如原因是積極的，無因是消極的。積極因素說明上帝與經驗現實之間의 共同完全性，消極因素指出上帝本有的完全性，使之與經驗現實不同。

這種雙重特徵自何而來？因爲我們不通過經驗世界就不能認識上帝——經驗世界的原因。

1. 我們將萬物的完全性在高超的形式下歸於上帝，因爲每一個原因所有的至少應與效果等

量齊觀，這樣我們可獲得上帝與萬物之間的特徵，如：存有、原因、智慧等。

2．另一方面，要了解上帝與萬物之間的不同，必須指出上帝本有的東西。可是我們不能直接認識上帝本有的特長，只好以消極的方式進行（Via remotionis），亦即將萬物之不完善性，自上帝剔除。

由此可知，就連積極的特徵，所謂上帝與萬物之間的因素，其共同性也是類比的，就是說其存在方式在上帝和在萬物不同。例如上帝的「存有」是根本的，自有的；萬物的「存有」是分享的，承受的。

類比法可使我們避免兩種危險；泛神論和不可知論。如果肯定對上帝的稱謂和對受造物的稱謂是同義的，必將陷入泛神論。反之，如肯定對二者的稱謂完全是異義的，將陷入不可知論。

類比法肯定在上帝和受造物之間有類似之處，有同也有不同。

第四節 創造

證明上帝存在時，我們看到上帝是某些事物——偶有事物的最後原因。是否也可以肯定上帝是一切事物的最後原因？可以，因為上帝是自有。

的「存有」，自有的「存有」只有一個，其他萬物的「存有」都是分享的「存有」，分享必出自自有的「存有」。上帝之外，不能有一物與他無關。

萬物由上帝創造。創造（Creation）就是由無生有，特指一物的完全發生。上帝既然是一切事物的原因，上帝的活動不能假定任何東西的存在，也就是說不必藉任何東西而活動。人也能成物，但不能從無生有，如木匠製桌，必先有木和其他材料，所謂巧婦不能為無米之炊。我們也常說藝術創造，不過指一個藝術作品，幾乎可與天工媲美，並非指藝術家能無中生有。

創造是不是必要的？如果創造是必要的，就是說上帝與創造活動分不開，上帝沒有宇宙將不是上帝，宇宙將作為上帝的必要成份。這樣一來，上帝將不是超越宇宙的，而是與宇宙同一的。那麼宇宙所有的缺陷，上帝也得有，而宇宙那些偶有的特性，正是非絕對性的特性，那麼絕對的上帝將成為非絕對的，偶有的將成為必要的，必將發生矛盾。

在上帝與受造物之間的關係中，人獲得新的限定，上帝則不然。例如在父子的關係中，父親由於此種關係，獲得一新限定，如果沒有這種關係，此限定就不存在。如果上帝由於是造物主而獲得新的限定，受造物將使上帝變得更豐富，上

帝將不是純粹完成，因為在創造之前，對此新限定來說，上帝是處於潛能狀態。

因此創造關係對上帝和對受造物不同，當我們肯定上帝是創造者時，對我們的存在及思想有所增益，對於上帝則毫無增益，因為上帝沒有受造物仍然是完全自足的。

如果上帝必須創造世界，那麼上帝是永遠的，世界也必須是永遠的。如果上帝自由創造世界，世界當然可以有起始。

第五節 上帝的知性和意志

上帝自由地，自願地創造了世界。由於自由地創造，必有選擇，選擇必須知所選。自由假定認識，因此上帝有知性和意志。

上帝的知性和意志也像其它完全性，排斥任何缺陷，任何潛能。推理、判斷等有限認知的特徵皆應自上帝的認識中排除。

上帝認知的首要對象是自己的本體，多瑪斯說：「認識的對象是知性主體的完成和完全，因為知性在意識活動中才完全，而意識活動與認識的對象分不開。如果有與上帝不同之物首要而在己地由上帝所識，那麼此物將完成上帝而比上帝高貴，此乃不可能之事」（S. contra gentiles,

Cap. 74)，同樣的理論可適用於上帝的意志。

上帝是受造物的最高原因，祂當然認識受造物，而且祂的認識是最完美。

第六節 上帝是真與善的根源

真的觀念說明「存有」與理智的關係，善的概念則指出「存有」與意志的關係。如果不肯定絕對的「存有」是有理智和意志的，「存有」與真以及「存有」與善之間的關係也將無法肯定。絕對的「存有」是理智和意志的對象，是至真與至善。受造物由上帝有智慧的意志所造，也由祂所認識，所愛。因此受造的「存有」是真的，是善的。再者，每一個受造的「存有」皆來自理智的，自由的創造行動，每一個受造的「存有」由於是「存有」，也是真的和善的。

或可說，「存有」是不矛盾的，此肯定包括另一肯定，即矛盾的是不可能的，即肯定「存有」的可理解性。

但是必須在肯定自有的「存有」也有理智之後，前面的肯定才能充份發揮它的意義。

只有在肯定上帝有位格，上帝是創造者之後，才能肯定真與善是「存有」的超越特性。例如對

亞氏來說，元質因為不來自有位格的上帝，是不可理解的，因此凡有元質的東西，都包括偶然的因素。對於接受創造觀念的人，非理性只對人之意識存在，因為人的意識是有限的，有時會找不到一件事物的可理解性。

第七節 上帝與可能性

另外一個理論，如不先肯定上帝是自由的創造者，也無法理解，即有關「可能性」的理論。

可能者，目前不存在，但是能存在。

有人把可能看作有與無之間的中間物，有人則認為可能根本就不存在，現實只是完成的現實。

來布尼茲（ Leibniz ）強調可能性包括現實性，由可能即可證明上帝的存在。他說：「可以這樣說，一旦上帝決定創造點甚麼，諸可能開始爭鬥，因為大家都想存在。勝利屬於聯合起來的，有更多現實、完全和理解性的」（ Theodicea, II, 201 ）。看來好似諸可能站在上帝面前，有影響上帝意志的力量。

來氏的可能，就像一個存在於創造之前的本質世界，成為控制絕對者的一種絕對條件，實在

不可理解。

反之，斯必諾莎則認為可能乃一無所是：「所謂那些可能的個別事物，乃由於使之發生的原因所致，因為我們不知道那些原因被限定去產生那些事物」（*Ethica*, P. IV）。

可見可能性的觀念來自我們認識的缺陷，而原因必然是限定的，不限定性只與主體的認識有關。實際只有完成的事物存在，如果一物不存在，根本無所謂可能。

當代哲學家，哈特曼也作如是主張，認為可能性就是現實性。一旦所有的條件皆實現，以使事物存在，事物已經完成，只要缺少一個條件，事物就連可能的也不是，根本沒有所謂可能性。

更有甚者，一旦使一物存在的全部條件實現，此物即不能不存在，可見完成的現實也是必然的。只有實現的才是可能的，不是實現的，也不是可能的。

這種主張假定所有的原因必然地活動，如果有一個原因是有理性的，是自由的，可以活動也可以不活動，上述主張就立不住了。

有沒有可能？此問題與有沒有一些原因不必然地活動是同一個問題。甚至還可進一步提出：第一個原因是不是自由的？所有肯定可能就是現

實的哲學都否認自由的第一原因的存在。

外在的可能性建立在原因的能力上，即是否有一個原因可以使之發生。內在的可能性指一物存在的內在特性，是否依其本性可以實現。內在可能性建立在不矛盾上。不矛盾指兩因素可以共存，例如金山可能，因為金子與山之間沒有矛盾。反之，在方及圓之間則有矛盾存在，不能並存。然而只是矛盾之不在，還不足使一物成為可能，必須金子或山，各別來說，都是可能的。那麼對於一個單獨的名詞，矛盾之不在已經失去意義。

康德以為矛盾之不在，只是可能性之形的因素，還需要質的因素。顯然如無一物存在，也將一無可能，因為缺少可能性的質。可見可能假定完成的「有」，可能即能分享有者。更詳細的說，可能建立在萬有之源的絕對有上。可能繫於完成的有，如果此完成的有繫於另一個完成的有，可能亦將繫於另一個有，所以說可能繫於那不繫於它有而自有的「有」，即上帝。

士林哲學肯定內在可能之根本基礎是上帝的本質，凡能分享上帝本質的皆為可能。

如果上帝必然地活動，一切自上帝而來，不能不來，不能不實現，不能不完成。斯必諾莎即如此主張。

如果上帝自由地活動，那麼在完成的「存有」

之外，還有無限的可能，因為無限存有的能力也是無限的。

第八節 上帝與目的性

「善」說明「有」與意志的關係，也就是說，一物之善，由於能滿足一種趨勢，趨勢之所至，即目的。

「有」即是善，由於能滿足一種趨勢。此處所論，不是任何趨勢，而是有理性的趨勢，每一個現實的基礎是有智慧的意志，因此一切皆有目的。反之，如果現實的基礎是盲目的力量，一切皆出於偶然，目的性將不可理解。

目的論不否認自然律的必然性，也就是說一個限定的本性必然會有限定的活動方式。目的論只肯定事物之本性來自一個無限的智慧。

偶發事件也受目的論的控制，因為偶發效果的存在只是對近因而言，並非對第一原因而言。例如我建一屋，地基裂，屋倒，適有一人路過，受傷。屋之倒，人之遇害，對我來說，是偶然效果，由於許多第二原因的湊合而發生，即我建屋，地裂，人路過。我不期望屋倒，地也不趨於分裂，人更不想受傷。因此說那些效果是出乎意料的偶然事件。可是：

1 . 我、地、路人的活動都有目的。三種不同的情形相遇，造成一種效果，而此效果不屬於任何一種活動的目的。

2 . 效果不屬於三者之一，但屬於普遍的目的論，因為沒有一種事件可以脫離上帝的掌握。偶然的結果亦為上帝所願，上帝所願當然不是效果之惡。因此不幸事件之發生，將有利於整體的好處，雖然我們往往看不透。

目的論是一個形上的普遍原理，它告訴我們，凡是現實的活動都有目的，然而不能指出各種活動的目的都是些什麼。

第九節 上帝的全能

一個現實如果為它物之積極原理，必須處於實現狀態。要活動，必先存在，而存在即是存有的實現。

上帝是純粹的實現，絕對的美善，是最高的活動原理。活動包括能力，因此可知，上帝乃至上的能力，上帝是全能的。上帝的能力是無限的，因為上帝的「存有」是無限的。活動與存有成正比。

凡有內在可能性的，上帝都能作。凡是不包括矛盾的，上帝都能完成。

有人則認為不矛盾定律來自上帝，才有價值，上帝也可以要一個矛盾所控制的世界，此乃絕對的意志論。

此說無法成立，因為行動者產生與自身相似的效果，能力所及的範圍與能力所從出的根源的本性成正比，例如熱能的對象是能承受熱的東西。上帝能力的根源，是無限的存有。凡屬於存有者，皆不出絕對可能的範圍，此範圍即上帝全能的對象。

與存有對立的是非有，因此凡同時包括存有及非有者，乃反乎上帝全能的本性者，此即矛盾，上帝亦不能為之，因為上帝也不能反乎自己的本性。

11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150

第二十章

三論虛無與惡的問題

討論過上帝的存在和本質之後，對惡的問題我們會有一些新的發現。奧斯定曾提出這個令人困惑的問題說：「請看上帝，請看祂的受造物，上帝是好的，比那些東西不知要好到什麼程度。因為祂是好的，祂所創造的也不能不是好的。請看祂怎樣包圍了它們，充滿了它們。可是惡在那裡？惡從那裡來？」（《懺悔錄》，卷七，第五章）。

多瑪斯答說：「狄奧尼修說（Div. Nom. IV），惡不是存有，也不是善。我如此回答，對立的一方經由對方而認知，就如黑暗經由光明而認知，為此惡的認知應該經由善。那麼，就如前面所說，可欲之謂善；既然每一本性渴望自身之存有及完美，就必須說任一本性之存有和完美是善的。為此惡不能意指存有或任何元形或本性。所以惡無非是善的缺乏。這正是所謂惡不是存有，也不是善。因為存有本身是善的，存有的缺乏包含善的缺乏。」（二一一）

何為惡？惡不能是積極的現實。例如癩行，雖為惡，亦為行走之一種方式，也是一種活動，

因此是積極的。癩行總比不能行好得多，因此癩行也是善。癩行被看作惡，乃不良於行，乃完善之缺欠，乃非有。

自另一方面看，也不可將惡當作純粹的虛無或人的幻覺。「惡絕對不存在嗎？那麼爲什麼要怕，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，爲了我們的怕，更加深了它惡的程度。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」（《懺悔錄》，卷七，五章）。

奧斯定的觀察，爲反駁那些否定惡的人，實在有力。像斯必諾莎的泛神論，就不容許惡的存在。他認爲惡來自我們的看法，由於我們對現實的認識不完全。（*Ethica*, IV, *Parefatio*, Prop. 8, 64 et coroll.）

惡是缺欠，乃對我們的理智而言，不是對上帝而言，我們認爲亞當的罪是一個缺欠，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，出自上帝必然的限定，不能不如此完成，所以無一不是處。（*Epist.* XIX）

奧斯定則提出抗議，如果惡繫於我們的幻覺，幻覺自何而來？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，應該有的東西的缺欠。惡有物理的和倫理的，一物之本性應有而沒有的是為物理惡，倫理的惡乃人類自由行為的缺欠。

惡如為缺欠，在己不存在，只存在於主體。主體應該是善，否則惡不能存在。惡也不能消滅整個主體的善，否則將消滅整個的存有，那時惡也不會存在，因為它必須在於主體。

惡的原因是什麼呢？惡不能有在己的原因，因為惡脫離主體就不存在，惡是缺欠。主體是善的，因此可以說，惡的原因是善。

再者，能成為原因的必先存在，凡存在者即是善，因此惡的原因應該是善。

原因傾向於積極的效果，積極的現實，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。一個泥水匠建一道彎曲的牆：（1）或由於彎曲的牆是必要的，例如為配合整個建築的形式。彎曲的發生是偶然，因為泥水匠所要求的不是牆的不正，而是整個建築的諧調。（2）或是由於泥水匠的技藝不精，那麼牆之不正，更非為己而存在。（3）或由於地基下陷，那麼牆之不正，也是偶發的。

對於受造物來說，由於本身的有限，形上的有限和道德的有限，都是顯而易見的。有限就可

有缺欠，就可有惡的發生。

對於上帝——第一原因而論，惡不能來自行動的缺欠，因為祂是至全的；也不能來自它物，因為它物也由上帝所造。惡來自有限行動者的能力，然而只是偶發的。上天造物，其中蘊藏著普遍的和諧。就如畫中的陰暗地帶，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，更明晰地呈現出來。

第二十一章

結論：現代人的抉擇

在上面相當艱苦的探討過程中，我們討論了作為一切存在或事物之最後基礎的最原始概念——「存有」，也簡單地分析了有關「存有」的種種問題。上述探討一定不夠完整和詳盡，但是這些重點性的說明足夠使讀者看到「存有之所以為存有」在哲學中是多麼重要，多麼基本的一個觀念。因為否定了它，就等於否定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「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，都是幻覺嗎？都是虛無嗎？還有甚於此者，當我們否定了「有」的時候，甚至連幻覺，連虛無都不能肯定。因為如果有所謂「幻覺」，「幻覺」豈不也應該是點甚麼嗎？豈不也應該是點「有」嗎？前面我們也探討過，就連空無的觀念也是以「存有」的觀念作為依據的。

總之，肯定了「存有」是一切的根本之後，萬有萬物之探討才有依據或憑藉。有的哲學家認為只有現象，有的認為只有具體的東西可靠，有的認為抽象的東西才最真實；但是最緊要的是有

點甚麼，才能作為探討的出發點。如果一切都是空無，探討的結果仍是空無，就連「探討」本身也是空無，那麼探討也將不成其為探討了。

在西方哲學中，「存有」之重要性相當於中國哲學中的「道」。一提到「道」，我們中國人立即會意識到它的重要，因為「道」這一觀念，是使萬物因之而生，由之而成，順之成理，依之而致善，而貞定合一的最根本概念。有了「道之所以為道」的觀念，萬物即天道、地道、人道才能成立，才有意義。一件事物沒有「道」作基礎，等於說它的存在沒有由來，沒有道理，沒有根。那不就變成空無了嗎？

在西方傳統觀念中，全部哲學可以說都是形上學，因為哲學即是依「存有」之基本原理去探討與人有關的種種問題。但是形上學中，最根本的問題有二，一是存有自身，這些探討形成「存有論」；一是「由有限到無限」或「絕對存有」的問題，這些問題的探討形成「自然神學」或「理性神學」。我們的形上學包括「存有論」和「理性神學」兩種重要部分。

一切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。有限事物本身要求無限有的存在。我們曾試著指出由有限過渡到無限的必要性，也敘述了許多哲學家對這個問題的看法。

肯定由有限過渡到無限的必要性，等於肯定萬物的發生和存在不是偶然的，也不是盲目的，因此有它的道理，有它的原因。而且如果在有限事物的圈子裡，相對的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。

反之，否定無限有和絕對有的存在，等於否定萬有的最後基礎，等於拔掉萬物的絕對的根，等於一切，包括人在內，懸在空無的深淵之上，必然會冒陷入虛無主義的危險。

西方哲學的原始精神顯然是肯定「存有」，維護「存有」的精神。誰也不能否認「存有」之形上學是人類智慧的偉大發現之一。虛無主義的產生卻是近代思想與傳統思想分道之後的事。作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帶入虛無，等於說打算把人生建立在空無的基礎上，等於說人類過去所追尋的真理、道德原則、信仰。價值觀等，統統都錯了，統統一無是處，因為虛無控制一切，虛無是一切的元始，一切的終結。這個問題太嚴重了。「存有或非有」，「存有或空無」，這是每一個人都必須面對的根本問題，每一個人都註定要選擇「存有或虛無」，這是人生最根本的抉擇。我們可以說：一個人永恆的命運與這一抉擇是分不開的。我們還可以說：今天的人類，

在西方文化的衝擊之下，集體地面臨了這個根本抉擇。人類今天所走的路子是朝向「存有」呢？還是朝向虛無呢？

最近幾個世紀以來，反形上學的浪潮，一波未平，一波又起。許多近代和當代的思想家，把形上學看作思想的大敵，不加以徹底摧毀決不甘心。西方近代思想演變到十九世紀，各種型態的無神人本主義或人本無神主義紛紛出籠，把打倒形上學與打倒絕對存有一上帝的存在，視為同一回事。

不錯，在這四面楚歌的情況之下，形上學受到了前所未有的考驗。但是形上學並未倒下去，而且在不斷的衝擊之下，有如歲寒後的松柏，更表現了屹立不搖的氣勢。

二十世紀的哲學思想並不都走徹底人本主義的老路子，在某些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，在當代人的分析及批判之下，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，但是他又不得不直接或間接地肯定自己的主張是必須接受的真理。當尼采肯定沒有任何客觀而普遍的真理時，他是不是認為自己的肯定有客觀的必要性呢？想來如此，否則尼采的哲學將變成一堆任性的怪論奇談。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檢證的命題才有意義的時候，是否這一肯定有普遍的，必要的價值呢？如果有的話，也將變成形上學的肯定，那麼是否也可以由經驗來檢證呢？否定形上學的人，必須放棄作任何普遍的，必要的肯定或否定，否則必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，極力給上帝和人製造一種勢不兩立的局勢，強調要維護人的獨立性和尊嚴，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和白爾代夫（N. Berdiaeff）都已指出，這些徹底的人本主義者或反神主義者，在自認為打倒了上帝之後，都迫不及待地製造一個絕對的價值，一個由思想或意志塑造的偶像，作為崇拜的對象。這樣一來，黑格爾、馬克思、孔德、尼采等都變成了偶像崇拜者，而且這些反神論者更具有危險性。自另一角度看，這些人本的無神主義者自己，就判處了自己的死刑，他們之急於發現新的絕對價值，等於說明有限存在離開絕對存有是不可能的。

例如尼采，在反抗、破壞、推翻傳統信仰和「存有」的形上學方面，表現積極，有許多令人

叫絕的論調。但是當「存有」的觀念被破壞，上帝被連根拔除之後，積極方面的建設是甚麼呢？除了虛無主義，不可能有別的。因為當「存有」被連根拔除之後，除了空無，只有空無。一切都是空無，都是無意義，那麼連尼采的哲學，超人的理論，也都是空無而已。

還有，徹底的人本主義否定或轉換傳統價值的結果，是把人孤立起來，封閉起來了。當人不再向天道或無限有開放，試圖把自己局限在時空裡，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，往往變成一種偽裝，在此偽裝之下，人完全變成了個人自私和本能的奴隸，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，已經不是要不要形上學的問題，而是選擇「有」或「無」的問題。空無的威脅日益嚴重，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，這是一個散佈著真、善、美、聖的世界。

雖然在這個世界裡也有黑暗、錯誤、醜惡、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，聖潔的生活。

透過對於「存有」及其條件的探討，理性帶領我們翻騰縱躍，進入超越經驗的天地，肯定無限有的存在，即上帝的存在。肯定了上帝的存在之後，再回過頭來看「存有」的世界及其蘊含的種種超越特性，即真、善、美、聖，我們才能看到它們的確定意義。由此也可看到「存有論」與「自然神學」之間的密切關係。

「自然神學」以現實為基礎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現之一。

肯定了「無限有」的存在之後，多元的，不同的「有」可以相互溝通這一原理才找到最後的基礎。理性可以了解現實，現實本身就具有被理解的條件，於是人類的和各種知識不但可以順利發展，而且可以彼此溝通。理性不只發現現實可以理解，同時也發現現實的可理解性是無限深遠的。巴斯卡曾說：「理性的最後一步是承認還有無限的事物超越自己」。

在這種客觀情況之下，如果人的理性承認自己的限制，肯定在能知可知的事物之外，還有不可知的奧秘，不能說這種肯定是不合理的。不錯，「現實可以理解」是一個普遍原理。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能了解。所謂奧秘就是這類知識，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，而使之擴大視野，發現新奇的景象，使人生變得更為豐富。在形上學與宗教信仰之間，應該有的不是矛盾，而是一條合理的途徑。

附 註

- 一、 St. Thomas, 《 In libros posteriorum analyticorum expositio 》 , L.I. lect, IV, 32,p.161, Marietti, Romae, 1955: 「 Circa quod considerandum est quod scirealiquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II Metaphysicae (Comment.S.Th.lect. II: Ed. Did., lib.I.) Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtutetantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: Cum causam arbitramur cognoscere; quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter,

addit: Et quoniam illius est causa; quia vero est certa cognitio, subdit: Et non est contingens aliter se habere. 」

二、 「 We must give a similar explanation of the acquisition of knowledge. For certain seeds of knowledge preexist in us, namely, the first concepts of understanding, which by the light of the agent intellect are immediately know through the species abstracted from sensible things. These are either complex, as axioms, or simple, as the notions of being, of the one, and so on, which the understanding grasps immediately. In these general principles, however, all the consequences are included as in certain seminal principles. When, therefore, the mind is led from these general notions to actual knowledge of the particular things, which it knew previously in general and, as it were, potential, then one is said to acquire knowledge. 」

(St. Thomas, Truth, 11, art 1,C. Translated by James McGlynn, S.J. (Chicago: Henry Regnery, 1952) ,Vol. II, P.82)

三、 「 The prescientific metaphysics of common sense is sufficient for our ordinary intellectual needs. However, if someone without formal training in

metaphysics were to try to explain metaphysical principles to others, he would find that this his knowledge is vague and that he does not understand the reasons for holding them. Thus metaphysical knowledge is paradoxical. It is the most commonplace insofar as its subject is found everywhere and its general principles are known by all men; but it is also the most difficult kind of human knowledge and therefore few men understand the significance of what they know...
...In this domain we are, in the words of Aristotle, like bats that cannot see well during the brightness of the noonday sun; our minds are at home only in twilight reality (*Metaphysics*, II,1,993b10) . We cannot look directly at being and say what it is — we can see it better by looking out of the corner of our intellectual eye when we fix our attention more directly on something else immediately ahead. 」 (*The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, H. Reith, p.3-4, The Bruce Publishing Company, Miltwaukee, 1958)

- 四 、 「 The highest felicity of man consists in the best activity belonging to his highest power, that is, his intellect, in attaining the most intellectual object. Furthermore, since an effect is known

through its cause, it is clear that a cause is in its nature more intelligible than its effects, although at times effects are better known to us than causes, because our knowledge of universal and intelligible causes has been gathered from the particular things which fall under the senses. Absolutely speaking, therefore, the first causes of things must be in themselves the highest and the most intellectual objects, since they are the highest beings and the highest truths, being for other things the cause of their essence and truth, as the philosopher makes clear in the metaphysics. It remains, however, that such primary causes are less well known as far as we are concerned, for our intellect stands to them as the eye of an owl to the light of the sun, which owing to its excessive clarity, cannot be perfectly perceived.

