

西洋哲學史 (六)

盧梭到康德

Frederick Copleston 原著

陳潔明 • 關子伊翻譯 • 傅佩榮校訂



康德

西洋哲學史

卷六

盧梭到康德

原 著：柯 普 斯 登
翻 譯：陳 潔 明
 關 子 尹
校 訂：傅 佩 榮

黎 明 文 化 事 業 公 司

「西洋哲學史」第六卷校訂者序

傅佩樂

從十七到十八世紀，歐洲經歷了啟蒙運動。顧名思義，「啟蒙」是指走出蒙昧，開展理性光明的世界。由於哲學家自古以來即以「愛智」為目標，要以理性去探討宇宙及人生的真相，再以系統方式加以表達，那麼在哲學史上原無所謂啟蒙的問題，好像人類曾經放棄了理性似的，現在必須設法喚醒。因此，歐洲啟蒙運動應該有其特殊涵義。

答案很簡單。少數哲學家推崇理性，並不能阻止一般百姓安於故習，包括墨守傳統的信仰與制度。於是，啟蒙顯示了兩方面的特徵：消極方面，要解脫宗教信仰對人心的桎梏。對歐洲人而言，這是同時針對基督宗教各派的，只要後者對於保存傳統的信念及生活方式稍有助益，哲學家就大張旗鼓，宛如獲得另一天職，矢志解放人的理性。由此自然引發了無神論與唯物論的風潮。這種風潮是否相應或相順於理性思維，換言之，是否能夠蔚為哲學探討的基本立場，其實是值得質疑的。宗教與哲學之間並非不能釐清界線，達到兩可之局。只是在啟蒙時代，人心思變，不易找到冷靜客觀的哲學家。

但是，積極方面，啟蒙運動的成績是不容抹煞的。哲學家既然不再以人的終極幸福牽連於信

仰的內涵，遂專心考慮現實世界，要追問人在社會中所能達到的理想生活是如何一種情境。於是，合理的政治制度是什麼？個人的自由有何範圍，又如何運作？教育機會以及教育目的何在？只要這一類問題找到正確答案，人類社會自此將走上「進步」的坦途，前程一片光明。這種天真的想法當然無法承受歷史的殘酷檢驗，但是哲學家的眾說紛紜確也造成了「啟蒙」的效果，至少大家願意在理性的基礎上繼續向前邁進了。

茲以盧梭 (Rousseau) 對人性的解說為例。一般認為他主張人的自然狀態是善的，但是這種狀態在實際世界若非無法存在就是無法展現。比較準確的說法是：「人做爲一個獨立的個體，本身雖不是邪惡的或壞的，但原也不是道德的存有者；只有在社會中，他的理智與道德生命才能發展起來。」這段話看似平凡，其實合理，可以做爲深入討論的出發點。

再以赫德 (Herder) 對宗教起源的解說為例。他指出：「說恐懼創造了大多數民族的神，是空話一句。因爲恐懼就其自身而言，並不創造任何東西，它只是驚醒了理解能力。」這段話有助於澄清「宗教源於恐懼」的通俗意見。至於宗教與人的心靈（推而至於人性）之間的關係問題，則是繼起的哲學家努力探討的題材之一。經過赫德及啟蒙時期哲學的轉折，理性回歸其應有地位，不致於誇稱要解說一切了。若無啟蒙運動諸君子的前導，康德如何展現其豐富而燦爛的思想光輝？

本卷康德一人所佔的篇幅超過一半以上，適足以顯示其重要地位。他是集大成者，把理性主義與經驗主義互相對峙的局面，從根本予以化解，但是又吸改了雙方的優點，以「先天綜合判

斷」解釋人類知識的構成條件。他也是開新局者，扭轉研究焦點，由批判理性著手，劃清認知與實踐，自然與自由，再以人的感受能力連繫雙方，使人的生命不致割裂。他在肯定「物自體」不可知的同時，強調其雖不可知，但又必須存在，那就是：自我、世界、上帝。他在剖析人的道德實踐時，堅持必須依此設定：人的自由，靈魂不死，上帝存在。原先的層層限制，現在成爲層層架構，各有定分定位，展現爲立體的完整系統。其用心不可謂不深，其氣魄不可謂不大，其成就則有目共睹。在康德出現以後，除非經由康德，否則無法超越舊有的困境，同時也不可能得到太多創新的見解。

國人對康德特別重視，主要原因是他在探討道德問題時，辨析入微，強調自律性的獨特意義。由此肯定：理性爲自己立法，個人行爲標準應求其普遍有效，只能以他人爲目的而不可以之爲手段。既重視「自覺應該」，又兼顧「人我互尊」，然後再「力行實踐」。這種思想與儒家的主旨頗爲契合。但是，同中見異之處未必不多，值得進一步研究。康德自己承認哲學探討終究必須面對「人是什麼？」這一問題。由人性論的立場看來，儒家與康德之間或許仍是異多於同的。因此，有些學者主張「只有通過康德，才能理解儒家」，這未免有些一廂情願了。

關於本卷的翻譯也須稍作說明。第一及第二部由臺大哲研所博士生陳潔明負責。她在初稿譯成，進行修訂的過程中，表現了明顯的進步，不僅求其信實，而且文詞達意。第三部由曾任教於東海大學的關子尹博士所譯。這一部主要討論康德，而關先生對康德下過工夫，能力自可勝任，甚至加添二十餘處批評補注。爲求全書各卷體例統一，我只好代爲刪削；此外，對於關先生

的譯筆，我認爲他的中文表達過於遷就原文，以致可讀性較低。忠於原文是毫無疑問的，念起來卻十分辛苦，希望讀者且讀且思，反覆推敲，應有所得。有些地方不知是康德的思想過於深奧，或是作者的英文不夠清晰，還是譯者的文筆太過拘泥。身爲負責校訂的人，我必須承認：這卷書的校訂前後費時二年，原因固然是自己較忙，同時難免也有其他因素。若有舛誤，就讓我與譯者共同負責吧！

譯者簡介

——第一章——九章譯者——

陳潔明·浙江省義烏縣人，民國五十一年生。

·臺灣大學哲學研究所碩士。

·臺灣大憲哲學研究所博士班肄業。

——第十一章——十七章譯者——

關子尹·香港中文大學哲學系畢業，德國魯爾波鴻 (BOCHUM) 大學哲學博士。

·曾任東海大學哲學系副教授。

·現任香港中文大學哲學系講師。

·譯有：·卡西勒 (E. Cassirer) 論康德與黑格爾。

目 錄

第一部 法國啟蒙運動

第一章 法國啟蒙運動(一)	三
第二章 法國啟蒙運動(二)	五五
第三章 盧梭(一)	八一
第四章 盧梭(二)	一一一

第二部 德國啟蒙運動

第五章 德國啟蒙運動(一)	一四一
第六章 德國啟蒙運動(二)	一六四
第七章 與啟蒙運動的決裂	一八一

第三部 歷史哲學的興起

第八章	鮑蘇埃與維柯	二〇一
第九章	伏爾泰到赫德	二一九
第十章	康德(一)：生平與著述	二三九
第十一章	康德(二)：第一批判諸問題	二八〇
第十二章	康德(三)：科學知識	三一二
第十三章	康德(四)：抨擊中的形上學	三六七
第十四章	康德(五)：道德與宗教	四〇九
第十五章	康德(六)：美學與目的論	四六六
第十六章	康德(七)：有關康德遺著	五〇八
第十七章	康德(八)：結論	五二八
附錄	原著附錄	五八七
	重要譯名中英對照	六二一