It is proper, therefore, that the highest felicity that man can obtain in this life should consist in the contemplation of the first cause; for the little that can be known about them is more lovable and noble than everything that can be known about lesser things, as is clear from the words of the Philosopher in his 《 On the Parts of Animals 》 . And it is through the completion of this knowledge in us after the present life that man

if is made perfectly happy, according to the words of the Gospel: "this is eternal life, that they may know there, the only true God." 」 (St. Thomas. Exposition of the Liber de Causis, preface)

五、 「 Not all science is demonstrative, that is, acquired by demonstration. It should be understood here that Aristotle takes science broadly for any certain knowledge, and not as opposed to understanding, as when it is said that science deals with conclusions, but understanding with principles. That certain knowledge of some things is had without demonstration, he proves thus: It is necessary to know the prior things from which demonstration proceeds. At some point these must be reduced to things that are immediately certain. Otherwise it would be necessary to say that between two extremes, that is, the subject and predicate, there would be an infinite number of middle terms in act; even further, that there could be no two things between which there would not be an infinity of middles. In whatever way middles are taken, there must be something immediate to what follows. But since those which are immediate are prior, they must be indemonstrable. Therefore it is evident that

knowledge of some things must be had without demonstration.」 (St. Thomas, Commentary on the Posterior Analytics, I, lesson7.)

六、 「 As The Philosopher teaches in the Politics, when a number of things are ordered to a single goal, one of that number must be regulative or directive, and the others regulated or directed. This indeed is evident in the case of the union of the soul and the body, for the soul naturally commands and the body obeys. So, too, within the powers of the soul, the irascible and the concupiscible, by a natural ordering, are governed by reason. Indeed, all sciences and arts are ordained to one thing, namely, the perfection of man, which is his beatitude. Hence, among them that one must be mistress of all the others which rightly lays claim to the title of wisdom. For it is the office of the wise man to order others.」 (St. Thomas, Commentary on the Metaphysics, Preface.)

七、 「 Later the expression was simply transposed into Latin, and the fourteen books of the Stagirite became the *Metaphysica Aristotelis*, or the *Libri Metaphysicae*. The scholastics of the Middle Ages soon read a philosophical meaning

into the term *metaphysica*: they held that the science of being was so called because it was "later than" and "superior to" physics (*post physicam et supra physicam*). It was held to be later because its object was reached by the third degree of abstraction, after one had gone beyond physical and mathematical abstraction. It was held to be superior because its object, attained by the highest degree of abstraction, was considered to be entirely freed from matter. These points, however, are far from being certain. Furthermore, they entail grave inconveniencens. First of all, the science of being does not in any way suppose a physics, whether we take "physics" to mean experimental physics or cosmology. It is completely independent of experimental physics; and cosmology, far from preceding general metaphysics, should be constructed as an extension of general metaphysics, which forms one of the branches of special metaphysics. Again, it is not exact to picture the object of the science of being as if it were an intelligible completely freed from matter and situated "above" the physical or the sensible, somewhat after the fashion of the Platonic Ideas. We shall see that the science of being has as its object the concrete real

taken in all its richness.」 (Ontology, C. F. Van Steenberghen, Translated by M.J.Flynn, Huntington, L. I., N.Y. 1963)

八、 「 This science is not the same as any of the so called particular sciences; for none of the other sciences attempt to study being as being in general, but cutting off some part of it they study the accidents of this part. This, for example, is what the mathematical sciences do.」 (Commentary on the Metaphysics of Aristotle, St. Thomas Aquinas, Translated by J.P.Rowan, Library of Living Catholic Thought, p.215)

九、 「 Then he shows that this science is not one of the particular sciences, and he uses the following argument. No particular science considers universal being as such, but only some part of it separated from the others; and about this part it studies the proper accidents. For example, the mathematical sciences study one kind of being, quantitative being. But the common science considers universal being as being, and therefore it is not the same as any of the particular sciences.」 (同註七，二一七頁)

十、 「 That man is rightly called free who exists not for the sake of another but for himself. Slaves

are for the sake of their masters; they work for their master, and whatever they acquire, it is for their masters. But free men live for themselves, insofar as they work for themselves and acquire things for themselves. Now that science [Metaphysics] which is pursued for itself is for that reason among all sciences the most free. Note that this can be understood in two ways. In one sense this can be said with respect to all speculative knowledge. Then it is true that only those are called liberal arts that are directed toward knowledge for its own sake, while other arts that are directed to some utility gained through activity are called the mechanical or servile arts. In another sense, this can be said above all for that philosophy or wisdom that treats of the highest causes, for of all that highest causes, the final cause is the greatest. Therefore, this science must consider the ultimate universal cause of all things. In this respect all other sciences are ordained to it as to the final cause. Hence it alone is in the truest sense "for its own sake."」

(St. Thomas, Commentary on the Metaphysics, I, lesson 3, nos. 58-59)

＋ 一 、 「 He says "as being" because the other sciences, which deal with particular beings, do

indeed consider being (for all the subjects of the sciences are beings) , yet they do not consider being as being, but as some particular kind of being, for example, number or line or fire or the like. 」 (同註八 , 二一六頁)

十二、 「 When we wish to determine the nature of an object more precisely, we try to "define" it ; that is, we try to situate it with respect to other objects, so that we can distinguish what is proper to it and mark off its limits. When, however, we try to define the predicate "to exist," or the content of the concept "being", we realize that this content is indefinable. To define a concept is, in fact, to oppose it to other concepts and to attach it to concepts which are more primitive, more simple, and more general. In brief, it means to situate it in a certain classification of concepts, which begins with the supreme "categories" or " general" and then descends through successive precisions down to the most specific concepts. But the only concept that opposes the concept of being is its own negation, or the concept of non-being. No concept can be more primitive, more simple, or more general than the concept of being, because the concept of being is the

first of all, and all other concepts imply it. The concept of being is the most simple because all other concepts are determinations, particularizations, and modes of it. It is the most general or the most common because, as we shall see immediately, only non-being lines outside its extension. The concept of being is therefore indefinable.

The fact that the idea of being cannot be defined merely expresses, on the conceptual plane, the impossibility of defining being or the real itself, the first object of our experience. For it is the very nature of being, as given to us, not to have any determined essence, but rather to go beyond and to include all determined essences, that is, all the "modes" of being. Being is therefore truly the *primum notum*; it is strictly *per se notum*, for nothing is clearer, or more simple, or more evident for the intellect than being itself. Far from being known or explained by anything other than itself, it is the principle of knowledge. It is the object of our very first experience; and it is also the source of our very first concept. It has been correctly stated that man is an animal who understands the work "is."

The proposition "this exists," has an immediate meaning for man.

Being is the first evidence; it is the source of all other evidence. It cannot receive any genuine explanation, because everything which would be used to explain being would be more complex than being and would presuppose it. By continued reflection we must try to bring home to ourselves the extraordinary and unique power which is implied to say "that is." Matter exists, but it does not know that it exists. I know that it exists, and I know that I exist. I do not understand why a thing exists, but I do understand that is, "capable of knowing being". 。 」 (同註七、二十三—二十四頁)

- 十三、唐君毅，《中國哲學原論、原道篇》，卷二，八九〇頁。人生出版社，新亞研究所，香港，一九六六—一九七五年。
- 十四、馮友蘭，《中國哲學史》，下，六〇五頁。商務印書館，重慶，一九三四年。
- 十五、請參看拙著《中外形上學比較研究》，上冊，七十九—九十三頁。中央文物供應社，台北，一九八二年六月初版。
- 十六、「The word being, in the primary sense, is the

present participle of the verb to be. Everything that in some way exists, or, given the necessary conditions, could exist, merits the name of being, always keeping in mind that being is attributed in the primary sense to that which currently exists, and in a secondary sense to that which could exist, but that *hic et nunc* does not exist—that is, the possible, such as the bronze, marble, and wood winged horse, etc.

Therefore, being is not the being, just as writing is not the writer. What makes the writer the one who writes is the act of writing (Writing) . What makes being every being is the act of being. Being is thus that which is realized by being. Now, since each thing is first of all being (if it is actual and real) , then being is the first act, the root of every other act and perfection. It could be said that being is that act of every act or perfection of every perfection. Each thing and each of its properties and perfections presupposes the prime perfection; the being that includes and founds all of them; being is always the most profound, the most intimate and the highest of all perfections. It is the first radix and final

coronation of all of them.

Beyond being there is but nothingness. It is a perfection that transcends (surpasses) all the others, and it is never transcended. 」 (L. Bogliolo, *Metaphysics*, p.4-5, Theological Publications in India, Bangalore, 1987)

- 十七、《論語，雍也》。
- 十八、《繫辭下傳》第八章。
- 十九、《繫辭下傳》第十章。
- 二十、牟宗三，《才性與玄理》，一四九頁。人生出版社，香港，一九六三年。
- 二十一、向秀、郭象，《莊子注疏》，卷三。
- 二十二、羅光，《中國哲學思想史》，一，四二三頁。
- 二十三、馮友蘭，《新原道》，第四章。《貞元六書》，古文圖書公司，香港，一九七二年。
- 二十四、朱子，《語類》，卷六。商務印書館，台北，一九七四年。
- 二十五、馮友蘭，《新理學》，第三章。《貞元六書》，古文圖書公司，香港，一九七二年。
- 二十六、同註十三，三一四頁。

二十七、同註十三，三一九頁。

二十八、「 The term being is used in many senses, but with reference to one thing and to some one nature and not equivocally. Thus everything healthy is related to health, one thing because it preserves health, another because it causes it, another because it is a sign of it (as urine) and still another because it is receptive of it. The term medical is related in a similar way to the art of medicine; for one thing is called medical because it possesses the art of medicine, another because it is receptive of it, and still another because it is the act of those who have art of medicine.....We can take other words which are used in a way similar to these. And similarly there are many senses in which the term being is used, but each is referred to a first principle. For some things are called beings because they are substances; others because they are affections of substances; others because they are a process toward substance, or corruptions or privations or qualities of substance, or because they are productive or generative principles of substance, or of

things which are related to substance, or the negation of some of these or of substance. For this reason too we say that non-being is non-being.」 (同註八，二一五頁)

二十九、 「 But it must be noted that a term is predicated of different things in various senses. Sometimes it is predicated of them according to a meaning which is entirely the same, and then it is said to be predicated of them univocally, as animal is predicated of a horse and of an ox. Sometimes it is predicated of them according to meanings which are entirely different, and then it is said to be predicated of them equivocally, as dog is predicated of a star and of an animal. And sometimes it is predicated of them according to meanings which are partly different and partly not (different inasmuch as they imply different relationships, and the same inasmuch as these different relationships are referred to one and the same thing) , and then it is said "to be predicated analogously, " i.e., proportionally, according as each one by its own relationship is referred to that one same thing.

It must also be noted that the one thing to which the different relationships are referred in the case of analogical things is numerically one and not just one in meaning, which is the kind of oneness designated by a univocal term. Hence he says that, although the term being has several senses, still it is not predicated equivocally but in reference to one thing; not to one thing which is one merely in meaning, but to one which is one as a single definite nature. This is evident in the examples given in the text.

First, he gives the example of many things being related to one thing as an end. This is clear in the case of the term healthy or healthful. For the term healthy is not predicated univocally of food, medicine, urine and an animal; because the concept healthy as applied to food means something that preserves health; and as applied to medicine it means something that causes health; and as applied to urine it means something that is a sign of health; and as applied to an animal it means something that is the recipient or subject of health.

Hence every use of the term healthy refers to one and the same health; for it is the same health which the animal receives, which urine is a sign of, which medicine causes, and which food preserves.

Second, he gives the example of many things being related to one thing as an efficient principle. For one thing is called medical because it possesses the art of medicine, as the skilled physician. Another is called medical because it is naturally disposed to have the art of medicine, as men who are so disposed that they may acquire the art of medicine easily (and according to this some men can engage in medical activities as a result of a peculiar natural constitution) . And another is called medical or medicinal because it is necessary for healing, as the instruments which physicians use can be taken in a similar way.

And just as the above-mentioned terms have many senses, so also does the term being. Yet every being is called such in relation to one first thing, and this first thing is not an end or an efficient cause, as is the

case in the foregoing examples, but a subject. For some things are called beings, or are said to be because they have being of themselves, as substances, which are called beings in the primary and proper sense. Others are called beings because they are affections or properties of substances, as the proper accidents of any substance. Others are called beings because they are processes toward substance, as generation and motion, and others are called beings because they are corruptions of substances; for corruption is the process toward non-being just as generation is the process toward substance. And since corruption terminates in privation just as generation terminates in form, the very privations of substantial forms are fittingly called beings. Again, certain qualities or certain accidents are called beings because they are productive or generative principles of substances or of those things which are related to substance according to one of the foregoing relationships or any other relationship. And similarly the negations of those things which are related to substances, or

even substance itself, are also called beings. Hence we say the non-being is non-being. But this would not be possible unless a negation possessed being in some way. 」 (同註八，二一八—二一九頁)

三十、 「 The situation, however, is quite different regarding the concept of being. For this concept signifies adequately and completely each concrete reality with all its differences. Therefore, we cannot claim that the meaning of this concept is identical in all the objects which it represents, for such a hypothesis would lead to patent absurdities. It would be absurd because in the case we would either continue to say that the concept of being represented adequately any concrete object whatever, and we would then be forced to affirm and deny the diversity of objects at the same time. For on the one hand, we would be forced to affirm this diversity as an undeniable evidence because we would be considering the concept of being as a universal concept, therefore applicable to "many"; and on the other hand, we would be forced to deny this diversity later, if we claimed that the adequate representation of one object was ident-

ical with the adequate representation of another. Or we would claim that the concept of being was a properly abstracted concept which is only a partial representation of objects; but then we would be forced to admit that the different objects were distinguished from one another by differences lying outside the scope of being. These differences consequently would be identical to non-being. But this would not make sense. We have thus to recognize that the meaning of the concept of being is not perfectly one. This meaning is not identical in the different objects, but proportional. The concept is not univocal, but analogical. It has unity and universality only because it is a confused representation which is only imperfectly determined. This necessary indetermination embraces both the unity and the diversity of objects completely yet indivisibly. In brief, the unity of the concept of being is an imperfect, proportional or analogical unity.」 (C.F. Van Steenberghen, *Ontology*, p.33-34. translated by M. J. Flynn, Huntington. L.I., N.Y.1963)

三十一、楊雄，《太玄圖》，《太玄》，卷十。

三十二、楊雄，《太玄圖》，《太玄》，卷七。

三十三、同註十三，三十一頁。

三十四、吳經熊，《哲學與文化》，二十二頁。

三民書局，台北，一九七三年。

《繫辭傳》有太極觀念，其內涵可與道觀念相通，在中國形上學中佔有極重要地位。茲將拙作《有關太極的探討》一文，附錄於此，供讀者參考。

有關太極的探討

一、來源及內容：

太極為先秦哲學中重要的形上觀念，出自《周易、繫辭傳》：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。形上意義的太極觀念和道觀念不出自周易本文，而出自詮釋易經的作品。繫辭傳在詮釋易經的作品中，是最富有哲理的，因而最能突現其重要性。易經本文中最基本的觀念是陰陽，在時間方面太極觀念的出現應在陰陽之後，或可說太極是從陰陽二觀念發展出來的。

繫辭傳為儒家的集體創作，是孔子以後的作品。它所包括的不都是孔子的思想，至少可以說

它以孔子的思想爲本，是孔子思想的傳述，推陳和發揮。若說形上的太極觀念和道觀念，即使不直接出自孔子，也可說間接地出自孔子的哲學思想。秦代以後的哲學家，對太極一辭，廣爲運用，賦予不同的內容，使之成爲中國哲學中的最根本觀念之一。

在先秦典籍中，《莊子、大宗師篇》也提到太極：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」莊子在這一段文字中指出道是真實的，形上的，本根的，極普遍的觀念，無一物不由道而成，時空中的宇宙萬物，超越時空的鬼神、上帝，莫不由道而成。「太極」及「六極」在此顯然是指空間性宇宙之高與深，即使在極高與深的極限之外，物之生也不能不由道而生。由此可知，在《莊子、大宗師篇》內，道是形上觀念，而此處所謂太極一詞，一如六極，乃空間性名稱，與《周易、繫辭傳》中的太極完全是兩回事，扯不上關係。

下面簡單陳述歷代儒家代表性學者給予太極觀念的詮釋。《繫辭傳》談到太極時，肯定「是故易有太極……」，乃承上文：「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」言易之

大道，經由探討易道所獲致的知識或原理，能夠使我們開發萬物，成就個人及社會所需要的功業，可以說天下的道理都包括在內了。天下的道理包括了理論與實踐。因此可以說，為把握理解萬物之本原和成就功業的途徑及原則，便不得不肯定由八卦到四象到陰陽，莫不由太極所生，太極是陰陽二大法則的本根。陰陽、四象、八卦都是相對的原理，而獨有太極是絕對無待的。

如果說八卦、四象是形而下的，陰陽和太極是形而上的，那麼「太極生兩儀」的「生」字，是形上意義的生，與形下的生，即自然的和生理的產生或生產有不同的意義，二者間最多是一種類比的關係。

為此可以說，《繫辭傳》至少明晰地指出，太極是萬有的大本或元始，它的意義是形上的，它是一個絕對無待的原理。在這段文字裡，《繫辭傳》只告訴我們，太極與兩儀、四象、八卦和萬物之間，存在著一種形上的因果關係，我們可肯定此一因果關係與西方傳統哲學中的因果關係類似，因為太極若能「開物成務」，已足夠說明太極與萬物的關係不只是理則性的，認識論的，也是存有論的關係。

漢代哲學家重視氣的觀念，把氣當作萬物的本元，太極便與氣連在一起。羅光說：「氣的觀念，在易經裡還沒有很顯明地成為哲學上的術語，

作為宇宙萬物的元素，到了春秋戰國時，陰陽五行的思想漸漸興起，氣的觀念在宇宙的生化中，成了普遍的成素，漢朝易學藉著陰陽五行的思想，和四時運行配成一個系統，四時的運行有古代流傳的二十四節氣，和卦的陰爻陽爻相混，便成為漢易的卦氣說，於是氣成為天地萬物和人事的成素，也成了中國哲學的中心觀念。」（《中國哲學思想史》《兩漢、南北朝篇》，一六九頁）

董仲舒不講太極，卻講「一」與「元」：「謂一之者，大始也。」（《春秋繁露卷三，玉英》）

「是以春秋變謂之元，元者，猶原也，其義以隨天地終始也。」（《春秋繁露，卷五，重政》）元為天地萬物之根原，即元氣：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，利為四時，列為五行。」（《春秋繁露，卷十三，五行相生》）董仲舒以氣代替太極，視之為萬物的根原。他雖然不講太極，對後來把太極解釋為氣的學者，仍有影響。

鄭玄（127-200）肯定太極是氣：「易有太極，是生兩儀。極，中之道，淳和未分之氣也。」（《周易注》）

把太極解釋為氣，以氣為萬物之本原，是漢儒大體上共持的主張。宋以後把太極解釋為氣的名著哲學家有張載和王船山。

張子正蒙太和篇云：「兩不立，則一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」又說：「有兩則有一，是太極也。」（易說卷三）張子稱此一為太和。馮友蘭說：「橫渠所謂太和，蓋指此等『氣』之全體而言。在其散而未聚之狀態中，此氣即所謂太虛。故橫渠謂：『太虛無形，氣之本體』。」（《中國哲學史》下，八五三頁）

唐君毅說：「此中橫渠之理論之要點，在由一切存在之事物，皆存在於一神化之歷程中，以見其不可只視為分別並在而相對峙之物，而應視為原自一統體之太和，亦還歸於此統體之太和者。此太和即道。然此太和之道，卻非只是一抽象之道理之全，其中乃有具體之內容者。此具體之內容，即塊然太虛之氣之『中涵浮沉、升降、動靜、相感之性』而生之『網緼相盪，勝負屈伸』。」（《中國哲學原論，原太極》，四一九頁）