第一部

法國啓蒙運動

第一章 法國啟蒙運動 (一)

導言——貝爾的懷疑主義——房特奈爾——孟德斯鳩和他的法律研究——
莫貝地——伏爾泰和自然神論——伏夫那爾居——孔地雅和人類心靈——
黑衛休斯對人的看法

一、導言

許多人心裏或許有一種自然的傾向，主要是用破壞性的批評，和對基督宗教或至少是天主教的毫無保留的敵意，來想像法國大革命。如果我們將盧梭除外，十八世紀法國哲學家中最著名的，大概是伏爾泰。這個名字令人腦海中，產生一位聰明慧黠、精通文學之人的圖像，他從不厭倦於指摘教會與理性為敵、與不容忍為友。還有，如果有人知道像拉美特里 (La Mettrie) 和霍爾巴哈 (d'Holbach) 等作家的唯物主義的話，可能就傾向於認為法國啟蒙運動是反宗教運動，從伏爾泰和狄德羅 (Diderot) 早期的自然神論，發展到霍爾巴哈的無神論，以及卡巴尼士 (Cabanis) 的粗糙唯物主義面貌。在這種對啟蒙運動的解釋之下，一個人對它的評價，將大半視

他有無宗教信仰而定。某些人可能會認為十八世紀的法國哲學是進一步導至不敬神的運動，結果產生了法國革命時，對聖母院大教堂的褻瀆行爲。另外的人則可能認為它是心靈自宗教迷信與教會暴虐的逐步解放。

另外，有一種印象也不罕見，就是以爲十八世紀法國哲學家都是既存政體的反對者，他們爲法國大革命鋪了路。在這種政治解釋之下，對這些哲學家的作品產生不同的評價顯然是可能的。有人會認為他們是不負責的革命煽動者，他們的作品在雅各比激進派 (the Jacobin) 的恐怖行爲上產生實際的效果。也有人會認為，他們代表了那無可避免的社會及政治發展中的一個階段，促成了中產階級民主時代的興起，而後者卻註定要輪到被無產階級統治所取代。

以上兩種對法國啟蒙運動的解釋，無論是以對宗教機構和宗教本身的態度來解釋，或者是以對政體和政治社會發展的態度來解釋，當然都有它們事實上的根據，但是他們根據的充分程度卻並不相等。在一方面來說，固然有些哲學家確實不喜歡「革命前的社會及政治制度」(the ancien régime)。但若把所有啟蒙運動的典型哲學家，都視爲有意識的革命煽動者，將會是一項大錯誤。例如伏爾泰，雖然他希望有所改革，卻不是真正有心要提倡民主。他關心自己和朋友的言論表達自由，卻難以稱爲是民主主義者，仁慈專制比民治原則更合他的胃口，特別是這個仁慈是針對啟蒙哲學家的。他當然不會企圖在他認爲是「暴民」的那幫人中挑起革命的。但在另外一方面來說，所有被認爲是法國啟蒙運動的典型代表哲學家，的確都在不同程度上反對教會的統治。他們之中許多人反對基督宗教，此外，至少有一些人是武斷的無神論者，強烈地反對任何宗

教。他們視宗教爲無知與恐懼的產物，理智進步的敵人，並且有害於真正的道德。

雖然用對宗教的態度所作的解釋，和在次要程度上用政治信念所作的解釋，二者都有事實上的根據，但是若有人把十八世紀的法國哲學描述爲對君權和祭壇的長期攻擊，將會是一幅完全不適當的圖像。明顯的，對天主教教會、天啟宗教，以及在某些例子裏對任何形式的宗教的攻擊，都是以理性的名義進行。不過對法國啟蒙哲學家而言，理性的作用遠大於在宗教領域的純粹破壞性批判。破壞性批判是所謂的啟蒙運動的負面向。正面向則在於企圖去理解世界，特別是人類自身，在心理、道德和社會生活之中的人類自身。

這樣說的同時，我並不是想要小看這些哲學家在宗教論題上的見解，或者把它們當作不重要而加以排除。對任何一位分享本書作者宗教信仰的人而言，的確，他們的態度幾乎不可能是重要的。但是姑且不談個人的信仰，啟蒙哲學家的對宗教態度，明顯的具有文化上的意義與重要性。因爲它表現針對了中世紀文化觀的顯著改變，代表了一個新的文化階段。此時我們應該記住，我們正目擊的，是科學觀的成長和擴張。十八世紀法國哲學家強烈相信進步，也就是說，相信科學觀由物理學擴展到心理學、道德理論，以及人類的社會生活。如果他們傾向於拒絕天啟宗教，有時是所有的宗教，這是部分來自於他們相信宗教——無論個別而言的天啟宗教，或普遍而言的宗教——是知性進步、以及理性之清楚無礙作用的敵人。我當然不是意味著他們這麼想是對的。在宗教與科學之間，並沒有與生俱來的不可相容性。我的論點只是，如果我們太侷限於他們在宗教領域內的破壞性批判，我們容易失掉那些哲學家真正面目的觀察，以致於只是得到全景的

一個單向視角而已。

十八世紀的法國哲學家，相當受英國思想的影響，特別是洛克和牛頓。一般說來，他們同意於前者經驗主義。哲學中的理性運作對他們而言，並不意味著由天賦觀念或自明的第一原理，推論出來的龐大體系之建造。在這個意義下，他們背棄了前一世紀的思辨形上學。這並不表示說，他們一點也不關心綜合論述，而只是分析性的思想家，好像只是將注意力集中於不同的個別難題與問題上，而從不打算將它們的各種結論綜合起來。而是他們相信，正確的研究途徑，是面對現象自身，以及經由觀察去得知現象的法則與原因，然後我們才能進行綜合，形成普遍原則，並且在普遍真理的觀點下觀察個別的事實。換句話說，大家開始明白，假設有一種理想的方法——即數學演繹法，可以應用到學問的每個分支上，這種想法是錯誤的。譬如布方 (Buffon)，就清楚的看到這一點，他的觀點對狄德羅的心靈有些影響。

此一針對知識的經驗主義式研究路徑，在某些情況，如亞藍貝特 (Alember) 的例子，導至一種可以形容為實證主義的立場。如果有人將形上學意指為對超現象之實在的研究，那麼它就是一不可知之物的領域，我們不可能有此領域的確定知識，尋求這種知識是在浪費時間。我們能擁有的理性形上學的唯一意思，是綜合經驗科學的研究結果。而在經驗科學本身，我們關心的不是一「本質」，而是現象。雖然在某一意義下，我們當然可以談論本質，但這只是洛克所稱的「名目上的」本質，本質一字不是在形上學的意義下被使用的。

如果說法國啟蒙運動的所有哲學家都是「實證主義者」，那當然會是一項嚴重的錯誤。例如伏

爾泰認為，我們能够證明上帝的存在，莫貝地也認為如此。但我們可以在那時的一些哲學家，看出一個明顯的實證主義趨勢。因此我們可以說，十八世紀的哲學為下一世紀的實證主義開了路。