張子肯定氣為生成天地萬物之元素，宇宙是一氣之變化歷程。陰陽變化無窮，依一定規律，形成萬物。物之成毀，即氣之聚散，氣之本然狀態即是太虛，並非空無一物之狀態，而是氣散而未聚的光景。氣有內在的對立，即其能動的本性，由此而發生變化屈伸。

張子以氣之本然合一，絕對無待之狀態為太虛與太和，用以說明太極。雖然此「至靜無感」，

作為「性之淵源」（太和）的統體，不是純然無物的，不是能離氣而獨立存在的。但是太虛與氣之具體變化歷程不同，為形上的「至實」。他說：「天地之道，無非以至虛為實。人須于虛中求出實。……凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖故為至實。」（語錄）張載又在此氣化之宇宙之上，肯定詩、書所傳的上帝，並承認宇宙出自上天的造化：「造化所成，無一物相肖者。以是知萬物雖多，其實一物，無無陰陽者。以是知天地變化，二端而已。」（太和）形上原理及傳統信仰中上帝的肯定，使張載的氣論沒有陷入純粹的唯物論。

明代的王廷相（1474-1544）承張載之說，視太極為氣：「太極之說，始於「易有太極」之論，推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前大始渾沌清虛之氣是也。……造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗漸滅，所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？」（《太極辯》）

他主張氣才是最根本的原理，「天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此於在，故元氣之上無物、無道、無理。」（《雅述》）他反對「理在氣先」、「氣根於理」之說：「天地未生，只有元氣，無懸空獨立之理」（《太極辯》）「理根於氣，不能獨存也」（橫渠理氣

辯》)他肯定理在氣中，理隨氣變：「天地之間，一氣生生，而常，而變，萬有不齊。故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺理萬，偏矣。」(《雅述》)

清代王船山肯定太極為陰陽之渾合，太極不離陰陽，而不是陰陽之外另有太極。他說：「易有太極，固有之也，同有之也，太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦；固有之則生，同有之則俱生矣，故曰是生。」(《周易外傳，卷五，繫辭上傳，第十一章》)又說：「性情以動靜異幾，始終以循環異時，體用以德業異跡；渾淪皆備，不漏不勞，固合兩儀四象八卦而為太極。其非別有一太極以為儀象卦爻之父，明矣。」(同上)他肯定在陰陽、四象、八卦之外，另有一萬物根源的太極是不正確的。

又說：「使陰陽未有之先而有太極，是材不夙庀而情無適主，使儀象既有之後遂非太極，是材窮於一用而情盡於一往矣，又何以云乾坤毀則無以見易也乎？」(同上)

勞思光說：「案船山在此章中以「陰陽」為「材」，以「往來」為「情」，故說不可謂無「陰陽」先有「太極」，因無材即不能運行；又不可謂陰陽生便無「太極」，因若如此則「太極」只能有一次運行，而不合「易」之觀念。由此，船山遂視「太極」為「陰陽渾合」之稱矣。」(《中

國哲學史，卷四，六九六頁）

在理氣關係方面，王船山批判程、朱的「理在氣先」，肯定：「氣者，理之依也」（《思問錄內篇》）又說：「盡天地之間，無不是氣，即無不是理也。」（《讀四書大全說》）

魏晉學者王弼、韓康伯受道家影響，把太極詮釋為無。王弼說：「夫有必始於無，故太極生兩儀也太極者，無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極者也。」（繫辭上第十一章注）

此注顯然受道家影響，藉有與無之概念說明太極的意義。把太極看作「有之所極」，頗為確切。

唐君毅說：「魏晉韓康伯承王弼注易有太極，又曰：『夫有必生於無，故太極生兩儀也』，又稱太極為『無稱之稱』，此則其思想背景，明有不同於漢儒之以質實處看萬有之根原，而以萬有之原，應為無有。」（《中國哲學原論，原太極》四一一頁）

羅光說：「以太極為無，又說有生於無；這不是易經的原義，而是以老子的道德經牽入易經。這一點，就是王弼的特點，孔穎達作疏，根據王弼的思想，對這一段注，作疏說：『太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初太一也。故老子云：道生一，即此太極是也，又謂混元既分，

即有天地，故曰太極生兩儀，即老子云：「一生二也。」王弼以太極為道為無，孔穎達乃以太極為一為有，由道所生，則離易經的原義更遠了。」（《中國哲學思想史》，《兩漢、南北朝篇》，六一六頁）

下面我們探討周濂溪和朱熹如何在自己的思想體系中，給予太極觀以新內容。

周子太極圖說云：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火土金木，五氣順布，四時行焉。五行陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。」

「通書」論太極云：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」又云：「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬為一，一實萬分。萬一各正，小大有定。」

「通書」論太極與「誠」之關係時說：「誠者聖人之本，『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也。『乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。』故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元亨誠之道，利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎。」

我們可以將周子的主張歸納為以下幾點：

一、周子提出無極這一名稱，謂太極即是無極。

二、太極的活動與萬物的活動不同。萬物的動爲動而無靜，靜而無動；太極的動爲動而無動，靜而無靜。萬物屬於動靜變化，而太極爲動靜之大原，卻超越動靜。

三、太極生陰陽，陰陽生五行。太極即在陰陽、五行和萬物之中，因此萬物分享一，一分爲萬，萬又可復歸爲一。

四、太極本身即是善，萬物分享太極，也分享太極之善。人之性當然也是善，此善之本然，即是誠。「通書」肯定太極即是誠。太極所具有的元亨利貞，即是誠的元亨利貞。

關於「無極」，許多學者皆認爲無極即是太極，而無極的概念是在道家的影響之下產生的。馮友蘭說：「濂溪此圖實是老學，其所說，無極而太極，太極生陰陽，即老子所說：『道生一，一生二』之說。道是無極，一是太極，二是陰陽。老子說：『復歸於無極。』（二十八章）無極即道。莊子說：『太初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。』無有無名的無即無極，一即太極。莊子天下篇謂老子：『建之以常無有，立之以太一。』常無有即無極，太一即太極。」（《新理學》，七十一頁）

羅光說：「我以為周子的太極圖說，既受道家的影響，所謂無極和太極，必定和老子的『道』有些關係。老子說：『有生於無』，又說：『道爲無。』周子的無極，有似於老子的『無』，太極則似於『有』。不過周子不以太極生於無極，而只以無極和太極爲一物的兩面。」（《儒家形上學》，三十七頁）

唐君毅說：「至於周子之無極而太極之言，所以又爲一劃時代之說者，則可由此言之先劃開無極與太極，復合之爲一，以見其既別於魏晉人之以『無』看太極之空靈，亦異於漢人之以元氣成氣或天或北辰之『有』，看太極之質實者。此中，無論吾人對無極之極，太極之極，作何解釋，而此二名之如此組合，亦即代表一看萬物之根原之觀點。此新觀點，最低限度包涵對萬物之根原，欲兼以無與非無之有，加以規定，而又欲通此二爲一之新態度。」（《中國哲學原論》四一一頁）

周子之說，也是綜合儒道二家形上思想的一種試探，透過「無極而太極」，「太極本無極」的辯證方式，說天地萬物生成之原理，在「通書」中，又肯定中庸的「誠」字即相當於太極觀念，給予「誠」觀念明晰的形上意義，在中國思想史上，也是新而積極性的進展。

唐氏又說：「吾人如本上所引通書之言與圖

說互證，則明見通書之誠與圖說之太極之相當，通書言誠之爲源，謂即乾元，即萬物所資始；正同於圖說之以太極爲萬物之所自生。是即萬之所以爲一也。自誠之立於乾道變化，由元亨而利貞，使萬物緣二氣五行而化生，以各正其性命處說，正同於圖說之謂無極之真，二五之精，妙合而凝，以見於萬物之生生而無窮。是即一實萬分也。通書言誠爲聖人之本，正同圖說之言人性之本於太極，爲人極之所以立。」（同上，四一四頁）唐氏又說：「如吾人以上將圖說與通書比對而觀之說爲不誤，則圖說言無極而太極，以及太極之動靜，爲陰陽五行與萬物生生而變化無窮之原，與人極之所以立；即無異以一無思無爲之誠之本，其呈用於動而無動，靜而無靜之神，及五殊二實與萬物化生，及聖人之道之所以立之原。濂溪於此，未嘗謂太極之先另有無極，亦無太極不能有動之意，復未嘗對太極另作其爲理爲氣爲心之規定，語意甚明。」（同上，四一六頁）

周子的無極、太極概念，出自老莊和易傳，誠的概念出自中庸，其形上思想綜合了儒道二家之說。這是一種新的嘗試，而且是很有意義的嘗試，能夠使先秦形上學在嶄新的面目之下展現，同時周子比宋明其他理學家，更能把握先秦形上學的原始精神，予以發揚光大。

朱子與張載不同，視太極或道爲理。他說：

「太極只是一箇理字。」（《朱子語類》，卷一）又說：「凡有形有象者，即器也；所以爲是器之理者，則道也。」（《與陸子靜書》）又說：「形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。」（《朱子語類》卷三十五）又說：「無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裡。只是說當初皆無一物，只有此理而已。」（《朱子語類》卷九十四）

唐君毅曾論及朱子「太極理也」此一概念之發展，並指出其理論所遭遇的困難。「朱子之言此生生之理或太極之理，其更進於明道、伊川之說者，則在就理氣之關係，而詳及此理爲氣之所以動靜之理。此乃承伊川之言『道非陰陽也，而所以陰陽者道也』之言，以說明此道此理爲陽動陰靜之原者。然如何一道一理，可兼爲動靜二者之原，則不能使人無疑。」（《中國哲學原論，原太極》，四五一頁）

用另一說法，陽陰或動靜是兩個相對的因素，一個是積極的，一個是消極的；一個是限定的，一個是不限定的，一個是主動的，一個是被動的。也就是說，動靜之中，有理也有氣。如果太極是理，理如何能同時兼爲動靜之原呢？陽陰動靜爲不同的理或限定，如果沒有「氣」作爲憑藉或資具，理之不同又如何展現呢？

在先秦哲學中，原始的道或太極觀念，是遍

在一切、包容一切而又超越一切的。太極生兩儀，太極在陰在陽，卻不受陰或陽的局限。由太極到陰陽是一分爲二，二是相對的，因此陰與陽，應該是有同有異或同中有異，同與異的理由不同，如何藉一理來說明呢？

同樣，把太極或道當作氣，會遭遇到類似的困難。氣分陰陽時，也是一分爲二：陰陽二氣，有同有異；論氣爲同，論理爲異。以太虛渾然未分之氣作爲太極，作爲氣化之大原，如何能說明陰陽、動靜等不同之理呢？

宋明理學家，有些強調氣的優先性，有些強調理的優先性；但沒有人只講氣而否定理，或只講理而否定氣。一般說來，理與氣是解釋物質宇宙生成變化的兩個相對原理。道或太極在古典哲學中，是天地萬物由之生成的大本根，是超越相對關係的太一。將此本原扣進相對相待的因素中，使之與氣或理同化，自然會發生困難。道或太極的原始意義，在中國哲學中，有其不能取代的地位和價值。理學家以理或氣解釋太極，即使有所謂新的發揮，也難免使太極的原始意義，尤其那種博大精深，圓融貫通的精神受到損害。

二、太極與道：

在中國形上思想的發展中，太極觀念雖不如道觀念那麼廣泛地被提出討論，但是二者經常被視爲等同或類似的觀念，對中國哲學與文化的影

響既廣又深。爲瞭解太極的豐富含義及影響，必須探討二者的關係。

拿「易有太極，是生兩儀」與《繫辭上傳第四章》之「一陰一陽之謂道」比較，不難肯定二者之等同性。依程伊川的解釋：「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，而所以陰陽者，道也。」（《遺書》卷三）道是陰陽之所以爲陰陽的原由或本根。道內在陰陽又超越陰陽，道是本根，是原因，陰陽分受道才得以完成或實現。那麼陰陽由道所生，與兩儀出於太極，意義上就可以貫通了。

宋代邵雍肯定：「道爲太極。」又說：「太極一也，不動，生二，二則神也..... 神生數，數生象，象生器。」太極即是道，不變不動的道，即是一，是變動的，形器世界的本根，是形而上的概念。但是邵子又主張：「心爲太極」（這幾段話皆出自《觀物外篇》）。太極是否完全屬於心靈的主觀活動呢？筆者認爲，邵子的意思似乎指人心靈明，能與萬物相通，即是與太極相通。邵子並不否定道或太極的客觀性，而是以此客觀性作爲精神主體活動的基礎。太極與心靈的關係非常密切。

唐君毅說：「『出入、有無、死生者，道也。』（觀物外篇第五）出、有、生，動也；入、無、死，靜也。故道之實際內容，亦不外此太極中之陰陽動靜。故謂：『道爲太極。』（卷七

上)」(《中國哲學原論，原教篇》四十一頁)邵子認為陰陽動靜同為道和太極的內容，因此道和太極名稱不同，指的卻是同樣的實質或現實。

朱子也肯定太極即是道，他在「太極圖說解」中說：「太極，形而上之道：陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具於其中矣。」若說太極即是道，理學家大多如此肯定。

太極是形上的道，是落實在實在事物上的普遍概念，遍在一切，又超越一切。朱子說：「太極是五行陰陽之理皆有，不是空的物事。若是空時，如釋氏說性相似。」(註一〇)太極包含萬理，即各種本質，而本質離不開實在的事物。馮友蘭談到這一點時說：「太極永久是有。」(《中國哲學史，下》九〇〇頁)太極不是空無，是一切實有事物的共同極點，即存有本身。在先秦哲學中，只能說太極或道包括本性和實際存在的事物，不能說就是性或物。

朱子又說：「人人有一太極，物物有一太極。」又說：「『萬一各正，小大有定』言萬個是一個，一個是萬個。蓋統體是一太極。然又一物各具一太極。」(《朱子語類》九十四頁)「萬個是一個，一個是萬個」，乃自太極本身去看，

太極融通萬有，與莊子的「道通爲一」的理論接近，萬物的生成，莫不分享太極。

朱子說：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見。不可謂月已分也。」又說：「不是割成片去，只如月印萬川相似。」（同上）朱子用的是類比方法，藉一可感現象，說明一不可感的形上原理。月在天，只是一個，但天下之物，莫不分受其光照。太極遍在一切，無一物不分享它的臨在。但萬物並不使太極分裂，也無一物能把太極據爲己有，正可見太極的超越性。朱子強調萬物稟受太極時，又各自全具一太極，因爲朱子認爲太極即是理，即是構成一物之所以爲一物的條件。那麼每一物把握它的本質或必須具有的條件時，必然是全部，不然有所缺。例如人之所以爲人，必然具有全部人性或人之所以爲人的全部條件，否則就不可能成爲人了。但是「理」如果是區分萬物的原理，又怎能說：「本只是太極」呢？如果只有一普遍的，唯一的本質，而萬物之理莫不秉受此同一之理，朱子將難以避免泛神主義的色彩。如果把太極解釋爲「存有」，就不會有上述麻煩了。

清代王船山也肯定太極即是道：「太極者，極其大而無尚之辭。極，至也。語道至此而盡也。其實陰陽之渾合者而已，而不可名之爲陰陽。但

贊其極至而無以加，曰太極。太極者，無有不極也，無有一極也。唯無有一極，而無所不極。」（《周易內傳》卷五，繫辭上傳第九章易有太極註）太極是一個至大至普遍的觀念，包括陰陽，乃陰陽之上的絕對無待者，但不受陰陽的限制。太極無所不在，沒有不到之處，但又不受任何一物的局限，太極即是道的極處，即是道自身，在天地萬物的大化流行中去看太極，太極即是道。

王船山說：「道者，物之所眾著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也；物之所由，惟其有可循之恆也。既盈兩間，而無不可見，盈兩間，而無不可循。故盈兩間，皆道也。可見者，其象也；可循者，其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。兩間皆形象，兩間皆陰陽也，兩間皆道。……易固有一陰一陽之謂道，一之一之云者，蓋言夫不持而分劑者也。」（同上）唐君毅說：「此道此方式，唯于陰陽二氣之用之流行中見之，而不在其上其外……道爲一，陰陽爲二。然道之一，唯是由陰陽之二，自相繼、相轉易而見。」（《中國哲學原論，原教篇》，五二一一五二二頁）

道之大用，在生成萬物，使萬物有規律、有目的地運轉變化的，生生不息。道的概念是偏於動態的。太極「語道至此而盡也」，可以說把道靜

止下來，給它一個更固定的，理論化的名稱，以指出天下萬事萬物的化生，似乎對太極更為適合。太極是比較偏於靜態的概念。但是道也好，太極也好，名稱雖異，內容卻無不同。二者皆包括陰陽動靜，更好說動中有靜，靜中有動。

王船山又肯定太極是「無有不極而又無有一極」，正足以說明太極遍在一切，而又超越一切的特性。我們可稱「太極」為辯證性概念，因為現象世界中的衝突、對待皆在太極內合一。八卦、四象、陰陽由太極而生，也在太極內找到合一的根源。太極即是道，是太一。

太極或道概念自身，既然展現於萬物的生成變化中，應與天地並行，不能以先後論之。王船山肯定此點：「道者，天地精粹之用，與天地並行，而未有先後者也。使先天地而生，則有有道而無天地之日矣。彼何富哉？而誰得字之曰道？……夫道之生天地也者，即天地之體道者是已。故天地體道以為行，則健而乾；地體道以為勢，則順而坤。無有先之者矣。體道之全，而行其勢，各有其德，無始混而後分矣。語其分，則有太極而必有動靜之殊矣；語其合，則形器之餘，終無有偏焉者，而亦可謂之混成矣！夫老氏則惡足以語此哉！」（《周易外傳》，卷一，乾卦傳）唐君毅說明王氏之觀點說：「太極或道，不在乾坤天地萬物之先，即在道體或太極，而合

同而化之天地萬物之中。簡言之，是乃謂太極或道即在氣化之流行中。惟太極或道，即在氣化之流行中，然後可看氣化之流行，皆原是太極之昭布。」（《中國哲學原論，原教篇》，五二五頁）

太極或道遍在萬物，事實上當我們知覺到萬物的存在時，已經知覺到道的臨在，已經模糊地意識到「道」這個概念。雖然未經反省，而且此概念極不限定，但是我們已多少意識到，沒有它，任何事物都不能生成、存在。反過來說，如果我們知覺不到天地萬物，道的意識也無從生起。自這個觀點看，當然不能說太極或道在先，萬物的形成在後。太極或道是我們得自萬物的極普遍觀念，自不能談時間的先後。

羅光說：「太極和萬物，不互相分離，萬物是由太極發出而繼續太極的；有如河水由水源發出，繼續流下。水源和河水不能分離。太極不是超出萬物以上的實，是和萬物同等，因此太極為萬物之元，沒有創造萬物的意義。」（《儒家形上學》，三十一頁）

因此老子二十五章所謂：「有物混成，先天地生」，並非指時間的先後，而是指形上意義的、理論方面的先後，即是說自太極或道的本根性和優先性去看。因為太極或道是最原始的、最根本的概念，不肯定它時，無一物能生起或實現，一

切都是空無，而空無不可能作為認知的對象。就如沒有基礎不能成房屋，沒有道路就沒法子達到目的地。筆者認為自這個觀點，肯定太極或道為萬物之大原，因而肯定它的先在性或優先性不是不合理。

然而有一點尚須提出，肯定道或太極不能與萬物分離，並不阻礙我們進一步追問：如果這是萬物的基礎，無一物能夠離道而生成，那麼萬有的基礎不可能是空無。這項肯定有沒有足夠的理由呢？我們稱太極或道為萬物本根的最後原因是甚麼呢？筆者認為王船山的說法不但不阻礙我們進一步探討「道自身」之根源問題，反而使我們感覺到，此一問題不能不提出。換言之，我們根據甚麼理由肯定太極或道是萬物的本根，而不肯定絕對的空無為萬物的本根呢？

在西方形上學中，有類似的問題。依尼采的體認，如果「存有」為萬物的本根，最後不得不肯定一個絕對存有或最後原因的存在。同樣在中國哲學中，道或太極概念的提出，迫使我們對有沒有一個絕對的、超越宇宙萬物的太極或道這個問題，做一個明白的交代。目前至少我們可以說：中國哲學中的太極或道是開放性的，它不只向一切有限的道開放，也向無限的道開放。

元代吳草廬（吳澄 1249-1333）有一段論太極的話，很有參考價值：「太極者，何也？曰

道也。道而稱之曰太極，何也？曰：假借之辭也。道不可名也，故假借可名之器以名也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道，道者大路也。以其條脈縷脈之微密也，則名之曰理，理者玉膚也。皆假借而為稱者也。得此性曰德，具于心曰仁，天地萬物之統會曰太極。道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名唯不同，其實一也。」吳氏肯定太極統會萬物，即是天地萬物所共由之道，又可分為理、誠、天、帝、性、命等，由此可見太極的類比性。太極是一個大共名，大原理，內在於一切存有，包括有限的宇宙和無限的上帝。有限的萬物是太極，無限的上帝也是太極，但是二者不同。

吳氏繼續解釋太極一詞的意義說：「極，屋棟之名也，屋之脊樑曰棟，就屋而言，惟脊樑至高至上，無以加之，故曰極。而凡物之統會處，因假借其義，而名為極焉，辰極，皇極之類是也。道者天地萬物之統會，至尊至貴，無以加者，故亦假借屋棟之名，而稱之曰極也。然則何謂之太？曰：太之為言大之至甚也..... 道者，天地萬物之極也。雖假借極之一字，強為稱號，而曾何足擬議其髣髴哉？故又盡其辭而曰太極者，蓋曰，此極乃甚大之極，非若一物一處之極然。被一物一處之極，極之小者耳，此天地萬物之極，極之至大者也，故曰太極..... 道也者，無形無象，無可執著，雖稱曰極，無而所謂極也。雖

無所謂極，而實為天地萬物之極，故曰無極而太極。」（《易纂》）用另一方式講，太極指天地萬物所共有之極處或最高點，亦即統會貫通天地萬物的，至尊至高的，最根本的，不可或缺的撐持者，沒有它，任何物都不得實現與完成。太極是天地萬物所共有共由的極，而不是一物一處的極。一物一處指此時此地的個體物，沒有太極個體物也不能成立，但是個體物不能限制太極。因為它是超越萬物的，最普遍的，包容萬有的概念。太極的「太」字正是為形容太極的普遍性及圓通性，使之無以復加，因為任何加在太極身上的東西，仍然是太極。如果不是太極，那就一無所是了。