但是，這個法國啟蒙運動的解釋，是單一面向的；它在某一種意義下，太哲學性了。為說明我的意思，我舉孔地雅為例。這位哲學家受洛克的影響很大。他以他的瞭解著手去應用洛克的經驗主義，應用到人類的心理機能和作用上，嘗試去顯示它們全部都可以用「轉化的感覺」來解釋。如今，孔地雅本人確實並非我們所稱的實證主義者。但是把他的作品論感覺（*Traite on Sensation*）解釋為往實證主義方向的一個移動，實證主義發展的一個階段，卻無疑是可行的。然而單純地解釋它為心理學發展中的一個階段，也無不可。心理學就其自身來看，不必然要與哲學的實證主義扯上關係。

再者，有一些法國啟蒙運動的哲學家，反省到人的心理生活和他的生理條件之間的關聯，並且在某些例子，如卡巴尼士的情況，這種反省產生了一個粗糙唯物主義的說法。因此，有人可能試圖用這個結果來解釋全部的考察。但在同時，也可能把某些哲學家的獨斷唯物主義，認為是一條有價值的研究路線在其發展過程中的短暫出軌。換句話說，如果一個人把十八世紀哲學家的心理學研究，看作是這條研究路線在發展的早期階段的嘗試性試驗，則可能比一個把他的心靈視野只侷限在法國啟蒙運動本身的人，易於減少對誇張與粗糙的注意。當一個人像在這幾章裏一般，注意著一個特定時代及一羣特定人們的思想時，當然必須注意到這些誇張的與粗糙的部分。但也同樣地要保留一種全盤的圖像在心底，並且提醒自己，這些特徵是屬於一發展線路中的某個階段，

這條線路伸向未來，並且在後來能夠對早期的出軌，提供批判與矯正。

因此普遍而言，我們可以將法國啟蒙運動的哲學，視為是一種發展休姆所謂的「人的科學」的努力。當然，這個描述並不能適合所有的事實狀況。例如，我們能找到宇宙論方面的理論。但是它注意的是十八世紀哲學家的興趣，在爲人類的心理與社會生活，做出像牛頓爲物理宇宙所做的事情。在達成這個目標的努力上，他們採用洛克經驗主義所啟發，而非前一世紀的思辨體系所啟發的研究路徑。

同樣值得注意的，是法國啟蒙運動的哲學家，像英國一些道德學家一樣，努力把倫理學從形上學和神學中分離出來。他們的道德主張當然有相當的差異，包括了譬如從狄德羅的倫理理想主義，到拉美特里的低級功利主義。但是可以這麼說，他們或多或少，是一致於嘗試使倫理學自己站起來。這即是貝爾(Bayle)所說：一個由不信仰的人所組成的國家，是相當可能的，以及拉美特里的附加：它不僅可能，還是可欲的，這些話的意義所在。然而，若說所有的哲學家，都贊同此一觀點，也是不盡正確的。譬如伏爾泰認爲，如果上帝真的不存在，爲了社會的道德福祉之故，也必須要創造出祂來。但是一般來說，將倫理學自形上學或神學的思考中分離出來，是包括在啟蒙運動哲學之內的。至於這種分離是否持守得住，就沒有定論了。

最後我們要提醒自己，法國的十八世紀哲學，就像英國的一樣，主要是一些非大學哲學教授，並且通常擁有哲學以外興趣的人，所做出來的。英國的休姆是哲學家，同時也是一位歷史學家。法國的伏爾泰寫作戲劇。莫貝地從事北極探險，爲了要經由一個緯度的準確測量，而對確定

地球在極點的形狀有所貢獻。亞蘭貝特是一位傑出的數學家。孟德斯鳩及伏爾泰在編史工作的發展上，具有些許重要性。拉美特里是一位醫生。在十八世紀，我們是在一個把些許哲學觀念知識，視爲是修養的必需品，並且哲學尚未成爲一個學院領域的時代。此外，哲學與諸科學之間還存在有密切的關聯，這種關聯確實會是法國哲學思想中，十分普遍的特色。

二、貝爾的懷疑主義

在爲法國啟蒙運動開路的哲學家們中，最有影響力的大概是皮耶爾·貝爾（Pierre Bayle, 1647-1706），著名的歷史與評論辭典（*Dictionnaire historique et critique*）之作者。從小就是一名新教徒的貝爾，曾經一度成爲天主教徒，後來又回歸新教。然而，雖然他皈依於新教會，他還是認爲不是只有天主教不容許異說。一六八〇年起，居住在鹿特丹（Rotterdam）的時期中，他致力於推動宗教的寬容，並且攻擊喀爾文派（Calvinist）神學家猶利爾（Jurieu, Pierre），爲了他不容許異說的態度。

在貝爾的看法中，時興的那些神學爭論，都是混淆不清、缺乏焦點的。以關於恩典和自由意志之間關係的爭論爲例，多瑪斯派教徒（Thomists）、楊森派教徒（Jansenists）和喀爾文派教徒，在與摩林教派（Molinism）的對抗中，形成一體。而他們之間的確也沒有什麼根本上的差異。但是一當喀爾文派教徒公然抨擊多瑪斯派和楊森派教徒時，多瑪斯派教徒就抗言他們不是楊森派，而後者也拒絕承認喀爾文教派。至於摩林派教徒，他們採用詭辯的論證，試圖去顯示奧古

斯丁的教義是不同於楊森派教徒所持的教義。普遍而言，人類就是太容易在沒有差異的地方相信有差異，在不具有不可解開之連結的兩種不同立場之間，相信有不可解開的連結。如此多的爭論，是在偏見與缺乏清晰判斷之上而生存與興盛的。

然而，比起貝爾對那些獨斷神學之流行爭論的觀點更爲重要的，是他對形上學以及哲學神學或自然神學的看法。他認爲人類的理性，是更適合於錯誤的發掘，而非正面真理的發現，尤其是在有關形上學的例子中。當然在一般都承認，只要一個哲學家不否認上帝的存在是可以某種方式去證明的，他就有權利去批評任何一個上帝存在的證明。但是，由事實的觀點來看，所有曾經被提出的證明都遭受到毀滅性的批判。再者，也沒有任何人曾經解決惡存在的問題。這同樣不令人驚訝，因爲在肯定一個無限、全知和全能上帝的同時，要對世間的惡達成任何理性的調解，都是不可能的。摩尼教門徒（The Manichaeans）用他們的二元論哲學，對惡提出了一個較任何正統派所提出的解釋更好的解釋。但是摩尼教徒的形上學預設卻是不合理的。對於靈魂的不朽，沒有任何明白的證明會出現過。

貝爾並沒有說，上帝存在和靈魂不朽的理論是錯的，他毋寧是將信仰置之於理性的範圍之外。然而這句話需要一點限制。因爲貝爾不只是說，雖然宗教真理不與理性相矛盾，卻不能有理性的證明。他的立場毋寧是說，這些真理包含了更多理性所不對胃口之物。因此無論真誠與否，他建議，接受天啟確實更爲有價值。不論在任何情況，如果宗教真理是屬於非理性的領域，那麼就沒有道理耽溺於神學的論辯和爭議之中。容忍應該取代爭論。

引人注意的是貝爾不只是區分了宗教與理性，也區分了宗教與道德。也就是說他強調，將宗教的信念與動機認作是成就道德生活所必須，乃是一大錯誤。非宗教的動機可以恰恰和宗教的動機一樣有效，甚至更強烈。而且相當可能會有一個道德的社會，是由不相信靈魂不朽，或確實不相信上帝的人所組成。結果，貝爾在辭典(Dictionnaire)中有關撒都塞派教徒(The Sadducees)的條目中說，不相信任何復活之說的撒都塞派教徒，比相信復活之說的法利賽派教徒(The Pharisees)更好。生活的經驗並沒有暗示在信仰與實踐之間，有任何不可分解的關聯。我們因此得到自主道德之人的概念，他們在成就德性生活時，不需要倚靠宗教上的信仰。

接下來的法國啟蒙運動作家，譬如狄德羅，充分運用了貝爾的大辭典。這部著作也未嘗沒有對德國啟蒙運動產生一些影響。一七六七年腓特烈大帝(Frederick the Great)寫信告訴伏爾泰，貝爾已經開啟戰爭，許多英國哲學家已追隨貝爾之後，而伏爾泰註定要去結束這場爭戰。

二、房特奈爾

房特奈爾(Bernard le Bovier de Fontenelle, 1657-1757)可能是以科學觀念的傳播者最爲聞名。他的文學事業開始於一部在其他作品中不算成功的戲劇，但是他很快地察覺到當時的社會應該會歡迎有關新物理學的清楚和能懂的解說。他去滿足這項需求的嘗試成功了，因此當上了科學學院(Académie des Sciences)的秘書。概括而言，他是一位笛卡兒主義物理學的擁護者，在他有關星體的對話錄(Entretiens sur la pluralité des mondes, 1686)中，他推廣笛卡兒

主義的天文學理論。他的確不是無視於牛頓（Newton）的重要性，並且在一七二七年他出版了一本牛頓之頌（*Eulogy of Newton*）。但是他在笛卡兒旋渦理論（*Théorie des tourbillons cartésiens, 1752*）書中，他爲笛卡兒的旋渦理論作辯護，並攻擊牛頓的引力原理，在他看來這原理包含著一種神秘存在物的假設。他死後在他書房發現的草稿筆記，證實在他生命的後半段，他的心確實轉向了經驗主義。我們所有的觀念都可以在最後，被化約爲感覺經驗的與料。

除了幫助科學觀念的知識在十八世紀的法國傳播外，房特奈爾在某種直接的形式上，助長了對宗教真理的懷疑主義。例如，他出版談論寓言的起源（*The Origin of Fables*）及神諭的歷史（*The History of Oracles*）的小書。在其中第一本書裏，他拒絕將神話或寓言歸因於想像力之運用而非理智活動的觀點。例如希臘的神話，是起源自解釋現象的欲望，是理智的產物，即使想像力曾經在令其精巧化它們的工作上扮演了一部分的角色。早期的人的智力與現代人的智力沒有根本上的不同。古代人和現代人都嘗試去解釋現象，將不明瞭的事物分解爲已知的事物。兩者間的不同是：在早期的時代缺乏確定的知識，思考被迫求助於神話式的解釋。而在現代世界裏，確定的知識已經發展到用科學的解釋來取代神話式解釋的程度。雖然房特奈爾沒有明白地說出來，這個觀點的含意已經足夠明顯。

在他關於神諭的著作中，房特奈爾堅持沒有令人信服的理由以支持異教徒的神諭是來自惡魔神明的活動，或那些神諭因基督的降臨而緘默的說法。因此，用異教徒的神諭被迫緘默來證明支持基督之能力與神聖的辯論，缺乏任何的歷史根據。個別的爭論點很難說是具有大的重要性。但

是其中似乎暗示基督宗教的護教學者，習於徵引毫無價值的論證。

然而，房特奈爾並不是一位無神論者。他認為上帝在受法則支配的自然系統中，而不是在人類激情與善變所統治的歷史中，顯示自己。換句話說，對房特奈爾來說的上帝，不是任何在歷史中顯示自己並產生教義體系的歷史宗教之上帝，而是自然的上帝，顯示在這個世界的科學計畫當中。十八世紀的法國哲學家中的確有無神論者；但是自然神論，或伏爾泰所稱的有神論，則更為普遍；雖然比起英國的同儕，無神論更經常在法國哲學家當中被發現。

四、孟德斯鳩和他的法律研究

前面已經提到過，法國啟蒙運動的哲學家致力於了解人的社會和政治生活。在這個領域內最重要的著作之一，是孟德斯鳩對法律的論述。孟德斯鳩 (Charles de Secondat (1689-1755), (Baron de la Brède et de Montesquieu) 是一名文學的狂熱者及專制政治的反對者。一七二一年他出版了波斯人書簡 (Letters persanes)，是一部法國政治及教會狀況的諷刺文學。一七二八到一七二九年他在英國，他對英國政治體制的一些特點極為讚賞。一七三四年他出版了羅馬帝國興衰原因之探討 (Considérations sur les causes de grandeur et de la décadence des Romains)。最後在一七四八年，他的法律著作，法意 (De l'esprit des lois) 問世，這是將近十七年辛勞的成果。

在他的法律著作中，孟德斯鳩對社會、法律及政府採取了一種比較研究。對於如此巨大規模



孟德斯鳩 (Montesquieu) 像

納與經驗的方法，使用在政治與法律的領域上，這種方法被其他的哲學家使用在其他的領域上。然而，單純地去描述社會、政治及法律的現象，去登錄並記述許多個別的事實，並不是孟德斯鳩的目的。他希望了解事實，以現象的比較性觀察，作為對歷史發展原理系統性研究的基礎。

的構想而言，他的事實知識的確是不够精確和廣泛，但是這個計畫本身——一種比較性的社會觀察，卻是具有重要性的。當然，孟德斯鳩有過一些前輩，特別是亞里斯多德，曾經發起對許多希臘政治制度研究成果的編纂工作。但是孟德斯鳩的設計必須以當時哲學的觀點來理解。他是將歸

「我首先考察人羣，我得到一個信念，在法律與風俗的無窮差異中，他們並非只是與之所至地行動。我列出原則，然後觀察到個別的例子自動地符合了這些原則，所有國家的歷史只是（這些原則的）結果，而每一條特殊的法律，都受其他法律的約束，或依據其他更普遍的法律而決定。」

● 因此，孟德斯鳩不是以單純的實證主義社會學家精神研究他的主題，而是一位歷史哲學家。

從某一面向來看，孟德斯鳩的社會、政府和法律理論，是由對歷史材料的普遍化，且通常是操之過急的普遍化所構成。不同的政治社會裏的不同的實訂法律系統，是相對於不同的因素而有，相對於人民的性格、政體形式的本質與原理等等。這些相關關係的全體構成了「法律之精神」。孟德斯鳩所要檢視的正是這種精神。