吳氏最後一段話，說明為什麼又稱太極為無極。由於道無形無象，無可執著，被稱為太極時，好似將道落實在甚麼東西上，局限了道，道似不應該有甚麼極處。但是無所謂極的道，又實在是萬物的撐持者或實現者，因此稱道為無極而太極。顯然「無極」與「無」的觀念接近，因此可知理學家之用「無極」一字，實在是受了道家的影響。

羅光說：「從形上學方面講，萬物已經有形，『形乃謂之器』。在形器以上有象，象為可見變化。在象以上，有不可見的乾坤之變。然而乾坤為一闔一闢，一闔一闢是一種相對的變化，在相

對變化的深處，有一絕對的本體，這種本體稱爲太極。因爲我們問乾坤的一闔一闢是誰的闔闢？我們應該說是太極的闔闢，即是說乾坤爲太極的變化。」（《中國哲學思想史》先秦篇，五十九頁）筆者認爲更好說：乾坤代表陰陽，是兩個形上原理。藉此二原理變化現象獲得合理的說明。換句話說，陰陽是解釋現象世界的原理，本身是形上的，當然是不可見的。太極卻是超越陰陽，絕對無待的本根或大原理。稱太極爲本體或實體不大適當，因爲體與用相對，自立體與依附體相對，而太極或道超越了這些相對有待的情況。事實上，體也是太極，用也是太極；自立體是太極，依附體也是太極。無一物不由太極生成或實現。太極或道是遍在一切而又不受任何一物局限的本根或大原理。

唐君毅對太極的看法，筆者認爲更接近先秦儒家的思想。他說：「依說文謂：極，棟也，而棟居屋中，亦在屋上，而正屋必先正棟，則『極』應兼涵『中』與『至極或標準』二義。」（《中國哲學原論，原太極》，四〇七頁）唐氏又說：「易傳謂『易有太極，是生兩儀』。據此二語，吾人所能確定，唯是太極乃高於兩儀之一概念。如兩儀中陰陽或乾坤或天地，太極應爲位於陰陽乾坤天地二者之上，而加以統攝之一概念。而太極之所指，則應爲天地及天地中之萬物之根原或總會之所在。此爲就易傳之文句之構造，吾人可

如此說者。至於太極之一名所實指者爲何，則儘可容後人有不同之解釋。」（《中國哲學原論，原教篇》，四一〇頁）

這個統攝一切而爲萬物本根的概念，若拿來與西方形上學中的「存有自身」概念比較，而以太極自身或道自身概念來說明太極或道的特性與大用，筆者認爲將有助於使先秦哲學中這個極重要的概念，更明晰地呈現出來。

趙雅博說：「太極是什麼，易傳內並沒有解釋，後人解釋爲氣，乃是附會穿鑿之論。根據字面來講，太極是最高最後的東西。」（《讀易一得》，《中華易學》，創刊號）

三、太極觀念的影響：

《周易》最重要的發現是代表陽和陰的兩個符號「一」和「--」。陰陽二觀念產生的年代很難確定，能夠確定的是在儒家、道家等偉大思想體系建立之前，它們已經流行，並對中國文化產生了廣泛而深遠的影響。給予陰陽二觀念形上的意義，並由此二觀念推論出萬有的絕對無待的大本，即道和太極，則是儒家及道家的偉大貢獻。

道觀念和太極觀念的出現，指出中國人通過心靈的直覺與體驗、理智的思考與洞察，找到了形上學的最根本原理，找到了破解宇宙及生命之完整意義的途徑與基礎。這是先秦哲學思想最光

輝的一頁，也是全部中國思想與文化的一個高峰和頂點。從前面對漢代、魏晉、宋明、元代、清代一些代表性學者有關太極觀念的詮釋，運用和發揮所作概略的陳述，可知先秦哲學中的太極觀念對後世哲學的發展，其影響是廣大而深遠的。可以說沒有一個重要的哲學家不借重太極或道去發展自己的形上學。他們一方面使太極觀念繼續發揚，使它們的意義更爲豐富，另一方面也往往使問題變得更爲複雜。特別是那些把氣或理看作絕對性現實或原理的學者，以氣或理來取代太極的全部內涵及功能時，結果是使先秦哲學中太極觀念的原始意義迷失或變得模糊不清。

在先秦哲學中，太極觀念及道觀念的出現和發展，說明周易並非只是一本用來揣測、推斷吉凶的卜筮之書，不只孔子和儒家學者重視易道和易理的探討，老子和道家的學者也不例外。事實上陰陽觀念和道觀念同爲儒家和道家所重視，並依其不同的思想背景、心境和需求加以探討和發揮。至少可以說，周易的一些形上觀念和根本精神爲儒家和道家思想的共同根原，由此可知，周易在中國哲學思想的發展過程中，其地位是非常重要的。

太極觀念出現於二十幾個世紀之前，其發展歷程是漫長的。在當代中國的哲學思想中，反抗形上學的各種思潮大爲高漲。傳統形上學遭遇到

反抗，這一事實足以說明古老的形上學仍然構成威脅，仍然值得反抗，換句話說古老的形上學，尤其像陰陽、太極、道等等基本觀念或原理，時至今日仍然是鮮活的，仍然在展示它們的力量及影響。近年來，在台灣及香港，中國形上學重新受到重視與肯定，即使在大陸，近十年來形上的探討也日益受到重視，當代中國哲學界學人的使命之一，即對歷代學者對太極觀念和道觀念的詮釋，予以客觀的檢討，取其長，去其短，俾使這些觀念的原始活力及意義重新展現，另一方面應使之與西方哲學中的存有、實現、潛能、本質等形上觀念相互比較、融通、取長補短，以求為中國形上學注入嶄新的生命與活力，使之在中國當代哲學和文化中，產生積極的，正面的影響。沒有一個哲學是永恆的，但是一個哲學體系之所以偉大，因為它孕育並含藏著永恆的真理。在中國哲學中，太極正是一個偉大的，永恆性的真理！

三十五、同註十六，十九頁。

三十六、曾仰如，《形上學》，三十一—三十二頁，商務印書館，台北，一九七一年十一月初版。

三十七、Thomas Aquinas: 「All things are in a certain way all things.」《De divinis nominibus, IV, lecture 5, n.340》。

三十八、物質現實皆為合成物，例如一塊木頭，

爲一整體，具有深刻的合一性，此即亞里斯多德所說的連續體（Continuum）。但是物質現實不由不可分部分組合而成，經驗告訴我們，一塊木頭可分割爲許多塊，分到最後，會有化學原素出現，但是原素仍然是可分的，永不竭止。亞氏稱物體無限制可分的部分是處於潛能狀態的，因此在物質現實的一與多之間，並無矛盾存在。因爲在上述情形之下，物體的合一性是實現的，而多樣性卻是潛能的。可參考李震著《哲學的宇宙觀》，一一一一二一頁，台灣學生書局，台北市，一九九〇年二月增訂再版。

三十九、熊十力，《讀經示要》，十五頁，南方印書館，重慶，一九四五年。

四十、董仲舒，春秋繁露，玉英。商務印書館，上海，一九三七年。

四十一、淮南子，詮言訓。

四十二、邵雍，觀物外篇下。

四十三、牟宗三，《才性與玄理》，一五七一一五八頁。人生出版社，一九六三年。

四十四、馮友蘭，《中國哲學史》，上，二八一—二八二頁。商務印書館，重慶，一九

三四年。

四十五、「 Intelligence is the faculty of being. The being or existent in its immediate rapport with the intellect transforms itself into truth. Therefore, truth is a relative attribute, which loses every meaning outside its reference to the knowing subject. The more ontologically perfect an existent is, the richer its knowability is. Only nothingness has no rapport with truth, and thus with intelligence.

Therefore, the foundation of truth is being. There exists as much truth in each being as it has measure of possessed being. 」 (同註十六，二十五頁)

四十六、唐君毅，《中國哲學原論，原道篇》，卷二，九〇四頁。人生出版社，新亞研究所，香港，一九六六—一九七五年。

四十七、同註四十六，九〇三頁。

四十八、王煜，《老莊思想論集》，四五六頁，聯經出版事業公司，台北，一九七九年。

四十九、「 Once we have defined the will as the intellectual appetite, a very simple reflec-

tion suffices to show us the relation of agreement existing between every being as such and the will. Major: Everything which exists is intelligible. Minor: That which is intelligible forms the object of my intellectual appetite or will. Conclusion: Everything which exists forms the object of my will: it is intellectually desirable, likeable, or lovable. It is a source of intellectual enjoyment. In short, everything which exists is good in so far as it is being.」 (同註七，六十二頁)

五 十 、 「 The Problem of the Beautiful. — Is not the beautiful also an attribute of being as such ? Some deny that it is because they hold that beauty implies order, harmony, and consequently variety or diversity. According to this opinion, the beautiful is an attribute of the finite world, particular of the material world. Others say that beauty is an attribute of being because beauty is the same as "the goodness of truth" (splendor veri) . The beautiful would be the true in so far as desirable or appetible. We believe that both these views are wrong. The first view errs by refusing to attach the

beautiful to the supreme values, that is, to the metaphysical values. The second view errs by failing to see that, on the metaphysical level, the beautiful is identified with the good and therefore does not constitute an attribute distinct from the desirability of being. In fact, on the metaphysical level, the desirability of being as known or thought is the same as the desirability of being in itself. Desirability or goodness is the relation of agreement of a being with an appetite or capacity of enjoyment. Now there is only one appetite directed toward being as such, because intellection is the only way of possessing being as such, and to intellection corresponds the intellectual appetite. Consequently, there is only one relation of desirability in being as such. When we consider the complete human appetite, we can distinguish an order of the good and an order of the beautiful, because man can "possess" a material object either by taking it for himself or by contemplating it. He can derive enjoyment either from his physical possession of the object or from his knowledge of it. In this way the object

can have a value of "goodness" or a value of "beauty" for him. But these categories disappear on the metaphysical level. We must therefore admit that ontological goodness is the ultimate foundation for all the more particular human values such as the virtuous (honestum), the useful (utile), the pleasant (delectabile), and the beautiful (pulchrum). 」 (同註七，六十五—六十六頁)

五十一、S. Thomas, S. Theol., I, q, 33, a.1; In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, I, lect. 1.

五十二、Met. V. c. 1, 同註七，二九九頁。

五十三、H. Crenier, Cursus philosophiae, Quebec, 1948, p.78.

五十四、「 And the firmest of all principles is that about which it is impossible to make a mistake; for such a principle must be both the best known (for all men make mistakes about things which they do not know) and not hypothetical. For the principle which everyone must have who understands anything about beings is not hypothetical; and that which everyone must know who knows

anything must be had by him when he comes to his subject. It is evident, then, that such a principle is the firmest of all.」(同註八，二四〇頁)

五十五、 「 The first is that no one can make a mistake or be in error regarding it. And this is evident because, since men make mistakes only about those things which they do not know, then that principle about which no one can be mistaken must be the one which is best known. The second condition is that it must not be hypothetical, "i.e., it must not be held as a supposition, as those things which are maintained through some kind of common agreement. Hence another translation reads " And they should not hold a subordinate place," i.e., those principles which are most certain should not be made dependent on anything else. And this is true, because whatever is necessary for understanding anything at all about being "is not hypothetical, "i.e., it is not a supposition, but must be selfevident. And this is true because whatever is necessary for understanding anything at all must be known by anyone who knows other things.

The third condition is that it is not acquired by demonstration or by any similar method, but it comes in a sense by nature to the one having it inasmuch as it is naturally known and not acquired. For first principles become known through the natural light of the agent intellect, and they are not acquired by any process of reasoning but by having their terms become know.」（同註八，二四一一—二四二頁）

五十六、同註三十六，二十七頁，註二十三。

五十七、同註三十六，四十七—四十八頁。

五十八、同註十六，七十六—七十七頁。

五十九、同註七，五十二頁。

六十、許多學者用「矛盾律」，另一些學者喜歡用「不矛盾律」，但所指沒有不同，即一物之成立，必須排除矛盾。

六十一、「 And let us next state what this principle is. It is that the same attribute cannot both belong and not belong to the same subject at the same time and in the same respect; and let us stipulate any other qualifications that have to be laid down to meet dialectical difficulties. Now this is the firmest of

all principles, since it answers to the definition given; for it is impossible for anyone to think that the same thing both is and is not, although some are of the opinion that Heraclitus speaks in this way; for what a man says he does not necessarily accept. But if it is impossible for contraries to belong simultaneously to the same subject (and let us then suppose that the same things are established here as in the usual position) , and if one opinion which expresses the contradictory of another is contrary to it, evidently the same man at the same time cannot think that the same thing can both be and not be; for one who is mistaken on this point will have contrary opinions at the same time. And it is for this reason that all who make demonstrations reduce their argument to this ultimate position, for this is by nature the starting point of all the other axioms. 」 (同註八 , 二四〇頁)

六十二、 「 It is impossible, then, for anyone to be mistaken in his own mind about these things and to think that the same thing both is and is not at the same time. 」 (同註八 , 二四三頁)

六十三、 「 This principle is that the same thing cannot both be and not be at the same time. It is the first principle because its terms, being and non-being, are the first to be apprehended by the intellect. 」 (同註八， XI.L5.p.794)

六十四、 S. Theol., 1-2,q.94,a.2.

六十五、 「 But some deem it fitting that even this principle should be demonstrated, and they do this through want of education. For not to know of what things one should seek demonstration and of what things one should not shows want of education. For it is altogether impossible that there should be demonstration of all things, because there would then be an infinite regress so that there would still be no demonstration. But if there are some things of which it is not necessary to seek demonstration, these people cannot say what principle they think to be more indemonstrable. But even in this case it is possible to show by refutation that this view is impossible, if only our opponent will say something, but if he says nothing, it is ridiculous to look for a reason

against one who has no reason, on the very point on which he is without reason; for such a man is really like a plant. 」 (同註八 , IV,c4, 二四〇—二四一頁)

六十六、 「 Neither can there be an intermediate between contradictories, but of each subject it is necessary either to affirm or to deny one thing. This first becomes evident when people defines what truth and falsity are; for to say that what is, is not, or that what is not, is, is false; and to say that what is, is, or that what is not, is not, is true. Hence he who affirms that something is or is not will say either what is true or what is false. But neither what is nor what is not is said to be or not to be. Further, an intermediate between contradictories will be such either in the way that green is an intermediate between white and black, or as what is neither a man nor a horse is an intermediate between a man and a horse. If it is of the latter sort, there will then be not change; for change is from what is good to what is not good, or from the later to the former. But that this now occurs is always apparent; for change takes place

only between opposites and intermediates. But if it is a true intermediate, then in this case there will be a kind of change to something white, but not from what is not-white. However, this is not now apparent.」 (同註八，二八八頁)

六十七、「Change can take place only between contraries and intermediates which belong to the same genus. But there can be a change from one extreme to another only through an intermediate between contradictories as the negation of both,i.e., as something belonging to a different genus, it will be impossible for change to take place between an extreme and an intermediate, and therefore between one extreme and another.」 (同註八，二九〇頁)

六十八、「The starting point to be used against all of these people is the definition, and the definition results from the necessity of their meaning something;for the concept, of which the word is a sign,is a definition. Now the statement of Heraclitus, which says that all things are and are not, seems

to make all things true; and the statement of Anaxagoras that there is an intermediate between contradictories seems to make everything false; for when all things are mixed together, the mixture is neither good nor not good, so that it is impossible to say anything true. 」 (同註六十五，二八九頁)

六十九、同註三十六，五十五頁。

七十、海拉克利都斯本人提出 Logos 觀念，在西方哲學史中爲一大貢獻，不可能是絕對的變化主義者，但是在其弟子中，有人把變化現象看作絕對現實而否定任何的限定性，例如亞氏在其《形上學》第四卷第五章中所提到的克拉蒂路斯 (Cratylus) 。

七十一、李震，《希臘哲學史》，九十七—九十八頁，三民書局，台北，一九七二年七月初版。

七十二、「Being in an unqualified sense has various meanings, of which one is the accidental, and another the true (and non-being may signify the false) ; and besides these there are the categorical figures, for example, the what, of what sort, how much, where, when

and anything else which signifies in this way; and besides all of these is the potential and the actual. 」

七十三、亞里斯多德，《物理學》，卷三，第一章：「 Quoniam autem quaedam sunt et potentia et actu (quamvis non simul aut non secundum idem, sed ut calidum quidem potentia, frigidum autem actu) , multa iam agunt et patiuntur ad invicem: omne enim erit simul activum et passivum. Ergo et movens physice mobile erit: omne enim huiusmodi movet cum movetur et ipsum. Videtur quidem igitur quibusdam omne moveri movens: sed de his quidem ex aliis erit manifestum quomodo se habeant; est enim quoddam moventium et immobile. Sed potentia existentis cum actu ens agat aut ipsum sit aliud, inquantum mobile, motus est. Dico autem hoc inquantum sic. Est enim aes potentia statua: sed tamen non aeris actus inquantum aes est, motus est; non enim idem est aeri esse et potentia alicui mobili. Quoniam si idem esset simpliciter et secundum rationem, esset utique aeris, inquantum aes est, actus, motus: non est autem idem, quemadmodum dictum

est. 」

七十四、亞氏正是在解決變動問題時，發現變動需要成因來推動，如果作為成因的存有者也屬於變化，它的變化也需要另一原因，而原因的系列不能無限推拖，故此終須肯定一無因之因的自有者，作為一系列原因的最後原因。形上因果律的建立是有實在經驗作為基礎的。參考亞氏《形上學》，卷九第八章：Since we have established the different senses in which the term prior is employed, it is evident that actuality is prior to potency. And by potency I mean not only that definite kind which is said to be a principle of change in another thing inasmuch as it is other, but in general every principle of motion or rest. For nature also belongs to the same thing, since it is in the same genus as potency; for it is a principle of motion, although not in another thing but in something inasmuch as it is the same. Therefore actuality is prior to all such potency both in intelligibility and in substance; and in time it is prior in one sense, and in another it is not. 」

- 七十五、劉仲容，《形上學專題—多瑪斯「潛能與實現」原理及其應用》，十四頁，一九九一年一月。
- 七十六、St. Thomas, In I Phys., lect. 15, n.139, p.69:
「.....primum subjectum ex quo aliquid fit per se et non seumdem accidens, et inest rei jam factae.」
- 七十七、同註七十五，十五頁。
- 七十八、Aristotle, 《Metaphysics》 Bk. 7.c.3.1029a 20-21p. 317-319: 「Neque quid, neque quale, neque quantum, neque aliquid eorum quibus ens determinatur.」
- 七十九、同註七十五，十五頁。
- 八十、同註七十五，十五—十六頁。
- 八十一、Aristotle, 《Physics》, Bk.III,c.1, 201a 20, p.197: 「.....the same thing may have both an actuality and a potentiality not indeed at the same time or not in the same respect.」
- 八十二、同註八十一，210a25, p. 197
- 八十三、St. Thomas, 《In V Metaphys.,》 lect. XIV, n.955, p.256: 「.....potentia dicitur principium motus et mutationis in alio inquantum est aliud.」

八十四、 「 Moreover, a thing has a potency if there is nothing impossible in its having the actuality of that of which it is said to have the potency. I mean, for example, that if a thing is capable of sitting, and it turns out to be sitting, there will be nothing impossible in its having a sitting position; and it is similar if it is capable of being moved or of moving something, or of standing or causing a thing to stand, or of being or coming to be, or of not being or not coming to be. And the word actuality, which is combined with entelechy, is extended chiefly from motion to other things; for actuality seems to be identified mainly with motion. And for this reason they do not assign motion to non-existent things, but they do assign the other categories. For example, non-existent things are considered the objects of intellect and desire but not to be in motion. And the reason is that they would have to exist actually even though they did not exist actually; for some non-existent things are potential. Yet they do not exist, because they do not exist in complete actuality. 」

八十五、同註七十五，十九頁。

八十六、同註三十六，一八三—一八四頁。

八十七、St. Thomas, 《 De potentia Dei 》 ,Q.I, art. I; 《 Quaestiones disputatae 》 , p.8-9 :
「 una activa cui respondet actus qui est operatioalia est potentia passiva, cui respondet actus primus qui est forma. 」

八十八、St. Thomas 《 S. Theol. 》 , I, Q.25, art.1, ad 1, p.139: 「potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. 」

八十九、「 And what is capable of being acted upon in some way must have within itself a certain disposition which is the cause and principle of its passivity, and this principle is called passive potency. 」

九十、「 Considerandum est igitur quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur: quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est: illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod

quidem partim est in potentia et partim in actu; ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; cum vero est iam calefacta, terminatus est motus calefactionis: cum vero iam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur ad calorem; nam quod calefit, paulatim participat calorem magis ac magis, Ipse igitur actus caloris in calefactibili existens, est motus: non quidem secundum id quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quis si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum.」

九十一、St. Thomas, 《 S.C.G. 》, liber I, c.16,p.16:

「 Quod in Deo non est potentia passiva. 」

九十二、同註七十五，三十六頁。

九十三、同註九十一、liber I, c.18, p.17: 「 Nam in omni compositione oportet esse actum et potentiam. 」

- 九十四、S. Thomas, 《 Quaestiones quodlibetales 》 , III,29,p.59: 「 sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse. 」
- 九十五、同註九十四: 「 ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum. 」
- 九十六、同註九十一, Liber II,cap.53.p.146: 「 agentis enim est facere aliquid actu. 」
- 九十七、S. Thomas, 《 Compendium theologiae 》 , cap.18, p.10;In 《 Opuscula omnia 》 , vol. II: 「 Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam quae est ejus receptiva. 」
- 九十八、Norris Clarke, 《 The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism 》 , In 《 The New Scholasticism 》 ,vol. XXVI, p.170
- 九十九、St. Thomas, 《 S.C.G. 》 , liber I, cap. 28, p. 30: 「 Unumquodque perfectum est, inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. 」
- 一〇〇、同註九十九, cap.16, p.16: 「 potentia et habitus per operationem perficiuntur. 」