孟德斯鳩首先談到法律與政府的關係。他區分政府為三類，「共和政體的、君主政體的和專制政體的」。● 一個共和政體可以是一民主政治，當人民擁有最高權力時；或是一貴族政治，當只有人民中的一部分享有最高權力時。在一君主政體中，君主依據某些基本法律實行統治，並且通常會有「中間權力」。在一專制國家，沒有這樣的基本法律，也沒有法律的「保管處」。「因此，在這些國家裏，宗教通常擁有極大影響力，因為它形成一種永恒性的法律保管處；而如果不是宗教的話，可能就是取代法律而受崇敬的風俗習慣。」● 共和政府統治的原理是公民道德，君主政府是榮譽，而專制政府則是恐懼。探討了這些政府的形態和它們的原理後，一些法律系統的型態也就呼之欲出了。「政府的性質與形式之間具有這樣的分別：性質是指它建立的根據，而原理則是它運作的依據。其一是它的特殊結構，另一則是推動它進行的人類情感。於是，法律和每種

政府的原理之間的關聯，應該不亞於它和政府性質之間的關聯」。^④

至此，我將孟德斯鳩的理論，描述為像是自始即只是一經驗的普遍化而已。當如此解釋時，對它明顯的非難之一，便是其分類法是老式的和人為的，作為對歷史資料的描述而言，是相當不足的。但是值得注意的，是孟德斯鳩說的是政治體制的典型類型。譬如，在所有真實的專制政體的後面，我們可以分辨出一個專制政體的典型類型。但是這絕不意謂任何現有的專制政體，都將忠實地體現這個典型的或純粹的類型，無論在它的結構方面或「原理」方面。我們不能由類型的理論，合法地結論說在任何現有的共和政體中，運作的原理都是公民道德，或者說在任何現有的專制政體中，其行動的運作原理均是恐懼。同時，一個現有的政治體制形式，由於無法體現它的典型類型，將被說成是不完全的。「這三種政治體的原理是這樣的：它們並不表示在某一共和政體中，人民是有公德的，而是指他們應該如此。它並不證明在某一君主政治政體中，人民有一種榮譽感，也不證明在某一特殊的專制政體國家中，人民有一種恐懼的感覺，而是說他們理應具有它。若不具有這些性質，一個政體是不完全的。」^⑤因此，孟德斯鳩可以說，在一種既定的政體形式之下，某種法律體系應該被發現到，而不是真正被發現到。啟蒙了的立法者將會看出，法律是相應於政治社會的類型，但是並非必然如此。

類似的說法可以用在法律和氣候及經濟條件的關係上。例如，氣候有助於形成一個民族的性格和心態。英格蘭人的性格不同於西西里人的性格。而法律「應該以如下的態度去適合該國家，即法律是爲了國家而建構的，以致於讓一個國家的法律適用於其他國家乃非常不可能。」^⑥孟德

斯鳩的意思不是說氣候和經濟條件決定了法律體系，以至於沒有運用智慧控制的可能。它們的確在政體形式和法律體系上，起了有力的影響，但是這種影響並不構成決定性命運。聰明的立法者會使法律適合氣候及經濟條件，但是這可能意謂著，譬如，在某些狀況下他必須有意地對氣候在性格和行爲上產生的不利影響有所反應。人類並非只是低於人類的 (infra-human) 條件和因素的玩具。

我們或許可以分辨孟德斯鳩理論中的兩個重要觀念。首先是視法律體系爲各種經驗因素綜合的結果。在這裏我們看到從歷史資料得到的普遍化，這普遍化可以在對人類社會和政治生活的進一步詮釋中，當作前提假設。其次是人類社會運作典型的觀念。也就是說，孟德斯鳩的類型理論，雖然顯得狹隘，或許可以被認爲是在表示：每個政治社會都是一個典型的不完全體現，這個典型一直是形成這個社會發展的一個隱然因素，朝向於它或背轉離它。聰明的立法者的工作，即是察覺出這個運作典型的性質，使立法過程合於該典型的逐步實現。你可以說孟德斯鳩是在嘗試著藉助有些過時的範疇，表達一個真正的歷史見解。

然而，如果我們如此陳述孟德斯鳩的理論，我們暗示著他只關心對歷史資料的理解，並且他滿足於相對主義。各種法律體系，是不同的經驗因素之綜合的結果。在每個體系中，我們可以看到有一個運作典型在發生效用。但是卻沒有一個絕對的標準，使哲學家能夠對照以比較和評價不同的政治和法律體系。

可是，這種解釋在兩個顧慮之下，可能會產生誤導。首先，孟德斯鳩承認有不能改變的正義

之律。上帝，世界的創造者和保護者，已經建立了統治物理世界的法律與規則。⑦而「人，作為一物理的存有者，像其他物體一樣，受不變的法則所統治」。⑧然而，作為一個有理智或理性的存有者，他是受制於他能夠超越的法則之下。某些狀況是出是他的主動，但其他則非他所決定。「我們因此必須認知到，正義關係先於建構它們的實訂法律。」⑨「認為無所謂公正或不公正，只有什麼是實訂法律所要求或所禁止的，就如同認為在沒有畫出一個圓以前，沒有半徑是相等的一樣。」⑩假定著自然王國的觀念，孟德斯鳩說在所有實訂法律之上，有「自然之法，如此稱呼是因爲自然之法的威力，完全得自我們的設想能力與存在狀態。」⑪爲明瞭這些法則，我們必須以社會建立前的人類的處境來考慮。「在這樣的狀態中所接受的法律，是自然之法。」⑫這個觀念是否完全與孟德斯鳩理論之其他面向相合，可能有待討論。但是無可懷疑的，他主張有自然的道德法則，先於因政治社會而建構的實訂法律。若我們願意，我們可以說他的法律論著，期望對政治、法律作一純經驗性和歸納性的處理，而他的自然法理論，則是接收自較早的法律哲學家。但是雖然如此，這個理論仍是他思想中的一個真實成分。

其次，孟德斯鳩是一位追求自由的狂熱者，並不單純是一位歷史現象的超然觀察者。因此在法意的第十一書和十二書，他著手分析政治自由的條件；並且由於他不喜歡專制，文章暗示了一個自由的政體是最佳的政體。他的分析可以採取爲「自由」一字在政治的意義脈絡中定義的方式，然後考察它在什麼條件下，才可以被固守與保持。而且以理論的角度來說，這能夠由一位不熱中政治自由，或對它無關心的政治哲學家來做。但是在孟德斯鳩的分析中，他一方面著眼於他

所稱許的英國憲法，另一方面又著眼於他所不喜歡的法國政治體系。因此，他對政治自由的討論，不純然是一抽象分析，至少就它的精神與動機而言。因為他是在探討法國政體應如何修正，以容許並保有自由。

孟德斯鳩說政治上的自由，不在於無限制的自由，而「在於有權利去做我們應該追求的事物，以及在於不被強迫去做我們所不應追求的事物。」¹⁶「自由是有權去做任何法律所允許的事情。」¹⁷在一個自由的社會裏，沒有任何公民被禁止以法律所允許的方式行事，而當法律保障他可以依照本身意願時，也沒有任何公民會被強迫依照特定的方式行事。這個自由的描述，或許不是很清晰，不過孟德斯鳩接著主張，政治上的自由造成權力的分離。也就是說，立法權、執行權與審判權不可以歸屬於一個人或特定的一羣人。它們必須被分隔或各自獨立，以至於它們可以牽制彼此，而構成抵抗專制及暴政統治權力濫用的保護措施。

政治自由的條件是什麼，依孟德斯鳩明白所言，可以藉由英國憲法的考察而獲得。在不同的國家，過去和現在有著不同的運作典型。羅馬的典型或者說目的，是在統治權的擴張，猶太國家是在宗教的保存與擴張，中國則是在於天下太平。但是有一個國家，英國，以政治自由作為她憲法的直接目的。因此，「不需多費力氣去找憲法中的政治自由。如果我們能夠看到它在何處，我們為何還要多花力氣去找它呢？」¹⁸

某些作者曾經認為孟德斯鳩是透過政治理論家，如哈林頓（Harrington）和洛克的觀點，來看英國憲法，並且當他把權力分離視為英國憲法的標誌來談時，他未能理解到一六八八年的革

命，最後已經給予議會無上的權力了。換句話說，一個只依賴觀察英國憲法的人，不會設定所謂的權力分離爲它的主要特徵。但即使孟德斯鳩是以建立英國憲法理論的態度，去看待和詮釋英國憲法，並且即使「權力分離」一詞不是具體情況的適當描述，這個詞使人注意到當時情況的真正特徵，卻似乎是很清楚的。當然，法官並沒有構成一種像立法者所具有的那種意義的「權力」，但同時在他們功能的行使上，他們不必受君主或上司反覆無常的控制所支配。或許可以說，究實而言，孟德斯鳩在英國憲法中所稱讚的，並非「權力分離」抽象理論的應用，而是一段長期發展過程的結果。但是他在把英國憲法詮釋如權力分離之後，並沒有被用詞所催眠，以致於要求它盲從地復制在他自己的國家裏。「我這樣一個認爲理性的非常過量並非總是可取，並且認爲一般人幾乎總是比去適應極端，更易於適應中庸之道的人，我應該如何制訂這樣一個設計呢？」^①孟德斯鳩希望對法國政治體制加以改革，而對英國憲法的觀察，提示他無需暴力和激烈的革命即能達成改革的途徑。

孟德斯鳩有關權力制衡的觀念，在美國和法國都產生了影響，例如在一七九一年法國人權宣言和公民權宣言的例子裏。不過在後來，更多的強調是放在他的經驗性和比較性的政治社會研究，以及政體形式與法律體系，或其他條件因素之間關聯的研究，此一拓荒工作上。

五、莫貝地

在有關房特奈爾的那一節，注意力曾被吸引到他爲笛卡兒哲學的物理理論之辯護上。笛卡兒

被牛頓取代，可以由莫貝地 (Pierre Louis Moreau de Maupertuis 1698-1759) 的行動得到佐證：他攻擊笛卡兒的漩渦理論，而辯護牛頓的引力理論。事實上他對牛頓理論的擁護，幫助他被選為皇家學會的會員。一七三六年他率領了一次來普蘭 (Lapland) 探險，這在本章的第一小節中曾提到過，他從事這次探險，依照法王路易十六的希望，是爲了對某個緯度做一些準確的測量，以便於確立地球的形狀。這些發表於一七三八年年的觀測結果，證實了牛頓的理論，地球表面是往兩極削平的。

就某些方面而言，莫貝地的哲學觀念是經驗主義的，甚至是實證主義的。一七五〇年，他受腓特烈大帝之邀，擔任柏林普魯士學院 (the Prussian Academy) 主席時，出版一本宇宙論論文集 (*Essay on Cosmology*)。在這本書中，他說到例如力的概念，是產生自我們身體克服障礙時的阻力經驗：「力這個字的本來意義，表示當我們想要去移動一個靜止的物體，或去改變、停止一個運動中物體的運動時，所經驗到的某種感覺。我們所經驗到的那個知覺，是如此經常地伴隨著物體的靜止或運動上的變化，以致於我們無法不相信它是這個變化的原因。因此，當我們看到一物體的靜止或運動發生了變化時，我們一定會說那是某種力的結果。而假使我們不感覺到我們做了任何力去促成這種改變，並且假使我們只看到某些其他的物體，可以把此現象歸於其身時，我們便置力於其中，好像是屬於它們的一樣。」^① 力的概念在其起源，只是「我們心靈的一種感覺」^② 而已，並且既然如此，它就不可能屬於那些我們把力歸屬於其身的物體所有。然而，假使我們記得力「只是一個創造出來的字，用以填補我們知識 (之不足)，而且它只意謂一個現象的

結果」^⑩，則我們說物體表現出可運動的力的說法，是可以通融的。換句話說，我們一定不能讓自己被我們使用力字的方式所誤導，以至於認為存在有一不可思議的東西對應於它。力「只能從它的外表結果」來測量。在物理科學中，我們還是停留在現象的領域裏。而力學的基本概念可以用感覺的詞彙來解釋。事實上莫貝地相信，對數學原理與物理學原理之間的必然聯結的印象，也可以用經驗主義的詞彙來說明，譬如用聯想或習慣。

然而在此同時，莫貝地提出一種自然定律的目的論概念。力學中的基本原理是「作用之最小量」^⑪原理。這個原理是說：「當自然中發生某個變化時，用來產生這個變化的作用的量，總是儘可能的為最小。我們從這個原理，演繹出運動的規律。」^⑫換句話說，自然總是使用儘可能最少量之力或能，在它被需要去達成她的目的時。這個作用之儘可能最小量定律，已經被數學家費瑪 (Fermat) 在他的光學研究中使用過；不過，莫貝地把它普遍化地應用了。柯尼希 (Samuel König)，萊布尼茲的一位弟子，爭辯說萊布尼茲早莫貝地一步說出了這個定律；而這位法國哲學家試圖否定這個說法的真實性。但是在這裏，先後的問題與我們無關。重點是在莫貝地覺得他有資格推論自然的目的性體系顯示它應是一位全智造物主的作品。在他看來，笛卡兒的能量不滅定理，就好像是把世界從上帝的控制中抽出來一樣。「但是我們的原理更順應我們對事物應有的那些觀念，讓世界不斷的需要造物主的力量，並且是這個力量之最明智使用的必然結果。」^⑬

在他全集的一七五六年版中，莫貝地選入一部自然之體系 (Système de la Nature)，這本書的拉丁文修訂本，曾經用包曼 (Baumann) 這個筆名在一七五一年出版過。在這本論文中，他

拒斥了笛卡兒哲學在思想與延展之間的尖銳區分。莫貝地說^②，根本上，一個人感到不願意去認為物質有智性，只是由於他總以為這個智性一定要和人的不一樣。事實上，智性有無限的等級，包括從模糊的感覺到清晰理智作用的範圍。而每一種物體都具有某種程度的智性。莫貝地因此主張了某種形式的萬物有生論，根據這種主張，即使是最低等的物質物，也具有某種程度的生命和知覺。

憑著這個理論，莫貝地有時被歸為法國啟蒙運動的粗糙唯物論者一類，稍後會討論到他們。但是這位哲學家反對狄德羅對他理論的解釋，亦即把它當作唯物論一般，並且認為它拿掉了任何上帝存在有效論證的基礎。在莫貝地一七五六年版的自然之體系中，所附加對狄德羅詰難之答覆 (Reply to the Objections of M. Diderot)，他觀察到當狄德羅想要給與純粹物質事物類似觸覺的感覺，以取代給與它們基本的知覺時，他只是在玩弄文字而已。因為感覺是知覺的一種形式。而初級知覺與我們所享有的清晰明確的知覺是不相似的。「包曼」所說的和狄德羅所希望他說的，並沒有什麼不同。顯然，這些觀察並沒有解決到底莫貝地是不是唯物論者的問題。不過這無論如何是個難以回答的問題。這位哲學家似乎主張較高級的「知覺」產生自原子與分子的結合，它們也參與初級知覺，但是它們是物理的單元，並非像萊布尼茲的單子般為形上學的單元。而這是不是唯物論者的立場，當然是值得爭議的。同時我們不要忘了，對莫貝地而言，不只性質是，延展也是現象，是心理上的表象。布魯內 (Brunel) 甚至主張，^③在某些方面，他的哲學相似於巴克萊非物質論者的立論。事情的真象似乎是：雖然莫貝地的著作有助於唯物論的發展，