- 一〇一、同註九十九：「.....de potentia autem non potest aliquid reduci in actum,nisi per aliquod ens in actn. 」
- 一〇二、Boetius, 《 De hebdomadibus 》 , PL.T:64, col.1311c: 「 Omne simplex, esse suum et id quod est unum habet; omni composito aliud est esse, aliud quod est. 」
- 一〇三、Avicenna, 《 Metaphysica 》 ,II,1.2.Venezia, 1493: 「 Se una cosa non e' necessaria in rapporto a se stessa, bisogna che sia possibile in rapporto a se stessa,ma necessaria in rapporto a una cosa diversa. 」
- 一〇四、同註一〇三, 《 Met. , 》 , II, 1. 3.
- 一〇五、Avicenna, 《 La Metaphysique 》 ,Tome I, tr.par. Anawati, livre I,ch.8,p.123,Vrin: 「que pour tout chose, il y a une nature (haqiqa) propre, qui est sa quiddite (mahiyya) , on sait que la nature de toute chose qui lui est propre que l'existence (al-wujud) qui est synonyme de l'affirmation. 」
- 一〇六、同註七十五, 一二六頁。
- 一〇七、同註七十五, 一二六一—一二七頁。
- 一〇八、同註一〇五, Livre 8,ch.4,p.87: 「 Il n'y a

donc pas d'autre quiddité pour le
nécessairement existant que le fait qu'il est
nécessairement existant et c'est cela l'être (
al anniyya) 」 。

一〇九、同註七十五，一二七頁。

一一〇、Averroes, 《 The Incoherence of the
Incoherence 》 ,vol. I and II, tr. Van Den
Bergh, Cambridge, 1987.p.241: 「the
existence in the uncompounded is the quid-
dity itself. 」

一一一、同註七十五，一二九頁。

一一二、N. Abbagnano, 《 Storia della filosofia 》 ,
vol. primo,p.461, Edit. Torinese, ed 2,1958.
St. Thomas, 《 On Being and Essence 》 , tr.
by A. Maurer, Toronto,Canada, 1949,c.3.0.39
-40: 「 If nature or essence is understood in
this sense, we can consider it in two ways.
First, we can consider it according to its
proper meaning, which is to consider it ab-
solutely.In this sense, nothing is true of it
except what belongs to it as such; whatever
else is attributed to it, the attribution is
false. For example, to man as man belong
rational, animal and whatever else his defi-
nition includes, whereas white or black,or

anything of this sort, which is not included in the concept of humanity, does not belong to man as man. If someone should ask, then, whether the nature so considered can be called one or many, neither should be granted, because both are outside the concept of humanity and both can be added to it. If plurality were included in the concept of humanity, it could never be one, although it is one inasmuch as it is present in Socrates. Similarly, if unity were contained in its concept, then Socrates' and Plato's nature would be one and the same, and it could not be multiplied in many individuals. Nature or essence is considered in a second way with reference to the act of existing [esse] it has in this or that individual. When the nature is so considered, something is attributed to it accidentally by reason of the thing in which it exists; for instance, we say that man is white because socrates is white, although whiteness does not pertain to man as man. This nature has a twofold act of existing, one in individual things, the other in the mind; and according to both modes of

existing, accidents accompany the nature. In individual beings, moreover, it has numerous acts of existing corresponding to the diversity of individuals. Yet, the nature itself, considered properly — that is to say, absolutely — demands none of these acts of existing. It is false to say that the nature of man as such exists in the individual man, because, if existing in this individual belonged to man as man, it would never exist outside this individual. Similarly, if it belonged to man as man not to exist in this individual, human nature would never exist in it. It is true to say, however, that it does not belong to man as man to exist in this or that individual, or in the intellect. Considered in itself, the nature of man thus clearly abstracts from every act of existing, but in such a way that none may be excluded from it. And it is the nature considered in this way that we predicate of all individual beings. 」

一一三、同註一一二、St. Thomas, 《 On Being and Essence 》, C.5, p.50-54: 「 It is evident from the foregoing how essence is found in different beings. Indeed, we find in

substances a threefold manner of having essence. There is a being, God, whose essence is His very act of existing. That explains why we find some philosophers asserting that God does not have a quiddity or essence, because His essence is not other than His act of existing. From this it follows that He is not in a genus, for the quiddity of anything in a genus must be other than its act of existing, since the different beings within a genus or species have the same generic or specific quiddity or nature, whereas their act of existing is different.

If we say, moreover, that God is purely and simply the act of existing, we need not fall into the mistake of those who assert that God is that universal existence whereby each thing formally exists. The act of existing which is God is such that no addition can be made to it. Consequently, in virtue of its very purity it is the act of existing distinct from every act of existing. That is why, in the commentary on the ninth proposition of the *Liber de Causis*, it is said that the First Cause, being purely and simply the act of existing, is

individualized by its unalloyed perfection. But just as existing-in-general [esse commune] does not include in its notion any addition, so neither does it imply any exclusion of addition; otherwise, nothing could be understood to exist in which something would be added over and above the act of existing.

Similarly, although God is simply the act of existing, it is not necessary that He lack the other perfections or excellences. On the contrary, He possesses all perfections of all genera of beings; so He is said to be unqualifiedly perfect, as the Philosopher and Commentator assert in the fifth book of the *Metaphysics*. But he possesses these perfections in a more excellent way than other things, for in Him they are one, while in other things they are diversified. The reason for this is that all these perfections are His according to His simple act of existing. So, too, if someone through one quality could perform the operations of all the qualities, he would in that one quality possess all the qualities. In the same way, God possesses all perfections in His very

act of existing.

In a second way, we find essence in created intellectual substances. Their act of existing is other than their essence, although their essence is immaterial. Their act of existing is thus not a separated, but a received, one; and it is therefore limited and restricted to the capacity of the receiving nature. Their nature or quiddity, however, is separated and unreceived in any matter. Thus the *Liber de Causis* states that the intelligences are unlimited from below and limited from above. They are limited as to their act of existing which they receive from above, but they are unlimited from below because their forms are not limited to the capacity of some matter receiving them.

Consequently, in these substances, as we have said, we do not find many individuals in one species, except in the case of the human soul because of the body to which it is united. Although the soul's individuation depends on the body for the occasion of its beginning, since it comes into possession of

its individuated act of existing only in the body of which it is the act, it is not necessary that the individuation come to an end when the body is removed. Since its act of existing is independent, once it has acquired an individuated act of existing from its being made the form of this particular body, that act of existing always remains individuated. Hence, Avicenna states that the individuation and multiplication of souls depend on the body in the beginning but not in the end.

What is more, because the quiddity in these substances is not identical with their act of existing, they are able to be placed in a category. So, we find in them genus, species and difference, although their proper differences are hidden from us. But even in the case of sensible things the essential differences themselves are unknown to us; hence, we have to signify them by the accidental difference which arise from the essential, as we designate a cause by its effect. Biped, for instance, is given as the difference of man. With regard to immaterial substances, we do not know their proper

accidents; hence, we cannot designate their differences either through themselves or through their accidental differences.

We should observe, however, that genus and difference are not taken in the same way in these substances and in sensible substances. In sensible substances the genus is taken from what is material in a thing, while the difference is taken from what is formal in it. And so, Avicenna says, in the beginning of his *De Anima*, that in things composed of matter and form the form is the simple difference of what is constituted by it; not that the form itself is the difference, but that it is the principle of the difference, as the same author declares in his *Metaphysics*.

A difference of this sort is called a simple difference, because it is drawn from a part of the thing's quiddity, namely, the form. But, since immaterial substances are simple quiddities, their difference cannot be taken from a part of the quiddity, but from the whole quiddity. So, Avicenna says in the beginning of the *De Anima* that only those

species whose essences are composed of matter and form have a simple difference.

In immaterial substances the genus is likewise taken from the whole essence, although in a different way. One separated substance agrees with another in being immaterial, and they are different from each other in their degree of perfection in proportion as they withdraw from potentiality and approach pure act. We take their genus, then, from what follows upon their being immaterial, for example, intellectuality and the like. Their difference, which in fact is unknown to us, is taken from what follows upon their degree of perfection.

These differences, moreover, need not be accidental because they correspond to greater and less degrees of perfection, which do not vary the species. True, the degrees of perfection in receiving the same form do not vary the species, for instance, the more white and less white in participating in the same nature of whiteness. But a different grade of perfection in the forms themselves

or the participated natures does vary the species. Thus, according to the Philosopher in the seventh book of the *De Animalibus*, nature advances by grades from plants to animals by way of certain beings which are intermediate between animals and plants. Nor is it necessary that intellectual substances be always separated by two real differences, because, as the Philosopher states in the eleventh book of the *De Animalibus*, this cannot happen in all things.

We find essence in a third way in substances composed of matter and form. Their act of existing is received and limited because they have it from another; what is more, their nature or quiddity is received in designated matter. So, they are limited both from above and from below. Moreover, because of the division of designated matter, individuals can now be multiplied in one species. As for the manner in which the essence of these substances is related to logical intentions, we have explained that in a previous chapter. ┘

- 一一四、St. Thomas, 《 S. Th., 》, I, q. 4. a. 3.
- 一一五、St. Thomas, 《 In XII Metap., 》, Lect.1, n.2
419,p.567-568: 「 Nam ens dicitur quasi esse
habens, hoc autem solum est substantia
quae subsistit. 」
- 一一六、St. Thomas, 《 In I sent. dist, 8,Q.1, art, 1,
p.198: 「 ens imponitur ab ipso actu essendi.
」
- 一一七、St. Thomas, 《 S.Th., 》, Pars I, q.5,art.1,ad
1,p.24: 「 ens dicat aliquid proprie esse in
actu. 」
- 一一八、St. Thomas, 《 S.Th., 》 pars I,q.3, art.4: 「
esse est actualitas omnis formae vel natu-
rae. 」
- 一一九、St. Thomas, 《 De potentia Dei 》,Q.7,art.2,
ad 9,p.192: 「 quod hoc quod dico esse est
inter omnia perfectissimum:quod ex hoc
patet quia actus est semper perfectior
potentia. Quaelibet autem forma signata
non intelligitur in actu nisi per hoc quod
esse ponitur. 」
- 一二〇、同註七十五，一三四頁。
- 一二一、同註三十六，二〇六頁。

- 一二二、同註十六，六十五—六十六頁。
- 一二三、同註七，一二六一—一二九頁。
- 一二四、Top.I, 9, 103b 20-23; Categ, IV, 1b25-27.
- 一二五、《The Basic Works of Aristotle》, Edited by R. Mckeon, Random House, New York, 1941. 《Categoriae》 translated by E.M. Edghill, Chap.2, 1b 25-2a 1-4, p.8.
「Expressions which are in no way composite signify substance, quantity, quality, relation, place, time, position, state, action, or affection. To sketch my meaning roughly, examples of substance are 'man' or 'the horse', of quantity, such terms as 'two cubits long' or 'three cubits long', of quality, such attributed as 'white', 'grammatical'. 'Double', 'half', 'greater', fall under the category of relation; 'in the market place', 'in the Lyceum', under that of place; 'yesterday', 'last year', under that of time. 'Lying', 'sitting', are terms indicating position; 'shod', 'armed', state; 'to lance', 'to cauterize', action; 'to be lanced', 'to be cauterized', affection.」
- 一二六、曾仰如，《亞里斯多德》，三二九頁，東大圖書公司，台北，一九八九年三月

初版。

一二七、同註八，二一六頁：「 But in every respect a science is concerned with what is primary, and that on which other things depend, and from which they derive their name. Hence, if this is substance, it must be of substances that the philosopher possessed the principles and causes. 」

一二八、同註八，二一九—二二〇頁：「 Then he shows that this science, even though it considers all beings, is chiefly concerned with substances. He uses the following argument. Every science which deals with many things that are referred to one primary thing is properly and principally concerned with that primary thing on which other things depend for their being and from which they derive their name; and this is true in every case. But substance is the primary kind of being. Hence the philosopher who considers all beings ought to consider primarily and chiefly the principles and causes of substances. Therefore his consideration extends primarily and chiefly to substances. 」

一二九、同一二四，九頁：「 Substance, in the truest and primary and most definite sense of the word, is that which is neither predicable of a subject nor present in a subject; for instance, the individual man or horse. But in a secondary sense those things are called substances within which, as species, the primary substances are included; also those which, as genera, include the species. For instance, the individual man is included in the species 'man', and the genus to which the species belongs is 'animal'; these, therefore — that is to say, the species 'man' and the genus 'animal' — are termed secondary substances. 」

一三〇、同註一二五，十頁：「 Moreover, primary substances are most properly called substances in virtue of the fact that they are the entities which underlie everything else, and that everything else is either predicated of them or present in them. Now the same relation which subsists between primary substance and everything else subsists also between the species and the genus: for the species is to the genus as subject is to predicate, since the genus is

predicated of the species, whereas the species cannot be predicated of the genus. Thus we have a second ground for asserting that the species is more truly substance than the genus.」

- 一三一、 「 Res cui convenit esse in se et non in alio. (that whose quiddity is not to be in another but in itself.) (St. Th., 《 Quæstiones disputatæ 》 , Marietti, Romæ 1953. 《 De potentia 》 ,q.7,a.3 ad 4) . 」
- 一三二、 同註一二六，三二四頁。
- 一三三、 同註八， 《 In V Metaph., 》 Lect.10, N.9 03, p.349-350, Cura et studio R. Spiazzi, Marietti,Romæ 1950.
- 一三四、 劉仲容， 《形上學專題—多瑪斯「潛能與實現」原理及其應用》 ，（博士論文） ，一五一—一五二頁，一九九一年一月。
- 一三五、 「 In substantiis igitur compositis, forma et materia notæ sunt,ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia dicatur.Quod enim materia sola non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere; sed

materia neque cognitionis principium, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quo aliquid actu est. Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet, quod essentia est id quod per definitionem rei significatur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non different. Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius, vel ens extra essentiam eius, quia his modus definitionum proprius est accidentibus, quae essentiam perfectam non habent; unde oportet quod in definitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

(S. Thomas, 《 Opuscula philosophica, De ente et essentia 》 , Cura et studio R. Spiazzi O.P., Marietti, Romae 1954. Cap.2, N.5, p.6)

一三六、同註一三四，一五三—一五四頁。

- 一三七、St. Thomas, 《 Summa contra gentiles 》 ,
Editio leonina manualis, Romae 1934.
LiberII, Cap.54,p.146-14.
- 一三八、同註十六，五十九頁：「 We have
already repetedly observed that being can
be understood in two fundamental ways: in
the strong sense, such as, for example:Peter,
this horse, this oak tree,subsist-taht is,they
have their own existence. The wisdom and
the virtue of Peter, the color of the horse,
the figure and the color of the oak tree
properly speaking do not exist.They exist-in
-the-subject that they qualify, they in-exist.
The existence of the wisdom, the virtue is
the existence itself of Peter. insofar as he
is wise and virtuous. 」
- 一三九、Averroes, 《 Middle Commentary on Isagoge
and Categories 》 .p.33.
- 一四〇、S. Thomas, 《 Summa theologiae 》 , cura et
studio P. Caramello, Marietti, Romae 1950.
Pars 1, Q.90.a.2,p.444.
- 一四一、同註八，S. Thomas, 《 In VII Metaph., 》
Lect.,2,n.1284,p.322.
- 一四二、同註一三一， 《 De potentia Dei 》 , q.3,

art.8.62.

- 一四三、S. Thomas, 《 Quaestiones quodibetales 》 ,
cura et studio R. Spiazzi, Marietti, romae 1
949.q.2, a.2, p.181: 「 Esse ergo proprie et
vere non attribuitur nisi rei per se
subsistenti. Huic autem attribuitur esse
duplex.

Unum scilicet esse resultans ex his ex
quibus eius unitas integratur, quod proprium
est esse suppositi substantiale.

Aliud esse est supposito attributum praeter
ea quae integrant ipsum, quod est esse
superadditum, scilicet accidentale, ut esse
album attribuitur Socrati cum dicitur;
Socrates est albus. 」

- 一四四、同註九十一、Liber IV, c.14, p.454: 「 Quia
enim omnia accidentia sunt formae quaedam
substantiae superadditae, et a principiis
substantiae causatae; oportet quod eorum
esse sit superadditum supra esse subs-
tantiae, et ab ipso dependens; et tanto
minus minusque eorum esse est prius vel
posterius, quanto forma accidentalis,
secundum propriam rationem, fuerit
propinquior substantiae vel magis perfecta.

」

一四五、同註一二六，三二四頁。

一四六、同註一二六，三三〇頁。

一四七、亞氏與多瑪斯皆肯定，透過實體變化人能夠指證元形元質二原理的存在。亞氏在其《形上學》第八卷第一章內指出：「物質顯然也是實體，因為在一切對立的變化中，自有某種東西作為這些變化的底基，例如一刻在此，另一刻又在彼的位變，現在是這樣的尺度，以後卻或增或減的量變，此刻健康，過一會兒又抱病的質變。相似地對實體而言，則有一刻發生，一刻又毀滅的變化；其底基一刻因變化而限定為某物，某物之成於元形，另一刻又因變化而使某物完成的因素由所缺而消失。」（*Met.*, VIII, I, 1042 a 32-b 4）多瑪斯詮釋亞氏的思想說：「他（指亞氏）說，在可感實體內，我們必須視元質為實體的底基。在一切變化中，變化的對立的兩端（按指起點和終點，例如發生與毀滅是實體變化的兩端，毀滅是無，發生是有，變化是由無到有。但此無不是絕對的無，而是潛能，有是新的實現。變化是潛能到實現。）應有共同的底基；例如在方位

變化中，共同底基即無分於此處彼處的共同基礎；在量的變化中，共同底基使量可小（如果是減少）可大（如果是增加）。在質化中共同底基使身體此時健康，以後又變為不健康。既然有所謂實體變化，即發生與毀滅，那麼在發生與毀滅之對立變化之下，應該有共同底基；底基即二極限之底基，二極限即元形及其所缺，如此一來，有時此一底基因元形之限定而實現，有時又成為缺少此一元形之限定的底基。」多氏又說：「亞氏的論證清楚地告訴我們，實體的發生與毀滅是我們對元質有所認知的根源。若元質順其本性已有自身的元形，那麼在此元形的限定之下，將成為實現的或完成的事物。」（S. Thomas, *Met.*, VIII, *Lectio I*; ed. R. Cathala, n. 1688. Cfr. *etiam Phys.*, I, *lectio 13*; *Met.*, VII, *Lectio 6*; *De gen. et corr.*, I, *lectio 5*。）亞、多二氏毫不含糊地肯定，透過對發生及毀滅等實體變化現象的觀察，我們確實可以把握到構成物質世界的兩個形上原理，元質和元形。

- 一四八、多瑪斯談到量與質二範疇時，肯定它們與元質、元形的特殊關係，他說：「另一形式的範疇是內屬於實體：有些範疇

本身絕對地內在於實體（按指有些依附體與物質實體有分不開的關係，例如量與質），有的以元質為根源，那就是分量；有的以元形為根源，那就是性質。」（*Met.*, V, lectio 9; ed. R.Cathala, n.892）他在亞氏《物理學》註釋中也說：「另一種陳述某物的方式是指涉它的本質，而只涉及依附它的東西，或出自實體的元質，此即分量範疇，因為分量乃元質的展現……或為性質的展現，此即性質範疇。」（*Phys.*, III. lectio 5; ed. A. Pirotta, n.618）由上述文字可知，多瑪斯顯然主張量之根在於元質，質之根在於元形。自另一角度看，透過量與質的不同活動，時時處處離不開物質實體的活動，可順理成章地指證元質與元形兩個本質性原理的存在。由一物之活動，進而瞭解一物之內在結構，是亞氏與多氏最常用的方法。有關此一論證，P.Descoqs 在其《*Essai critique sur l'hylemorphisme*》一書中，有傑出的說明。該書一九二四年出版于巴黎，見二七二等頁。

一四九、李震，《哲學的宇宙觀》，五十八頁，台灣學生書局，台北，一九九〇年二月增訂再版。

一五〇、請參考多瑪斯的話：「 It is easy to see how this is so. Whatever things are so related to each other that one is the cause of the other's existing, the one which is the cause can exist without the other, but not conversely. Now, we find the relation of matter and form such that form makes matter exist. It is thus impossible that matter exist without some form. On the other hand, it is not impossible that some form exist without matter, for form as such does not depend on matter. If we find some forms which can exist only in matter, this happens to them because they are far removed from the First Principle, which is primary and pure act. So, those forms closest to the First Principle subsist in virtue of themselves without matter. For, as we have said, not every kind of form requires matter, and the intelligences are forms of this sort. It is not necessary, then, that the essences or quiddities of these substances be other than form itself. 」 (《 On Being and Essence 》 Chap.IV, p.44-45, Translated by Armand Augustine Maurer, Garden City Press Co-Operative, Toronto 1949.

一五一、依多瑪斯一貫的主張，物體的存有實現（*actus essendi*）經由元形而展現，因為是物質元形藉自身的溝通賦與物體存有。存有實現是比本質實現更為根本的完成，因為一物必先存有或分享存有，才能跳出虛無，才能取得某種本質。多瑪斯說：「依物體之本性去看，元質不經由自身分享存有，而是經由元形；元形臨在於元質時，使之實現，就如靈魂是肉體的實現或限定。因此在組合物內，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；其次由元質與元形構成的本質對存有而言，是潛能對實現，因為本質接受存有。」（*De spiritualibus creaturis, a. I.*）在此我們應記起多瑪斯的一個基本觀點，即存有在一切之先是整個組合物的實現。他曾說：「元形的存有即是元質的存有，即是組合物的存有。」（*s. Th., I. II, q.4, a. 5 ad 2*）但是元質與元形跟存有的關係不同，多瑪斯說：「元質是潛能有，由於元形的臨在才成為實現有，元形對元質而言是存有的原因。但是元形不必經由其他元形而獲致存有。因此若某元形為獨立存在的元形，立即成為存有和合一物，其存有

不需有其他元形作為原因。」（*De spir. creat., a. I, ad 5*）有限元形直接分享存有，元質則通由元形分享存有的實現。元形賦與元質存有及一切限定，而存有即這些限定的最後實現性。多氏強調有生物與無生物之不同，乃在於有生物具有更完美的元形，藉此元形有生物不只獲致使之獨立存在的存有，使之成為物，而且具有生命。（*De spir. creat., a. I. ad 9*）由此可以肯定，一物之元形自完成原因接受存有，元質卻透過元形或形因接受存有。多氏說：「事物之存有不原自元形，我的意思是元形跟完成原因不同。」（*De ente et essentia, IV*）元形不是動因，而是溝通或分享的管道。作為人之靈魂的元形與其他物質元形有所不同。人的靈魂一如其他實體元形，賦與肉體存有，而且是人的存有，但是由於本身的精神特性，靈魂藉創造由成因分享的存有，可獨立存在，不受元質之影響；其他元形，雖賦與元質存有，但它們所持有的存有，不能脫離元質而獨存。在此，元形與元質的共融是不可缺的，共融或合一結束時，元形亦停止存在。總之，作為元形的實體元形，是組合物之存有的種化或特殊化原理；作

爲物質的元形，又是元質之存有的真實原因，因爲藉元形的溝通，元形使元質有所當有，並隸屬於某一實體的種別。因此可說元形賦與存有，而且是根本存有或首要存有，循此而生的其他限定皆爲附體限定。

一五二、同註一四九，六十四頁。

一五三、同註一四九，七〇—七十一頁。

一五四、C. Boyer, S. J. 《Cursus philosophiae》, vol. I.p.482-483, Typis Desclee de Brouwer et Soc. Brugis, Belgii 1954.