但是他的立場過於含糊，無法擔保我們不設限制地將他與法國啟蒙時期的唯物論哲學家歸類在一起。至於狄德羅的解釋，莫貝地明顯地感覺到當他說到包曼的假設有「可怕」的結果時，他是缺乏誠意的，而當他在字面上拒絕這些假設時，他純粹是想要宣揚這些結論。

六、伏爾泰和自然神論

我們已經看到，房特奈爾與莫貝地兩人都相信宇宙體系顯示了上帝的存在。孟德斯鳩也相信上帝。伏爾泰亦然。雖然他的名字令人聯想到他的激烈、嘲弄性攻擊，不只是對基督教會機構及傳教士缺失的攻擊，也包括對基督教義的攻擊。但是這些不能改變一個事實，那就是他並非無神論者。

後來改名稱呼自己為伏爾泰的弗蘭斯瓦·馬利·阿胡耶 (Francois Marie Arouet 1694-1778)，少年時就讀於巴黎 (Paris) 的大路易士耶穌會學院 (the Jesuit college of Louie-le-Grand)。在兩次造訪巴斯底監獄 (the Bastille) 之後，他於一七二六年前往英國，並且停留在那裏直到一七二九年。就是在這次逗留英國期間，他知悉了洛克與牛頓的著作，並且對英國生活的更為自由產生欽羨，在他的哲學書信 (Philosophical Letters) 中明白顯示此點。在別處伏爾泰談到，如果牛頓、洛克及克拉克 (Samuel Clarke) 在法國的話必已遭迫害，在羅馬 (Rome) 的話必已遭下獄，而在里斯本 (Lisbon) 則難逃火刑。然而這份對寬容的熱望並未阻止他在一七六一年聽到里斯本有三位牧師遭到反宗教政府的火刑時，表示了愉快的滿意。



伏爾泰 (Voltaire) 像

到洛克的影響，但是他不在哲學家的層級之內。並且，雖然他寫牛頓，他本人並非一位數學物理學家。

一七五〇年伏爾泰在腓特烈大帝的邀請下去到柏林 (Berlin)，一七五二年他創作了他的有關莫貝地的諷刺小說——阿卡奇亞醫生 (Doctor Akakia)。這部諷刺小說令腓特烈感到不快。當哲學家與他的皇室贊助人的關係變得緊張時，伏爾泰在一七五三年離開了柏林，前往日內瓦附近居住。他的重要作品習性論 (Essai sur les moeurs) 於一七五六年問世。

一七三四年伏爾泰前往西黑 (Cirey)，在那裏他寫了他的論形上學 (Treatise on Metaphysics)，這本書他認為不付印是較審慎的作法。他的牛頓哲學 (Philosophy of Newton) 問世於一七三八年。伏爾泰大部分的哲學觀念來自倭貝爾、洛克及牛頓等思想家，而他在用簡易、詼諧的寫作形式表現這些觀念，以及使它們為法國社會所理解上，無疑是成功的。但是他不是一位深刻的哲學家。雖然受

一七五八年伏爾泰在費內 (Feney) 處獲得一筆財產。坎地德 (Candide) 是問世於一七五九年，論寬容於一七六三年，哲學辭典於一七六四年，愚昧的哲學家於一七六六年，一本有關波林布洛克 (Bolingbroke) 的書於一七六七年，有神論者信仰的告白則於一七六八年問世。一七七八年伏爾泰爲了他的劇作伊雷娜 (Irène) 的首演前往巴黎。在首都他得到了非常熱烈的歡迎，但是在演出之後不久，他便逝世於巴黎。

在一八二九至三四年柏蕭 (Beuchot) 的版本中，伏爾泰作品全集包括了近七十冊。他是一位哲學家、劇作家、詩人、歷史家以及小說家。作爲一個人而言，他當然有一些優點。他有相當豐沛的常識；他要求法律執行改革，以及他喚起大眾注意某些法律誤審的努力，即便是起因於非常複雜的原因，亦表現出相當的慈悲心懷。但是一般而論，他的人格並不特別令人欣賞。他自負、報復心重、憤世嫉俗、在智識表現上狂妄不羈。他對莫貝地、盧梭以及其他人的攻擊，帶給他鮮少令譽。但是，我們對他個性缺點的評論，顯然無一能够改變一項事實，那就是他在他的作品裏，精采地匯集了法國啟蒙運動的精神。

在他有關牛頓哲學要點的著作裏，伏爾泰堅持笛卡兒主義直接導致史賓諾沙主義。「我知道許多人受笛卡兒主義的牽引，承認除了無限的事物以外再沒有其他上帝。而相反地，我未見一位牛頓主義者不是最嚴格意義下的有神主義者。」^①「牛頓的全部哲學，必然地導向一位無上存有的認知，他既創造了所有的東西，也自由地安排所有的東西。」^②如果確有真空，物質一定是有限。而如果物質有限，則物質是偶然的與依賴的。進一步，引力和運動就不是物質的根本性

質。因此它們必然是被上帝所植入的。

在伏爾泰的論形上學中，他提出上帝存在的兩種論證路線。第一種是根據目的因果的證明。世界被比作爲一隻錶，伏爾泰認爲就像當一個人看一隻錶，錶的指針指示出時間，一個人就論定說錶一定是爲某人所製造，用以指示時間一樣，所以由對自然的觀察，一個人也必定論定自然是由一位智慧造物者所創製。第二種論證是根據偶然性的論證，依洛克和克拉克所開闢的路線。但是稍後伏爾泰擱置這第二種論證，專注於第一種。在他哲學辭典一書中有關無神論的條目的結尾，他說道：「不是哲學家的幾何學家，拒絕接受目的因，但是真正的哲學家承認它。並且就如一位知名作家所說的，當牛頓在爲聰明人證明上帝時，教義問答專家卻在對嬰孩宣告上帝。」並且在有關「自然」的條目裏他表示，單純的事物聚合並不能解釋宇宙的和諧或自成系統，「他們稱我爲自然，但是我全然出於雕琢」。

然而雖然伏爾泰堅持他對上帝存在的信仰至終，他對世界與上帝間關係的觀點，卻曾一度改變。起初他多少分享有萊布尼茲與波布 (Alexander Pope) 的宇宙樂觀主義。因此在討論牛頓的著作裏，他提到那些因爲世界上的罪惡而否定上帝的人，然後表示，善與幸福等辭是不定意義的。「對你而言是糟糕的東西，在整體裏是善的」^②。再者，是否我們就因爲狼吃羊，和蜘蛛抓蒼蠅，而放棄理性引導我們到達的上帝存在的結論？「相反的，你難道沒有看到，這些不斷被食和不斷再生的連續世代，參與在宇宙的計畫中？」^③