一五五、「Cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia, vel illa, distincta, et determinata ad hic et nunc, Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem: unde Philosophus dicit I Phys, quod submotam quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod sub dimensionibus.」(Cf. S. Th., in Boeth De Trinit., q.4, a.2.)

一五六、 「 Primum, manifestum est quod materia non est principium individuationis prout subest sub dimensionibus terminatis: nam hae dimensiones variantur in individuo, quin hoc individuum aliud fiat: v. g. cum animal crescit. Recurrendum est igitur ad dimensiones interminatas, scilicet ad quantitatem, quatenus dat simpliciter habere partes extra partes, et divisibilitatem. Quibus dimensionibus materia debet intelligi subesse actu; nam quamdiu non habet eas actu, remanet indivisibilis, et non est signata. Quae omnia dilucide a S. Thoma exprimuntur; 『 Dimensiones autem istae possunt dupliciter condiderari. Uno modo secundum earum terminationem: et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram: et sic, ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis; et sic non possunt esse principium individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret eodem numero semper. Alio modo possunt condiderari sine ista derminatione in natura dimensoinis tantum, quamvis numquam sine

determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. 」』 In eodem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata; et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. 」 (In Boeth., De Trinit., q.4, a.2.) (同註一五四, 四八六頁)

- 一五七、Sofia Vanni-Rovighi, 《Elementi di filosofia, III, Filosofia della natura》, p.75-76, Dotti C. Marzorati-Editore, Milano 1953
- 一五八、S. Thomas: In IV Sent. d.12, q.1, a.1, q.3, ad 3,

p.503. Ed. Mandonnet Lethielleux, Paris, 1929.

一五九、同註一五八。

一六〇、S. Thomas, S.C.G. Liber IV, Cap. 63, p.527. Ed. Leonina, Romae, 1934.

一六一、「 Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus condieratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis signata.

Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum: unde Commentator dicit super septimo Metaphysicae quod "Socrates nihil aliud est quam animlitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius". Sic etiam essentia generis et

essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus: designatio autem speciei respectu generis est per differentiam consitutivam, quae ex forma rei sumitur.」 (S. Thomas, 《 Opuscula philosophica 》, 《 De ente et essentia 》, cap.2,p.7, Marietti, Romae, 1954.

- 一六二、同註一四九，七〇頁。
- 一六三、S. Thomas, 《 In Boetium de Trinitate 》, In 《 Opuscula omnia 》, vol. III, p.84-85, Ed. Mandonnent Lethielleux, Paris, 1927.
- 一六四、同註一六〇，五二九頁。
- 一六五、S. Thomas. 《 In octo libros physicorum Aristotelis expositio 》, IV, Lectio 17. Ed. Maritetti, Rome, 1954.
- 一六六、同註一六五，lectio 23.
- 一六七、同註一四九，請參考五十五—五十七頁。
- 一六八、袁廷棟，《哲學心理學》，五七二—五七三頁，輔仁大學出版社，台北，一九八五年六月初版。

- 一六九、同註八，L. 12, p. 273.
- 一七〇、C. Fabro, 《 La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino 》, II ed. p.47, Societa editrice internazionale, Roma 1950.
- 一七一、《 The Basic Works of Aristotle 》, Edited by R. Mckeon, 《 Metaphysics 》, translated by W. D. Ross, Book XIII, Ch.9, 1086a, 30,p.910.. Random House, New York 1941.
- 一七二、同註一七一，Book I, 987b, 10, p. 701.
- 一七三、同註一七〇，五十一五十二頁。
- 一七四、同註一七一，Book II,993b 23,p.712-713: 「
Now we do not know a truth without its cause; and a thing has a quality in a higher degree than other things if in virtue of it the similar quality belongs to the other things as we (e. g. fire is the hottest of things; for it is the cause of the heat of all other things) ;so that that which cause derivative truths to be true is most true. Hence the principles of eternal things must be always most true (for they are not merely sometimes true, nor is there any

cause of their being, but they themselves are the cause of the being of other things) , so that as each thing is in respect of being, so is it in respect of truth. 」

一七五、 S. Thomas, 《 Comm. in lib. De Causis 》 , lect. 3: 「 Secundum hoc ergo platonici ponebant quod id quod est ipsum esse, est causa existendi omnibus; id autem quod est ipsa vita, est causa vivendi omnibus; id autem quod est ipsa intelligentia, est causa intelligendi omnibus. Unde Proclus dicit in decima octava propositione sui libri: omne dans esse aliis, ipsum primo est hoc quod tradidit recipientibus durationem. Cui sententiae concordat quod Aristoteles dicit in secundo Metaphysicorum, quod illud quod est primum et maxime ens, est causa subsquentium. 」

一七六、 Aristoteles, 《 Physics 》 , A, 8, 192a16; S.C. G; III, c.97.

一七七、 同註一七五, lect.12: 「 Quia secundum sententiam Aristotelis, quae circa hoc est magis consona fidei christianae, non contingit ponere alias formas supra intellectivum ordinem nisi ipsum bonum sep-

aratum, ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur in XII Metaph., oportet nos dicere quod sicut Platonici ponebant intellectos separatos ex participatione diversarum specierum separatarum diversas intelligibiles species consequi, ita nos dicamus quod consequuntur huiusmodi species intelligibiles ex participatione primae formae quae est bonitas prima, quae est Deus. Ipse enim Deus est ipsa bonitas et ipsum esse, in seipso naturaliter comprehendens omnium entium perfectiones. Nam Ipse solus per essentiam suam omnia congoscit absque participatione formae alius. Inferiores vero intellects, cum eorum substantiae sint finitae, non possunt per suam essentiam omnia cognoscere, sed ad habendam rerum cognitionem necesse est quod ex participatione cause primae speciebus intelligibilibus receptis intelligant, ut Dionysius dicit. 」

一七八、同註一三四，五十二—五十三頁。

一七九、同註一三四，五十三—五十四頁。

- 一八〇、Proclus, 《 The book of Causes 》, transl. Brand, Marquette University Press, 1981, Prop. 24.
- 一八一、同註一三四, 五十六頁。
- 一八二、S. Thomas, 《 S. Theol. 》, I. Q. 85, a. 2.
- 一八三、同註一七〇, 八十二—八十三頁。
- 一八四、S. Thomas, 《 Comm. super L. De Divinis Nominibus 》, C. II, lect. IV, P. XV, 284ab.
- 一八五、同註一八二, I. Q. 12.a. 11, ad 3.
- 一八六、S. Thomas, 《 In Boeth, De Hebdomadibus 》, lect. II.
- 一八七、S. Thomas, 《 S.C.G. 》 I, c. 32, Amplius 2.
- 一八八、同註一七〇, 一五五頁。
- 一八九、S. Thomas, 《 De Veritate 》, q. 3, a. 2, ad 3:
「 Pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione; et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt, et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma; unde talis

differentia secundum rationem repugnat maxime unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur in aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quae est diversimodo intelligibilis; et sic ponimus pluralitatem rationum in Deo. 」

- 一九〇、同註一八八。
- 一九一、同註一七〇，二二二—二四三頁。
- 一九二、同註一八九，q. 21, a.5.
- 一九三、同註一八七，I., c. 36.
- 一九四、同註一八七，I. c. 53.
- 一九五、同註一八二，I. q. 75, a. 5, ad 4.
- 一九六、同註一三四，五十九—六十一頁。
- 一九七、在西方傳統哲學中，「原理」(Principium)與原因(Causa)二字的意義不完全相同，原理的意思比較廣泛，一物在任何方式之下影響另一物，可以作它的始源或出發點，即是另一物的原理。原因與效果之間的關係較為嚴格，那是一種存有方面的從屬關係，換句話說，缺少了原因，一物根本不能成立。譬如說，沒有木頭、木匠、木匠的設計和動機，桌子就不會完成，對桌子

而言，木頭等都是原因。

一九八、同註七，六十八—六十九頁：「Kant's views on causality have caused lengthy discussions among scholastics as to whether the principle of causality should be said to be an analytic or synthetic. In Kantian terminology a judgement is called analytic when the predicate is contained in the essence of the subject, and can therefore be discovered by a simple logical analysis of that subject. In the contrary case the judgment is termed synthetic. When the terms are defined in this way, it can be readily seen that the principle of causality is an analytic principle, provided that the subject (of the principle) is taken in its complete ontological value, that is, as being. Indeed when a thing which does not exist by itself is examined from the viewpoint of being, then we see that the thing's relation of dependence to a cause forms a part of its very nature, or is essential to it. It is true that the cause as such remains extrinsic to the being which does not exist by itself, but that being has an intrinsic and essential relation to the cause. This relation is implied

in the ontological nature of that being as an absolutely necessary condition to such an extent that it would be contradictory to affirm that this being existed and yet deny that it was caused. Consequently, I cannot accept the view of Father Gregoire " We may," he writes, "push our analysis of the concept of any finite being whatever as far as we can, but we will not discover the concept of cause in it, or even of a relation to a cause. " On the contrary, I believe that the analysis of the metaphysical concept of the finite leads us directly to the discovery of a relation to a cause. Furthermore, we see that this relation forms part of the very essence of the finite being as such:finite being-similar being-being which is relative to something else. 」

一九九、休謨，《人性論》，第一卷，第一章，第一節，九頁，仰哲出版社，新竹市，一九八四年三月：「人類心靈中的一切知覺（ perceptions ）可以分爲顯然不同的兩種，這兩種我將稱之爲印象和觀念。兩者的差別在於：當它們刺激心靈進入我們的思想或意識中時，它們的強烈程度和生動程度各不相同。進入心靈

時最強最猛的那些知覺，我們可以稱之印象（*impressions*）；在印象這個名詞中間，我包括了所有初次出現於靈魂中的我們的一切或知覺、情感和情緒。至於觀念（*idea*）這個名詞，我用來指我們的感覺、情感和情緒在思維和推理中的微弱的意象；當前的討論所引起的一切知覺便是例，只要除去那些由視覺和觸覺所引起的知覺，以及這種討論所可能引起的直接快樂或不快。我相信，無需費辭就可以說明這種區別。每個人自己都可以立刻察知感覺與思維的差別。兩者的通常差別程度很容易分辨，雖然在特殊例子中，兩者不是不可能很相接近。例如在睡眠、發燒、瘋狂或任何心情十分激動的狀態中，我們的觀念就可以接近於我們的印象；另一方面，有時就有這種情形發生，即我們的印象極為微弱和低沉，致使我們無法把它們和我們的觀念區別開來，兩者仍然極為不同，所以沒有人會遲疑不決，不把它們歸在不同項目之下，並各給以一個特殊名稱，以標誌這種差異。」

二〇〇、同註一七二，第三卷，第二章，第三節。

- 二〇一、同註一七二，第三卷，第三章，第一節。
- 二〇二、同註一七二，第三卷，第三章，第二節。
- 二〇三、李震，《哲學的宇宙觀》二〇三一—二〇四頁，台灣學生書局，台北，一九九〇年二月增訂再版。
- 二〇四、有關「惡」的問題，新士新哲學家塞提朗在其兩冊「惡的問題」中，提供了豐富的資料，第一冊是歷史的分析，第二冊是問題的解答：A.D. Sertillanges O. P., 《Il problema del male, la storia》, Traduzione di B. Montagna, Morcelliana, Brescia, 1951; 《Il problema del male la soluzione》, Traduzione di G. Scotuzzi, Morcelliana, Brescia, 1954.
- 二〇五、St. Thomas, S.Theal., Pt.1,Q.2,art.3, Translated by the Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, Maryland, 1948: 「The first and more manifest way is the argument from motion. It is certain, and evident to our senses, that in the world some things are in motion. Now whatever is in motion is put in motion by another, for nothing can be in motion ex-

cept it is in potentiality to that towards which it is in motion; whereas a thing moves insamuch as it is in act. For motion is nothing else than the reduction of something from potentiality to actuality. But nothing can be reduced from potentiality to actuality, except by something in a state of actuality. Thus that which is actually hot, as fire, makes wood, which is potentially hot, to be acutally hot, and thereby move and changes it. Now it is not possible that the same thing should be at once in actuality and potentiality in the same respect, but only in differnt respects. For what is actually hot cannot simultaneously be potentially hot; but it is simultaneously potentially cold. It is therefore impossible that in the same respect and in the same way a thing should be both mover and moved, i.e., that it should move itself. Therefore, whatever is in motion must be put in motion by another. If that by which it is put in motion be itself put in motion, then this also must needs be put in motion by another, and that by another again. But this cannot go on to infinity, because then

there would be no first mover, and consequently, no other mover; seeing that subsequent movers move only inasmuch as they are put in motion by the first mover; as the staff moves only because it is put in motion by the hand. Therefore it is necessary to arrive at a first mover, put in motion by no other; and this everyone understands to be God. 」

二〇六、同註二〇五，「 The second way is from the nature of the efficient cause. In the world of sense we find there is an order of efficient causes. There is no case known (neither is it, indeed, possible) in which a thing is found to be the efficient cause of itself; for so it would be prior to itself, which is impossible. Now in efficient causes following in order, the first is the cause of the intermediate cause, and the intermediate is the cause of the ultimate cause, whether the intermediate cause be several, or one only. Now to take away the cause is to take away the effect. Therefore, if there be no first cause among efficient causes, there will be no ultimate, nor any intermediate cause. But if in efficient

causes it is possible to go on to infinity, there will be no first efficient cause, neither will there be an ultimate effect, nor any intermediate efficient causes; all of which is plainly false. Therefore it is necessary to admit a first efficient cause, to which everyone gives the name of God.」

二〇七、同註一三七，卷一，十五章：「
Videmus in mundo quaedam quae sunt
possibilia esse et non esse, scilicet
generabilia et corruptibilia. Omne autem
quod est possibile esse, causam habet: quia,
cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet
esse et non esse, oportet, si ei
approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua
causa. Sed in causis non est procedere in in-
finitum, ut supra [ibid.] probatum est per
rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere
aliquid quod sit necesse esse. Omne autem
necessarium vel habet causam suae
necessitatis aliunde; vel non, sed est per
seipsum necessarium. Non est autem
procedere in infinitum in necessariis quae
habent causam suae necessitatis aliunde.
Ergo oportet ponere aliquod primum
necessarium, quod est per seipsum

necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est [cap. 13]. Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum. 」同註二〇五：「 The third way is taken from possibility and necessity, and runs thus. We find in nature things that are possible to be and not to be, since they are found to be generated, and to corrupt, and consequently, they are possible to be and not to be. But it is impossible for these always to exist, for that which is possible not to be at some time is not. Therefore, if everything is possible not to be, then at one time there could have been nothing in existence. Now if this were true, even now there would be nothing in existence, because that which does not exist only begins to exist by something already existing. Therefore, if at one time nothing was in existence, it would have been impossible for anything to have begun to exist; and thus even now nothing would be in existence — which is absurd. Therefore, not all beings are merely possible, but there must exist something the existence of which is necessary. But every necessary thing

either has its necessity caused by another, or not. Now it is impossible to go on to infinity in necessary things which have their necessity caused by another, as has been already proved in regard to efficient causes. Therefore we cannot but postulate the existence of some being having of itself its own necessity, and not receiving it from another, but rather causing in others their necessity. This all men speak of as God. 」

二〇八、同註二〇五：「 The fourth way is taken from the gradation to be found in things. Among beings there are some more and some less good, true, noble, and the like. But "more" and "less" are predicated of different things, according as they resemble in their different ways something which is the maximum, as a thing is said to be hotter according as it more nearly resembles that which is hottest; so that there is something which is truest, something best, something noblest, and, consequently, something which is uttermost being: for those things that are greatest in truth are greatest in being, as it is written in Metaph. II. Now the maximum in any genus is the cause of all in that

genus; as fire, which is the maximum of heat, is the cause of all hot things. Therefore there must also be something which is to all beings the cause of their being, goodness, and every other perfection; and this we call God. 」

二〇九、同註二〇五：「 The fifth way is taken from the governace of the world. We see that things which lack intelligence, such as natural bodies, act for an end, and this is evident from their acting always, or nearly always, in the same way, so as to obtain the best result. Hence it is plain that not fortuiously, but designedly, do they achieve their end. Now whatever lacks intelligence cannot move towards an end, unless it be directed by some being endowed with knowledge and intelligence; as the arrow is shot to its mark by the archer. Therefore some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end; and this being we call God. 」

二一〇、有關西方無神主義的發展，可參考拙著《人與上帝》，卷一，輔仁大學出版社，台北，一九八六年七月初版；《人

與上帝》，卷二，輔仁大學出版社，台北，一九八八年七月初版。

二一一、註二〇五，第四十八問題，第一節：

「Dionysius says (Div. Nom. iv) ,Evil is neither a being nor a good. I answer that, one opposite is known through the other, as darkness is known through light.Hence also what evil is must be known from the nature of good. Now, we have said above that good is everything appetible; and thus, since every nature desires its own being and its own perfection, it must be said also that the being and the perfection of any nature is good. Hence it cannot be that evil signifies being, or any form or nature. Therefore it must be that by the name of evil is signified the absence of good. And this is what is meant by saying that evil is neither a being nor a good. For since being, as such, is good, the absence of one implies the absence of the other. 」

參考書目

- 1 · Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Edited and with an introduction by Richard Mckeon, 1941, New York.
- 2 · Augustinus, Migne, *Patres. lat.*, vo.132047
- 3 · Anselmus, Migne, *Patres. lat.*, vol. 158-159.
- 4 · Averroes, *Ed. veneta minor*, 1562.
- 5 · Avicbron, *Fons vitae*, trad. lat. Ed. Baeumker, 1892-1895.
- 6 · Avicenna, *E. Veneta*, 1508.
- 7 · Aubenque, P. *Le probleme de l'etre chez Aristotle*, Paris, 1962.
- 8 · Anderson, J. F. *The bond of Being*, St.Louis, Herder, 1949.
- 9 · Arnou, R. *Metaphysica generalis*, Pont.Univ.Greg., 1943.
- 1 0 · Bonaventura, Ed. by Padri di Quaracchi, 10 vol. 1882-1902.
- 1 1 · Balthasar, N. *La methode en metaphysique*, Louvain, 1943.

- 1 2 · Balthasar, N. L'abstraction metaphysique et l'analogie des etres dans l'etre, Louvain, 1935.
- 1 3 · Balthasar, N. Mon Moi dans l'etre, Louvain, 1946.
- 1 4 · Billicsich, F. Das Problem des Ufels in der Philosophie des Abendlandes, 3 vol. 1936-1959.
- 1 5 · Breton, St. Approche Phenomenologique de l'idee de l'etre, Paris-Lyon,1959.
- 1 6 · Bunge, M. Causality, Cambrige, Mass.1959.
- 1 7 · Balmes, J. Fundamental Philosophy,tr. by H. F. Browson, 1875.
- 1 8 · Bergson, H. An Introduction to Metaphysics, tr. be T.E. Hulme, G.P. Putnam's Sons, New York, 1912.
- 1 9 · Bowne, Borden, P. Metaphysics.
- 2 0 · Bastable, P.K. Desire for God, Londonand Dublin, 1947.
- 2 1 · Brosnan, W. God and Reason, New York,1924.
- 2 2 · Brosnan, W. God infinite and Reason,New York 1928.
- 2 3 · Bryar, W. St Thomas and the Existence of God: Three Interpretations, Chicago, 1951.

- 2 4 · Balthasar, N. L'être et les principes
metaphysiques, Louvain, 1914.
- 2 5 · Boyer, C. Cursus philosophiae, Paris, 1937.
- 2 6 · Chenu, M. D. Introduction a l'etude de St.
Thomas, 1950.
- 2 7 · Coreth, E. Metaphysics, English ed. by J.
Donceel, New York 1968.
- 2 8 · De Finance, J. Etre e Agir dans la philosophie
de saint Thomas, Rome, 1966.
- 2 9 · De Finance, J. Connaissance De l'etre: Traite d'
Ontologie, 1966.
- 3 0 · De Grood, D. H. Philosophies of Essence: An
Examination of the Category of Essence,
Gronigen, 1970.
- 3 1 · Delhomme, J. La pensee et le real: Critique de
l'ontologie, Paris, 1967.
- 3 2 · De Raeymaecker, La philosophie de l'etre, 1961.
- 3 3 · Diemer, A. Einfuhrung in die Ontologie, 1959.
- 3 4 · Dufrenne. M. Esthetique et Philosophie, Paris,
1967.
- 3 5 · Deimas, C.. Ontologia, Paris, 1896.
- 3 6 · De Backer, Disputationes metaphysicae: 3

- libelli, De ente communi. De actu et potentia.
De causis. Paris, 1919.
- 3 7 · Descoques, P. Intitutiones metaphysicae, Paris,
1925.
- 3 8 · Donovan, Sr. M. Annice, The Henological Ar-
gument for the Existence of God in the Works
of St. Thomas Aquinas, Univ. of Notre Dame,
1946.
- 3 9 · Davila, J. Metaphysica generalis, Mexico City,
1946.
- 4 0 · Dezza, P. Metaphysica generalis, Univ. Greg. 1
948.
- 4 1 · De Raeymaker, L. Metaphysica generalis,
Louvain, 1931.
- 4 2 · De Maria, M. Philosophia peripatetico-
scholastica, Roma, 1904.
- 4 3 · Esser, G. Metaphysica generalis, 1949.
- 4 4 · Esser, G. Theologia naturalis, 1949.
- 4 5 · Fabro, C. La nozione metafisica di
partecipazione, secondo S. Tommaso d'Aquino,
1950.
- 4 6 · Fabro, C. Partecipazione e causalita, secondo S.
Tommaso d' Aquino, 1960.

- 4 7 · Fabro, C. Introduzione all'ateismo moderno, 2 vol. Roma, 1969.
- 4 8 · Bontadini, G. Dal problematicismo alla metafisica, Milano, 1952.
- 4 9 · Feiblemae, J. K. Ontology, New York, 1968.
- 5 0 · Felice, A. et De Coninck, A. Cours de Metaphysique, Louvain-Paris, 1971.
- 5 1 · Forest, A. La structure Metaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin, Paris, 1929.
- 5 2 · De Regnon, Th. La metaphysique des causes, Paris, 1906.
- 5 3 · Fuetscher, L Akt und Potenz, Innsbruck, 1933.
- 5 4 · Alvarez, A. G. Introduction a la Metafisica, Mendoza, 1951.
- 5 5 · Farrell, W. A Companion to the Summa, New York, 1938-1942.
- 5 6 · Gaboriau, L'entree en Metaphysique, Paris, 1966.
- 5 7 · Garin, P. Le Probleme de la causalite et saint Thomas d'Aquin, Paris, 1958.
- 5 8 · Geiger, L. B. La participation dans la philosophie de saint Thomas, Paris, 1953.

- 5 9 · Gilson, E. *Bing and some Philosophers*. Toronto, 1952.
- 6 0 · Gilson, E. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956.
- 6 1 · Gilson, E. *Introducton aux arts du beau*, Paris, 1963.
- 6 2 · Gilson, E. *The Spirit of Thomism*, 1964.
- 6 3 · Gilson, E. *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940.
- 6 4 · Gilson, E. *God and Philosophy*, Yale Univ., 1941.
- 6 5 · Goichon, A.M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn-Sina*, Paris, 1937.
- 6 6 · Gregoire, F. *Les grands problem metaphysiques*, Paris, 1966.
- 6 7 · Greogire, F. *Essai d'une phenomenologie des preuves de l'existence de Dieu*, Louvain, 1955.
- 6 8 · Grenet, P. *Le Thomisme*, 1953.
- 6 9 · Grent, P. *Ontologie*, Paris, 1959.
- 7 0 · Guelly, R. *La creation*, Casterman, 1963.
- 7 1 · Garrigou-Lagrange, R. *God, His Existence and His Nature*, St. Louis, 1934-1936.

- 7 2 · Gregoire, a. Immanence et transcendence,
Brussels-Paris, 1933.
- 7 3 · Gisquier, E. Deus dominus. Praelectiones
theodiceae, Paris, 1950.
- 7 4 · Gredt, J. Elementa philosophiae aristotelico-
thomisticae, Freiburg, 1937.
- 7 5 · Garrigou-Langrange, R. Dieu, Paris, 1928.
- 7 6 · Geysler, J. Allgemeine Philosophie des Seins
und der Natur, Munster, 1915.
- 7 7 · Descartes. R. Discourse on the Method. 1637.
- 7 8 · Descartes. R. Meditations on First Philosophy.
1641.
- 7 9 · Descartes, R. Principles of Philosophy, 1644.
- 8 0 · Hartmann, N. Grundzuge einer Metaphysik der
Erkenntnis, 1912.
- 8 1 · Hartmann, N. Zum Problem der Realitäts-
gegebenheit, 1931.
- 8 2 · Hartmann, N. Das Problem des geistigen Seins,
1933.
- 8 3 · Hartmann, N. Zur Grundlegung der Ontologie,
1935
- 8 4 · Hartmann, N. Möglichkeit und Wirklichkeit, 193

8.

- 8 5 · Hume D. Enquiry concerning Human Understanding. 1748.
- 8 6 · Hume D. Dialogues concerning Natural Religion, 1779.
- 8 7 · Hayen, A. La communication de l'être d'après St. Thomas d'Aquin, Paris-Louvain, 1957 et 1959.
- 8 8 · Heimsoeth, H. Die sechs grossen Themen der abendlandischen Metaphysik, 1958.
- 8 9 · Heidegger, M. Kant and the Problem of Metaphysics, Indiana Univ. 1968.
- 9 0 · Heidegger, M. Being and Time, New York, 1962.
- 9 1 · Heidegger, M. The question of Being, New York, 1958.
- 9 2 · Heidegger, M. An Introduction to Metaphysics, New York 1961.
- 9 3 · Heidegger, M. Essays in Metaphysics: Identity and Difference, 1960.
- 9 4 · Heidegger, M. Was is Metaphysik? Bonn; 1930.
- 9 5 · Holz, H. Transzendental Philosophie und Metaphysik, 1966.

- 9 6 · Horvath, A. La sintesi scientifica di s. Tommaso d'Aq., Torino-Roma, 1932.
- 9 7 · Hwakens, D. Causality and Impication, Now York, 1937.
- 9 8 · Hesburgh, T. God and the World of Man, Univ. of Notre Dame, 1950.
- 9 9 · Hontheim, J. Theodicea sive Theologia Naturalis, Freiburg, 1926.
- 1 0 0 · Jaspers, K. Philosophie, III; Metaphisik, 1956.
- 1 0 1 · Jolivet, r. Metaphisique, Lyon-Paris, 1960.
- 1 0 2 · Journet, Ch. The Meaning of Evil, London, 1963.
- 1 0 3 · Joyce, G. Principles of Natural Theology, New York, 1923.
- 1 0 4 · Kant. I. Kritik der reinen Vernunft, 1781.
- 1 0 5 · Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft, 1788.
- 1 0 6 · Kant, I. Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphisik, 1783.
- 1 0 7 · Kane, W. J. The Philosophy of Relation in the Metaphisics of St. Thomas, 1958.

- 1 0 8 · Klubertanz, P. St. Thomas Aquinas on Analogy. Chicago, 1960.
- 1 0 9 · Klubertanz, P. and Holloway, M. R. Being and God, New York, 1963.
- 1 1 0 · Krapiec, M. A. Puroquoi le Mal? Paris, 1967.
- 1 1 1 · Krempee, A. La doctrine de la relation chez St.Thomas, 1952.
- 1 1 2 · Krings, H. Fragen und Aufgaben der Ontologie, 1954.
- 1 1 3 · Kung, G. Ontology and the Logistic Analysis of Language, 1967.
- 1 1 4 · Knox, Ronalk, God and Atom, London,1945.
- 1 1 5 · Comte, A. Cours de Philosophie positive, 1830-1842.
- 1 1 6 · Feuerbach, L. Das Wessen des Christentums.
- 1 1 7 · Feuerbach, L. Theogonie.
- 1 1 8 · Lachance, L. L'etre et ses proprietes,Ottawa-Montreal, 1950.
- 1 1 9 · Littkens, H. The Analogy between God and the World, 1952.
- 1 2 0 · Leibniz, G. W. Monadologie, 1714.

- 1 2 1 · Leibniz, G. W. Theodizee, 1710.
- 1 2 2 · Locke, J. An Essay concerning Human Understanding, 1663.
- 1 2 3 · Locke, J. Reason and Religion, 1694.
- 1 2 4 · Locke, J. The Reasonableness of Christianity, 1665.
- 1 2 5 · Hegel, G. W. F. Phanomenologie des Geistes, 1807.
- 1 2 6 · Hegel, G. W. F. Encyklopedie der philosophischen wissenschaft, 1817.
- 1 2 7 · Lonergan, B. Insight, London and New York, 1957.
- 1 2 8 · Lotz, J. B. Das Urteil und das Sein, 1957.
- 1 2 9 · Mansion, S Le Jugement d'existence chez Aristotele, Louvain-Paris, 1946.
- 1 3 0 · Marc, A. La dialectique de l'affirmation: Essai de metapysique reflexive, 1952.
- 1 3 1 · Marcel, G. Metaphysical Journal, Chicago, 1967.
- 1 3 2 · Marcel, G. The Mystery of Being, Chicago, 1950.
- 1 3 3 · Marcel, G. Position et Approches concretes

- du mystere ontologique, Louvain-Paris, 1967.
- 1 3 4 · Marechal, J. Le Point de depart de la Metaphysique, 5 vols. Louvain-Paris, 1929.
- 1 3 5 · Maritain, J. A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being, New York, 1948.
- 1 3 6 · Maritain, J. St. Thomas and the Problem of Evil, 1943.
- 1 3 7 · Maritain, J. Existence and the Existent, New York, 1966.
- 1 3 8 · Maritain, J. Art and Scholasticism, New York, 1962.
- 1 3 9 · Gilson, E. L'etre et l'essence, Paris, 1948.
- 1 4 0 · Martin, G. General Metaphysics, London, 1968.
- 1 4 1 · Martin, G. Kant's Metaphysics and Theory of Science, 1955.
- 1 4 2 · Marx, K. Die deutsche Ideologie, 1846.
- 1 4 3 · Marx, K. Das Kapital, 1867.
- 1 4 4 · Marx, W. The Meaning of Aristotle's Ontology, 1954.
- 1 4 5 · Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik

und die materiale Wertethik, 1913-1916.

- 1 4 6 · Max Scheler, Vom Umsturz der Werte, 1919.
- 1 4 7 · Max Scheler, Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.
- 1 4 8 · McGlynn, J. A Metaphysics of Being and God, New Jersey, 1966.
- 1 4 9 · Michel, E. Metaphysique nouvelle, Dieu ou rien, Nancy, 1970.
- 1 5 0 · Michotte, A. La perception de la causalite, Louvain, 1946.
- 1 5 1 · Montagnes, B. La doctrine de l'analogie de l'etre d'apres St. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris, 1963.
- 1 5 2 · Muller, M. Sein und Geist, 1940.
- 1 5 3 · Meehan, F. X. Efficient Causality in Aristotle and in St. Thomas, 1940.
- 1 5 4 · Mercier, D. Metaphysique generale ou Ontologie, Louvain, 1984.
- 1 5 5 · Mandato, P. Institutiones philosophicae sec. doctrinam Aristotelis et s. Th. Aq. Rome, 1894.
- 1 5 6 · Maquart, F. X. Elementa philosophiae, Paris, 1938.

- 1 5 7 · Mattiussi, S.I. Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso, Roma, 1917.
- 1 5 8 · Marc, A. L'idee de l'etre, Archives de Philosophie, vol. x, cah. I. Paris, 1933.
- 1 5 9 · Malebranche, N. Dialogues on Metaphysics and Religion, 1923.
- 1 6 0 · McCorimck, J. f. Scholastic Metaphysics, Chicage, 1928.
- 1 6 1 · Berkeley, G. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710.
- 1 6 2 · Nink, c. Ontology, Freiburg, 1952.
- 1 6 3 · Noonan, J. P. General Metaphysics, Chicago, 1957.
- 1 6 4 · Nietzsche, F. W. Menschliches, Allzumenschliches, 1878.
- 1 6 5 · Nietzsche, F. W. Morgenrote, 1881.
- 1 6 6 · Nietzsche, F. W. Die frohliche Wissenschaft, 1882.
- 1 6 7 · Nietzsche, F. W. Zarathustra, 1883-1885.
- 1 6 8 · Nietzsche, F. W. Jenseits von Gut und Bose, 1886.
- 1 6 9 · Nietzsche, F. W. Genealogie der Moral, 188

7.

- 1 7 0 · O'Brien, M. *The Antecedents of Being: On Analysis of the Concept*, 1939.
- 1 7 1 · Owens, J. *The Doctrine of Being in Aristotle's Metaphysics*, Toronto, 1963.
- 1 7 2 · O'Connor, W. *The Natural Desire for God*, Milwaukee, 1948.
- 1 7 3 · O'Mahoney, J. E. *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, London, 1929.
- 1 7 4 · Osgniach, A. *Analyssis of Objects*, New York, 1938.
- 1 7 5 · Plato, *The Collected Dialogues, including the Letters*, ed. by E. Hamilton and H. Cairns.
- 1 7 6 · Peters, J. A. *Metaphysics: a Systematic Survey*, Pittsburg, 1963,
- 1 7 7 · Phelan, G. B. *St. Thomas and Analogy*. Milwaukee, 1941.
- 1 7 8 · Philips, P. R. *Modern Thomistic Philosophy*, London, 1932-1935.
- 1 7 9 · Pontifex, R. *The Existence of God*, London, 1946.

- 1 8 0 · Kaufmann, W. *Philosophic Classics*, 1969.
- 1 8 1 · Plotinos, *Enneaden*.
- 1 8 2 · Penzo, G. *Il Nichilismo da Nietzsche a Sartre*, 1976.
- 1 8 3 · Mancini, I. *Ontologia fondamentale*, Brescia, 1957.
- 1 8 4 · Olgiati, F. *I fondamenti della filosofia classica*, Milano, 1952.
- 1 8 5 · Reiter, J. *Intuition und Transcendence*, Munchen, 1967.
- 1 8 6 · Renard, H. *The Philosophy of Being*, Milwaukee, 1943.
- 1 8 7 · Renard, H. *The Philosophy of God*, Milwaukee, 1951.
- 1 8 8 · Rickaby, J. *Of God and His Creatures*, Westminster, 1950.
- 1 8 9 · Rast, M. *Theologia Naturalis*, Freiburg, 1939.
- 1 9 0 · Reinstadler, S. *Elementa philosophiae scholasticae*, Freiburg, 1920.
- 1 9 1 · Remer, V. *Theologia naturalis*, Romae, 1936.
- 1 9 2 · Russell, B. *Principia Mathematica* (in col-

- laboration with A. N. Whitehead) , 1910-1913.
- 1 9 3 · Russell, B. The Problems of Philosophy, 1912.
- 1 9 4 · Russell, B. An Outline of Philosophy, 1928.
- 1 9 5 · Sartre, J. P. Being and Nothingness, 1943.
- 1 9 6 · Sartre, J. P. L'Existentialisme est un Humanisme, 1946.
- 1 9 7 · Sartre, J.P. Critique de la raison dialectique, 1960.
- 1 9 8 · Sertillanges, A. D. Le probleme du mal, histoire, Pris, 1951.
- 1 9 9 · Sertillange, A. D. Les grandes these de la Philos. Thomiste, Paris, 1928.
- 2 0 0 · Sertillanges, A. D. La filiosofia di S. Tommaso d' Aquino, Albani, 1957.
- 2 0 1 · Sertillanges, A. D. I.II Cristianesimo e le filosofie, Brescia.
- 2 0 2 · Sciacca, M. Filosofia e Metafisica, Brescia, 1950.
- 2 0 3 · Sciacca, M. Il problema di dio e della religione nella filosofia attuale, Brescia.

- 2 0 4 · Sciacca, M. Storia della filosofia, Brescia.
- 2 0 5 · Kierkegaard, S. Diario, Brescia.
- 2 0 6 · De Lubac, H. Il dramma dell'umanesimo
ateo, Traduzione di L. Ferino, Morcelliana,
Brescia, 1949.
- 2 0 7 · Siewerth, G. Des Schicksal der Metaphysik
von Thomas zu Heidegger, 1959.
- 2 0 8 · Smith, Gerard, Kendziersks, Lottic, H. The
Philosophy of Being: Metaphysics, New
York, 1961.
- 2 0 9 · Sontag, F. Problems of Metaphysics, San
Francisco, 1970.
- 2 1 0 · Sweeney, L. A Metaphysics of Authentic Ex-
istentialism, New Jersey, 1965.
- 2 1 1 · Suarez, F. Disputationes metaphysicae, (
Opera omnia, ed. C. Breton, Paris,) 1856-
1878.
- 2 1 2 · Spinoza, B. Ethica more geometrico
demonstrata, 1677.
- 2 1 3 · Spinoza, B. Tractatus theologico-politicus, 1
670.
- 2 1 4 · Stirner, M. The Ego and his Own, 1845.
- 2 1 5 · Pascal, B. Pensees, 1669.

- 2 1 6 · Schummacher, M. The Knowableness of God, its Relation to the Theory of Knowledge in St. Thomas, Univ. of Notre Dame, 1905.
- 2 1 7 · Sheen, F. Philosophy of Religion, New York, 1948.
- 2 1 8 · Sheen, F. God and Intelligence in Modern Philosohpy, London, 1925.
- 2 1 9 · Smith, G. Natural Theology, New York, 1951.
- 2 2 0 · Thomas Aquinas, Opera omnia, 25, Parmae, 1852-1872.
- 2 2 1 · Thomas Aquinas, Commentaria (in Aristotelem) , 12, 1269-1272.
- 2 2 2 · Thomas Aquinas, Summma theologica, 1266-1273.
- 2 2 3 · Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae, 16, 1260-1272.
- 2 2 4 · Thomas Aquinas, Summa contra gentiles, 1259-1264.
- 2 2 5 · Stein, E. L'Etre fini et L'Etre eternal. Louvain-Paris, 1972.
- 2 2 6 · Van Steeberghen, F. Ontology, New York, 1951.

970.

- 2 2 7 · Van Steeberghen, F. Hidden God, Louvain-Saint Louis, 1966.
- 2 2 8 · Vaske, M. O. An Introduction to Metaphysics, New York, 1963.
- 2 2 9 · Valensin, A. A travers la metaphysique, Paris, 1925.
- 2 3 0 · Joannes a S. Thoma, Cursus philosophicus thomisticus, 1883.
- 2 3 1 · Wahl, J. Philosophies of Existence, 1969.
- 2 3 2 · Wahl, J. Traite de Metaphysique, Paris, 1953.
- 2 3 3 · Wahl, J. Vers la fin de l'ontologie, Paris, 1956.
- 2 3 4 · Walsh, W. H. Metaphysics, London, 1966.
- 2 3 5 · Wentscher., Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie, 1921.
- 2 3 6 · Wilshire, B. Metaphysics, New York, 1969.
- 2 3 7 · Webert, J. Essai de metaphysique thomiste, Paris, 1927.
- 2 3 8 · Vanni Rovighi, S. Introduzione allo studio di kant, Milano, 1951.

- 2 3 9 · Renda, A. *Il Criticismo e fondamenti eticoreligiosi*, Palermo, 1926.
- 2 4 0 · Paton, H.J. *Kant's Metaphysics of Experience*, London, 1936.
- 2 4 1 · Vanni Rovighi, s. *Elementi di filosofia*, vol. 2. *Metafisica*, Milano. 1953.
- 2 4 2 · *Aristotle's Metaphysics*, Translated with commentaries by H. G. Apostle, Indiana University Press, Bloomington and London 1966.
- 2 4 3 · Aristotele, *Il principio di non contraddizione*, a cura di E. Severino, Editrice la Scuola, Brescia 1959.
- 2 4 4 · Aristotel, *Il Motore immobile*, a cura di G. reale, Editrice la Scuola, Brescia 1975.
- 2 4 5 · Aristotele, *I principi del divenire*, a cura di E. Severino. Editrice la Scuola, Brescia 1978.
- 2 4 6 · S. Anselmus, *Monologion et Proslogion*, CEDAM, Padova, 1951.
- 2 4 7 · R. Arnou S. J., *Theologia naturalis*, Universitas Gregoriana, Romae 1947.
- 2 4 8 · P. A. Bertocci, *Introduction to the*

Philosophy of Religion, New York 1951.

- 2 4 9 · M. Buber, Eclipses of God, Studies on the Relation between Religion and Philosophy, New York 1952.
- 2 5 0 · E. Borne, Dieu n'est pas mort. Essai sur l'atheisme contemporaine, Paris 1959.
- 2 5 1 · L. Bogliolo, Metaphysics, Universitas Urbaniana, Rome 1987.
- 2 5 2 · G. Bontadini, Studi sulla filosofia dell'eta cartesiana, Ed. la Scuola, Brescia 1947.
- 2 5 3 · G. Bontadini, Dall' attualismo al problematicismo, Ed. La Scuola, Brescia 1950.
- 2 5 4 · G. Bontadini, Dal problematicismo alla metafisica, Dott. Carlo Marzorati, Milano 1952.
- 2 5 5 · G. Bontadini, Esperienza e metafisica, Padova 1958.
- 2 5 6 · G. Bontadini, Conversazioni di metafisica, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- 2 5 7 · Cajetanus, In de ente et essentia S. Thomae Aquinatis commentaria, Marietti, Torino.
- 2 5 8 · M. Campo, La genesi del criticismo kantiano,

ed. Magenta, Varese 1953.

- 2 5 9 · J. Collins, *The Existentialists*, Henry Regnery company, Chicago, 1952.
- 2 6 0 · L. Charlier, *Les cinq voies de saint Thomas in l'existence de Dieu*, Tournai 1961.
- 2 6 1 · C. Fabro, *Dio*, Ed. Studium, Roma 1953.
- 2 6 2 · C. Fabro, *L'anima*, Ed Studium, roma 1956.
- 2 6 3 · Carrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*. 5 ed., 1928.
- 2 6 4 · J. Hessen, *Relligiohpnilosophie* 2. Aufl. Munchen & Basel, 1955.
- 2 6 5 · R. Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*, Paris 1956.
- 2 6 6 · E. Kant, *La religione nei limiti della semplice religione*, Traduzione di G. Durante, Ed. Chiantore, Torino 1945.
- 2 6 7 · Hans Kung, *Does God Exist?* Translated by E. Quinn, Collins, London 1980.
- 2 6 8 · Le Senne, *La decouverte de Dieu*, Pris 1955.
- 2 6 9 · Le Roy, *Le probleme de Dieu*, Paris 1930.
- 2 7 0 · H. De Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956.

- 2 7 1 · J. Maritain, Il significato dell'ateismo contemporaneo, Morcelliana, Traduzione di T. Minelli, Brescia 1983.
- 2 7 2 · J. Maritain, Umanesimo integrale, Ed. Studium, Traduzione di G. Dore, Roma, I ed. 1946. II ed. 1947. III ed. 1949.
- 2 7 3 · J. Maritain, The degrees of Knowledge, Tanslated by G. B. Phelan, Charles Scribner's sons, New York 1959. 277. R.
- 2 7 4 · Masi, L'essere e la verit'a, Ed. Urbaniana, Roma.
- 2 7 5 · A. Masnovo, La filosofia verso la religione, lilano 1941.
- 2 7 6 · J. Maritain, Approches de Dieu. Paris 1953.
- 2 7 7 · D. Morando, Saggi su l'esistenzialismo teologico, Morcelliana, Brescia 1949.
- 2 7 8 · Giovanni di Napoli, La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea, Ed. Studium, Roma 1953.
- 2 7 9 · B. Pascal, Pensieri, Traduzione di: V. Alfieri, Rizzoli, Milano 1952.
- 2 8 0 · A. U. Padovani, Sulla filosofia della religione, 1962.

- 2 8 1 · A. U. Padovani, Il problema religioso nel pensiero occidentale, Milano 1951.
- 2 8 2 · J. Lacroix, Le sens de l'ateisme contemporain, Paris 1948.
- 2 8 3 · Il nichilismo da Nietzsche a Sartre, a cura di C. Penzo, Ed. Citta Nuova, Roma 1976.
- 2 8 4 · Rosmini, Anotologia metafisica, La scuola, Brescia 1956.
- 2 8 5 · B. Russell, Perch'e non sono cristiano? Trad. di T. Buratti Cantarelli, Longanesi & C., Milano 1959.
- 2 8 6 · A. D. Sertillanges, La filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Trad. di Carla Miggiano di Scipio, Ed. Pauline, Roma 1957.
- 2 8 7 · Pierre Thevenaz, La fenomenologia da Husserl a Merleau-Ponty, Citt'a Nuova, Trad. di G. Mura, Roma 1976.
- 2 8 8 · P. Shorey, What Plato Said, The University of Chicago Press, Chicago 1933.
- 2 8 9 · St. Thomas Aquinas, Commentary on the Metaphysics of Aristotle, Translated by J. P. Rowan, Library of Living Catholic

Thought.

- 2 9 0 · St. Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, Translated by A. Maurer, Garden City Press Co-Operative, Toronto, Canada 1949.
- 2 9 1 · M. D. Roland-Gosselin O. P., *Le "De ente et essentia"*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1948.
- 2 9 2 · St. Thomas Aquinas, *Tractatus de spiritualibus creaturis*, Ed. critica, Leo W. Keeler S. J., Universitas Gregoriana, Romae 1946.
- 2 9 3 · S. Tommaso, *Somma teologica*, a cura di N. Petruzzelis, La Scuola, Brescia 1959.
- 2 9 4 · Aristotle. *Physics and Metaphysics*. Tr. by P. H. Wicksteed and F.M. Cornford. New York: Harvard University Press, 1929.
- 2 9 5 · Daugherty, Kenneth. *Metaphysics*. New York: Graymor Press, 1960.
- 2 9 6 · Klubertanz, George P. *Introduction to the Philosophy of Being*. New York: Heredith, 1963.
- 2 9 7 · McGly and Farley. *A Metaphysic of Being and God*. Englewood N. J.: Printice-Hall, 1966.

- 2 9 8 · Popkin, Richard H. Introduction to Philosophy. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.
- 2 9 9 · Raeymaeker, Louis de. The Philosophy of Being: A Synthesis of Metaphysics. Tr. by Edmund H. Ziegelmeyer. St. Louis: Herder, 1954.
- 3 0 0 · Stroll, Avurum and Richard H. Popkin, Introduction to Philosophy. (Third Edition). New York: Holt Rinehart and Winston, Inc., 1979.
- 3 0 1 · Torre, Joseph M. Christian Philosophy. Manila: Vera-Reyes. 1980.
- 3 0 2 · Wilshire, Bruce. Metaphysics: An Introduction to Philosophy. New York: Pegasus, 1968.
- 3 0 3 · Artigas, Mariano. Introduction to Philosophy. Manila: Sinag-Tara, 1984.
- 3 0 4 · Basker, S.F. Philosophy of Metaphysics. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1964.
- 3 0 5 · Bittle, Celestine N. Reality and the Mind. Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1936.

- 3 0 6 · Carnap, R. Foundation of Logic and Metaphysics. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- 3 0 7 · Cotter, A.C.ABC of Scholastic Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- 3 0 8 · Farges, A.Theorie Fundamentale de l'Acte et de la Puissance, 7 ed, Paris, 1909.
- 3 0 9 · Feibleman, James K.Ontolngy. Baltimore: The Golins Hopkings Press, 1961.
- 3 1 0 · Frost, Jr.S.E. Basic Teachings of the Great Philosophers. New York: Dolphin books, 1962.
- 3 1 1 · Hunt, Thomas C. and Stanley M. Honer. Invitation to Philosophy. Belmont,California: Wadsworth, 1973.
- 3 1 2 · Kaminsky, Jack. Language and Ontology. London: South Illinois University Press, 1969.
- 3 1 3 · Lemos, Pamon. Metaphysical Investigations. New York: Harder. 1970.
- 3 1 4 · Manser, G.M.Das wesen des Thomismus. Freiburg, 1949.
- 3 1 5 · Maritain, J.An Introduction to Philosophy.

Tr. by E. I. Waldin. New York:Longman
Greenand, Co.,1930.

- 3 1 6 · McCormick, John F. Scholastic Metaphysics.
Chicago: Loyola University Press,1928.
- 3 1 7 · Mercier, D.Card. A Manuel of Modern
Scholastic Philosophy. St Louis: B. Herder,
1916.
- 3 1 8 · Neville, Robert C. Ner Essays in Metaphys-
ics. New York: State Universiyt of New
York, 1987.
- 3 1 9 · Nooman, J.P.General Meataphysics.Chicago:
Loyola University, 1957.
- 3 2 0 · Owens, J. The Doctrine of Being in
Aristotle's Metaphysics. Toronto: Pontifical
Institute of Medieval Studies, 1963.
- 3 2 1 · Peters, J.A. Metaphysics: A Systemetic Sur-
vey. Pittsburg: Duguesne University Press, 1
963.
- 3 2 2 · Salcedo, Leovigildo and alii. Philosophiae
Scholasticae Summa. Vol.I.Madrid: BAC, 19
57.
- 3 2 3 · Waske, M.O. Metaphysics. New York:
NcGraw Hill, 1969.

- 3 2 4 · Wallace, William A. The Elements of Philosophy. New York: Alba House, 1977.
- 3 2 5 · Whilshire, Bruce. Metaphysics. New York: Pegasus, 1969.
- 3 2 6 · Zigliara, Thomas Maria. Summa Philosophica. Paris, 1912.
- 3 2 7 · Noonan, J.P.General Metaphysics. Chicago: Loyola University Press, 1957.
- 3 2 8 · Vaske, M. O. An Introduction to Metaphysics. New York: McGraw-Hill, 1968.
- 3 2 9 · Drennen, D. A. Ed. A Modern Introduction to Metaphysics: Readings from Classical and Contemporary Sources. New York: The Free Press, 1962.
- 3 3 0 · Crenet, P.B.Ontologie. Paris: Beauchesne, 1961.
- 3 3 1 · Hartmann, Nicolai. The New Ways of Ontology. Tr.by Reinhardt C. Kuhn. Chicago: H. Regnery Co.,1953.
- 3 3 2 · Lotz, Johannes B.Der Manach in Sein. Friburg: Herder, 1967.
- 3 3 3 · McGlynn and Farley.A Metaphysic of Being and God.Englewood N.J.: Printice-Hall, 196

6.

- 3 3 4 · C.Fabro, Breve introduzione al Tomismo, Desclee-Editori Pontifici, Roma 1960.
- 3 3 5 · E.Gilson, Being and Some Philosophers, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada, 1949.
- 3 3 6 · D.Ray Griffin, God and Religion in the Postmodern World, State Unit, of New York Press, Albany 1939.
- 3 3 7 · J.Hitchcock, What is Secular Humanism? RC Books, Harrison, NY 1982.
- 3 3 8 · M.J.Buckley, S.J. At the Origins of Modern Atheism, Yale University Press, New Haven and London, 1987.
- 3 3 9 · 《十三經著疏》，台北，東昇出版事業公司。
- 3 4 0 · 《二十二子》，民國九年浙江圖書館補刻本，台北，中文出版社。
- 3 4 1 · 《新編諸子集成》，台北，世界書局，民國六十五年七月新二版。
- 3 4 2 · 亞理斯多德，《形而上學》，仰哲出版社，新竹，一九八二年。
- 3 4 3 · 奧斯定，《懺悔錄》，周世良譯，仰哲

出版社，新竹，一九八四年。

- 3 4 4 · 奧斯定，《論自由意志》，王秀谷譯，聞道出版社，台南，一九七四年五月初版。
- 3 4 5 · 斯雅培，《奧古斯丁》，賴顯邦譯，自華書店，台北，一九八六年八月初版。
- 3 4 6 · 《奧古斯丁選集》，湯清、楊懋春、湯毅仁譯，基督教輔僑出版社，香港，一九六二年十一月初版。
- 3 4 7 · 蓋雷，《奧斯定哲學導論》，劉俊餘譯，聞道出版社，台南，一九八五年四月初版。
- 3 4 8 · 包達理，《奧斯定思想概論》，劉俊餘譯，聞道出版社，台南，一九八五年十月初版。
- 3 4 9 · 《聖多默的神學》，謝扶雅譯，基督教輔僑出版社，香港，一九六五年八月初版。
- 3 5 0 · 賽迪琅琪，《聖多瑪斯形上學》，李貴良譯，三民書局，台北，一九六六年三月初版。
- 3 5 1 · 柯布登，《多瑪斯思想簡介》，胡安德譯，聞道出版社，台南，一九七四年十一月初版。

- 3 5 2 · 肯尼，《神學巨匠，多瑪斯阿奎納》，顧毓民譯，時報文化出版事業有限公司，台北，一九八四年十一月初版。
- 3 5 3 · 曾仰如，《形上學》，商務印書館，台北，一九七一年十一月初版。
- 3 5 4 · 曾仰如，《柏拉圖的哲學》，商務印書館，台北，一九七二年十二月初版。
- 3 5 5 · 曾仰如，《亞里斯多德》，東大圖書公司，台北，一九八九年三月初版。
- 3 5 6 · 曾仰如，《十大哲學問題之探微》，輔仁大學出版社，台北，一九九一年二月版。
- 3 5 7 · 曾仰如，《宗教哲學》，商務印書館，台北，一九八六年三月初版。
- 3 5 8 · 劉仲容，《形上學專題——多瑪斯「潛能與實現」原理及其應用》，博士論文，一九九一年一月。
- 3 5 9 · 羅光，《理論哲學》，下冊，第五編，《本體論》，真理學會，香港，一九六二年。
- 3 6 0 · 葛慕蘭，《形上學》，先知出版社，台北，一九七四年。
- 3 6 1 · 葛慕蘭，《西洋中世紀哲學史綱》，輔

仁大學出版社，台北，一九七七年九月初版。

- 3 6 2 · 紀爾松，《中世紀哲學精神》，沈清松譯，國立編譯館，台北，一九八七年三月初版。
- 3 6 3 · 趙雅博，《哲學新論》，啓業書局，一九六九年。
- 3 6 4 · 趙雅博，《存在主義論叢》，大中國圖書公司，台北，一九六八年。
- 3 6 5 · 趙雅博，《希臘三大哲學家》，正中書局，台北，一九六九年十二月初版。
- 3 6 6 · 趙雅博，《邏輯實證論評介》，啓業書局，台北，一九六八年二月初版。
- 3 6 7 · 項退結，《現代中國與形上學》，黎明文化事業公司，台北，一九七八年四月初版。
- 3 6 8 · 項退結，《現代存在思想家》，東大圖書公司，台北，一九八六年修訂初版。
- 3 6 9 · 鄔昆如，《西洋哲學史》，正中書局，台北，一九七一年初版。
- 3 7 0 · 鄔昆如，《現代西洋哲學思潮》，黎明文化事業公司，台北，一九七七年六月初版，一九八三年六月再版。

- 3 7 1 · 鄔昆如，《存在主義真象》，幼獅文化事業公司，台北，一九七五年十二月初版，一九八三年六月四版。
- 3 7 2 · 笛卡兒，《我思故我在》，錢志純編譯，志文出版社，台北，一九七二年初版，一九八四年六月再版。
- 3 7 3 · 笛卡兒，《方法導論、沈思錄、哲學原理》，錢志純、黎惟東譯，志文出版社，台北，一九八四年八月初版。
- 3 7 4 · 錢志純，《斯賓諾莎哲學導論》，輔仁大學出版社，台北，一九八九年二月初版。
- 3 7 5 · 巴斯噶，《巴斯噶冥想錄》，劉大悲譯，志文出版社，台北，一九八五年九月初版。
- 3 7 6 · 雷炳文，《巴斯卡深思錄》，秦家懿譯，光啓出版社，台北，一九六八年三月初版，一九八六年四月四版。
- 3 7 7 · 胡鴻文，《英國經驗哲學》，華岡書局，台北，一九七二年五月初版。
- 3 7 8 · 陳哲敏，《哲學導論》，輔仁大學出版社，台北，一九七二年。
- 3 7 9 · 馬利丹，《知識的等級》，趙雅博譯，

正中書局，一九七五年。

- 380 · 張振東，《哲學神學》，商務印書館，台北，一九七二年初版。
- 381 · 湯用彤，《理學·佛學·玄學》，北京大學出版社，一九九一年二月初版。
- 382 · 李震，《中外形上學比較研究》（上下），中央文物供應社，台北，一九八二年六月初版。
- 383 · 李震，《人的探討》，文壇出版社，台北，一九七一年初版。
- 384 · 李震，《希臘哲學史》，三民書局，台北，一九七二年七月初版。
- 385 · 李震，《由存在到永恆》，商務印書館，台北，一九六九年九月初版，一九八六年十月七版。
- 386 · 李震，《杜斯妥也夫斯的精神世界》，先知出版社，台北，一九七五年十二月初版，輔仁大學出版社，台北，一九八三年七月增訂再版。
- 387 · 李震，《哲學的宇宙觀》，台灣學生書局，台北，一九七八年十一月初版，一九九〇年二月增訂再版。
- 388 · 袁廷棟，《馬克斯哲學簡介與評價》，

光啓出版社，台北，一九七五年初版。

- 3 8 9 · 袁廷棟，《哲學心理學》，輔仁大學出版社，台北，一九八五年六月初版。
- 3 9 0 · 休姆，《人性論》，仰哲出版社，新竹，一九八四年三月。
- 3 9 1 · 休姆，《人類理解研究》，仰哲出版社，新竹，一九八二年四月。
- 3 9 2 · 休姆，《西歐理性論哲學資料選輯》，仰哲出版社，新竹，一九八二年三月。
- 3 9 3 · 《英國經驗論哲學資料選輯》，仰哲出版社，新竹，一九八一年十二月。
- 3 9 4 · 康德，《純粹理性批判》，仰哲出版社，新竹，一九八四年三月。
- 3 9 5 · 《康德哲學資料選輯》，仰哲出版社，新竹，一九八二年三月。
- 3 9 6 · 康德，《判斷力批判》，宗白華、韋卓民譯，滄浪出版社，台北，一九八六年九月初版。
- 3 9 7 · 康德，《道德形上學探本》，唐鉞重譯，商務印書館，台北，一九六七年十二月初版。
- 3 9 8 · 康德，《自然科學的形而上學基礎》，陳中人譯，結構群，台北，一九八九年

十一月初版。

- 399 · 《康德的道德哲學》，謝扶雅譯，基督教輔僑出版社，香港，一九六〇年五月初版。
- 400 · 史克魯東，《哲學之鐘康德》，戚國雄譯，時報文化出版事業有限公司，台北，一九八三年八月初版。
- 401 · 克老奈，《論康德與黑格爾》，關子尹譯，聯經出版事業公司，台北，一九八五年十二月初版。
- 402 · 包加奈，《康德《純粹理性批判》導讀》，李明輝譯，聯經出版事業公司，台北，一九八八年九月初版。
- 403 · 黑格爾《黑格爾的小邏輯》，賀麟譯，大易出版社，台北，一九七八年十二月初版。
- 404 · 黑格爾，《精神現象學》，仰哲出版社，新竹，一九八二年七月初版。
- 405 · 黑格爾，《自然哲學》，仰哲出版社，新竹，一九八二年三月初版。
- 406 · 黑格爾，《歷史哲學》，王造時譯，三聯書店，北京，一九五六年十二月初版。

- 4 0 7 · 黑格爾，《哲學史講演錄》，仰哲出版社，新竹，一九八二年五月初版。
- 4 0 8 · 《德國觀念論哲學資選輯》，仰哲出版社，新竹，一九八二年五月初版。
- 4 0 9 · 司泰思，《黑格爾哲學》，曹敏、易陶天譯，黎明文化事業公司，台北，一九七八年十一月初版，一九八三年九月三版。
- 4 1 0 · 辛澤，《黑格爾》，李日章譯，聯經出版事業公司，台北，一九八四年初版。
- 4 1 1 · 董西，《哲學人類學》，劉貴傑譯，國立編譯館，台北，一九八九年二月初版。
- 4 1 2 · 杜普瑞，《人的宗教向度》，傅佩榮譯，幼獅文化事業公司，台北，一九八六年十二月初版。
- 4 1 3 · 傅佩榮，《儒道天論發微》，台灣學生書局，台北，一九八五年十月。
- 4 1 4 · 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，聯經出版事業公司，台北，一九七八年十一月初版。
- 4 1 5 · 陳榮捷，《現代中國的宗教趨勢》，廖世德譯，文殊出版社，台北，一九八七

年十一月初版。

- 4 1 6 · 賈詩勒，《宗教哲學》，吳宗文譯，種籽出版社，香港，一九八三年五月初版。
- 4 1 7 · 劉易士，《宗教哲學》，黃明德譯，東南亞神學院，台南，一九七〇年十一月初版，一九八一年四月再版。
- 4 1 8 · 瑞達，《宗教哲學初探》，傅佩榮譯，黎明文化事業公司，台北，一九八四年十一月初版。
- 4 1 9 · 《人與宗教》，孫志文主編，聯經出版事業公司，台北，一九八二年五月初版。
- 4 2 0 · 白高倫，《哲學與基督教信仰》，陳詠譯，證道出版社，香港，一九八〇年四月初版。
- 4 2 1 · 趙君影，《西洋近代哲學家的上帝信仰》，中華歸主協會，台北，一九八三年七月初版。
- 4 2 2 · 司徒焯，《近代神學七大路線》，證道出版社，香港，一九七八年六月初版，一九八三年一月再版。
- 4 2 3 · 劉小楓，《走向十字架的真理》，三聯書店，香港，一九九〇年十一月初版。

- 4 2 4 · 趙鑫珊，《藝術、科學、哲學斷想》，丹青圖書有限公司，台北，一九八七年六月初版。
- 4 2 5 · 波謙斯基，《哲學講話》，王弘五譯，鵝湖月刊雜誌社，台北，一九七七年五月初版，一九八〇十一月三版。
- 4 2 6 · 戴孚高，《二十世紀的哲學》，傅佩榮譯，間學出版社，台北，一九七九年四月初版。
- 4 2 7 · 沈清松，《現代哲學論衡》，黎明文化事業公司，台北，一九八五年八月。
- 4 2 8 · 高宣揚，《羅素哲學概論》，天地圖書有限公司，香港，一九八三年九月。
- 4 2 9 · 胡塞爾，《現象學與哲學的危機》，陳中人譯，結構群，台北，一九八九年十一月初版。
- 4 3 0 · 胡塞爾，《歐洲科學危機和超驗現象學》，張慶熊譯，唐山出版社，台北，一九九一年二月初版。
- 4 3 1 · 馬賽爾，《有與是》，陸達誠譯，商務印書館，台北，一九八三年三月初版。
- 4 3 2 · 海森伯，《物理學和哲學》，仰哲出版社，新竹，一九八五年三月初版，一九

八八年九月再版。

- 4 3 3 · 劉仲容譯註，《多瑪斯論生成和變動》，輔仁大學出版社，台北，一九四四年三月初版。
- 4 3 4 · 羅光，《中西宗教哲學比較研究》，中央文物供應社，台北，一九八二年二月初版。
- 4 3 5 · 李杜，《中國古代天道思想論》，藍燈文化事業股份有限公司，台北，一九九二年九月初版。
- 4 3 6 · 《西方無神論簡史》，斯魯威爾著，張繼安譯，谷風出版社，台北，一九八七年七月初版。
- 4 3 7 · 《古希臘哲學》，苗力田主編，七略出版社，台北，一九九五年九月一版。
- 4 3 8 · 《二十世紀宗教思潮》，麥奎利著，何光滬、高師寧譯，桂冠圖書股份有限公司，台北，一九九二年五月初版。
- 4 3 9 · 《20世紀西方宗教哲學文選》，劉小楓主編，楊德友、董友等譯，上下二卷，上海三聯書店，一九九一年六月初版。
- 4 4 0 · 《宗教與當代西方文化》，塞爾著，衣俊卿譯，桂冠圖書股份有限公司，台

北，一九九五年二月初版。

- 4 4 1 · 《基督教哲學 1500 年》，趙敦華著，人民出版社，北京，1994 年 8 月初版。
- 4 4 2 · 陳哲敏，《實在論哲學》，上冊，上智編譯館，北京，一九五〇年初版。
- 4 4 3 · 《柏拉圖的哲學》，費爾特著，呂武吉譯，商務印書館，台北，一九八六年初版。
- 4 4 4 · 張振東，《士林哲學的基本概念：（二）宇宙論與形上學》，輔仁大學出版社，台北，一九八一年初版。

國立國家圖書館出版品預行編目資料

基本哲學探討/李 震著 台北縣新莊市：輔大，
民八十五十二月 二版

參考書目：面 （輔仁大學研究叢書108）

ISBN 957-9000-39-5（平裝）

輔仁大學研究叢書（108）

基本哲學探討

著 者：李 震

發行人：楊敦和

出版社：輔仁大學出版社

地 址：台北縣新莊市中正路510號

電 話：（02）903-1111轉2227

劃撥帳號：0152649-7輔大出版社

行政院新聞局登記證局版臺業字第0321號

印刷者：竹葉青印刷設計股份有限公司

地 址：台北市莒光路三三六號六樓

電 話：（02）306-1151（代表號）

中華民國八十年八月增訂二刷

中華民國八十五年十二月二版

特 價：新台幣400元整

版權所有·翻印必究 ISBN：957-9000-39-5（平裝）