然而惡的問題，因爲一七五五年里斯本的一次慘重地震，而鮮明地被伏爾泰注意到了。他表

達他對此事件的反應於他寫里斯本災難的詩篇以及坎地德書中。在那詩中他似乎再肯定了神性自由，但在隨後的作品中他視造物為必然的。上帝是第一或至上因，永遠存在，然而沒有結果跟隨的原因概念卻是荒謬的，因此世界必然是永恒地來自於上帝。並非世界是上帝的一部分，它在依賴上帝而有存在的意義下是偶然的。但是創造是永恒且必然的，並且就惡是與世界不可分離的而言，惡也是必然的。因此它以上帝為原因，但是上帝不是選擇去創造它。我們只有當上帝是自由地創造惡時，才能認為上帝要對它負責。

轉向人的問題上。在牛頓的哲學^⑩裏伏爾泰談到，數位認識洛克的人曾經向他證實，牛頓曾經對洛克坦承，我們對自然的知識不足以多到容許我們說，上帝將思維這項禮物賦予一延展物是不可能的。而這似乎足夠明白，伏爾泰認為視靈魂為一非物質的實體存有的靈魂理論，是一不必要的假設。在哲學辭典關於靈魂的條目中，他辯稱，像「精神的靈魂」等辭，只是掩飾我們的無知的字眼而已。希臘人區分感覺的靈魂與理智的靈魂，但是前者顯然並不存在「它只不過是我們感官的動作而已」。而理性也無法為那較高級靈魂的存在，找到比它為那較低級靈魂存在所找到的更好的證明。「只有藉諸信仰，你才能知道它」。伏爾泰在這裏並沒有詳盡地說出，像精神的或不朽的靈魂這樣的東西是不存在的，但是他的觀點在其他地方則足夠清楚。

至於在心理學意義的人類自由上，伏爾泰改變了他的心意。在論形上學^⑪裏，他藉由訴諸意識的直接驗證方式，來為自由的實在辯護，這方式阻卻了所有的理論上的反對意見。不過，在他的牛頓的哲學^⑫一書中；他做了一項區別。在某件瑣事上，當我沒有動機使我傾向於這樣做而不

那樣做時，我可以說是有無差别的自由 (liberty of indifference)。例如，若我要選擇左轉或右轉，並且如果我並沒有傾向於這樣做而不願意那樣做時，這個選擇是我自己意願的結果。顯然，這裏的「無差別」的自由，是採用非常字面的意思。在其他所有的狀況下，當我們是自由的，我們擁有稱爲自發性 (spontaneity) 的自由，「那也就是說，當我們有動機時，我們的意志被它們所決定。而這些動機總是智慮或直覺的最終結果。」^⑤ 在這裏自由只是名義上的。但是在做了這項區別後，伏爾泰繼續說道：「每件事都有其原因；因此你的意志有它的原因。所以一個人除了接受最後的觀念的影響外，不可能意欲什麼的，……這就是爲什麼聰明的洛克不冒險說出自由之名的原因，自由意志在他看來什麼都不是，但爲妄想。他所知道的自由僅爲去做一個人所意欲事物的力量」。^⑥ 總之，「我們必須承認，除非用含糊的辯術，一個人幾乎不能對反對自由的異議作出回應；是聰明的人甚至不敢去思考的悲哀論題。只有一項是值得安慰的反省，也就是無論接受什麼學說，無論根據什麼宿命論使人相信我們的行爲是被決定的，一個人總是猶如他是自由般的行動」。^⑦ 在接下來一章，伏爾泰提出一聯串反對無差別自由的意見。

在哲學辭典論自由的條目中，伏爾泰坦率地說無差别的自由是「沒有意義的詞，是被那些難得親身擁有過的人所杜撰出來的」。動機決定一個人想要做什麼，但是在做或不做上，他可以是自由的，這意思在於他有力量可能或不可能去實現他想要實現的行爲。「你的意志不是自由的，但你的行動是，當你有行動的力量時，你是有行動自由的」。在愚昧的哲學家^⑧ 書中，伏爾泰堅持自由意志這觀念是荒謬的，因爲一自由的意志將是一缺乏足夠動機的意志，而它將墜出自然的

常軌之外。如果「有個小動物，身高有五尺」，那將會非常奇異，是法則對宇宙統治的一個例外。這將是偶然的行事方式，但世上沒有偶然。「我們發明這個字，用以表示一項不明原因的已知結果」。至於自由的意識或感覺，與我們意志的決定論是相容的。它只不過表示一個人可以如他所願地去「做」，當他有實現他想要的行為的權力時。

這個決定論的論調並不意謂伏爾泰將道德法則觀念棄之不顧。他表示了他同意洛克有關沒有任何天生道德原理的說法。但是我們被上帝塑造為在時間的歷程中，我們將瞭解到正義的必要性。的確，伏爾泰習慣於注意道德信條的多樣性。因此在論形上學^⑦中他談到，在一個地區稱為美德的，在另一地區被認為是罪惡，道德法則一如語言和風尚為可變的。然於此同時，「自然法則是存在的，在世界所有地方的人，在自然法則上都必然一致」^⑧。上帝使人生而秉賦某些不可去之的感受，它們是永遠的約束，產生人類社會的基本法則。這基本法則的內容似乎非常有限，主要在於不可以侵害他人，以及在不含對鄰人任意的侵害的前提下，追求令自己高興的事物。同樣的，就像伏爾泰堅稱自己為自然神論者（或者如他所稱的有神論者）的立場，他也未曾完全屈服於道德相對主義。在巴斯卡（Blaise Pascal）身上發現的那種典型的深刻宗教情感，當然不是伏爾泰的特質，而同樣的，軟性的道德理想主義亦不是。而是就像他拒絕了無神論，他也拒絕極端的倫理相對主義。

我們曾說過伏爾泰在關於心理學意義的人類自由上，轉為採取一決定論者的立場。同時他是一政治自由的堅決擁護者。像洛克一樣，他相信人權的理論，人權應當為政府所尊重；並且，像

孟德斯鳩一樣，他贊許盛行於英國的自由的狀態。但是必須了解他所謂的政治自由是什麼意思。首先以及最初他所想的是思想和表達的自由。換句話說，他基本上關心的是啟蒙哲學家的自由，至少在他們同意伏爾泰的時候。他不是一位想要鼓吹人民統治這種意義下的民主主義者。的確，他倡導寬容，他認為這對科學與經濟的進步而言是必須的，而且他厭惡專制獨裁。但是他訕笑盧梭的平等觀念，他的理想是一個仁慈君主政體，接受哲學家影響的指引。他不信任夢想家和理想主義者，他的書信顯示，在他的看法裏，當他高興時稱之為民眾的烏合之眾永遠是烏合之眾。如果教會的權力被突破，哲學的啟蒙替代了基督宗教的教條與迷信，在法國君主政體之下，較好的自由狀況，以及較佳的審判程序準則，是可以相當確立的。伏爾泰絕對不會認為救助會來自人民或來自激烈的暴動。因此，雖然他的著作有助於形成了法國大革命的背景，但把伏爾泰描繪為期望或有意識地企圖去鼓吹法國大革命——如它實際發生的樣子，則將是一項錯誤。他的敵人不是君主政體，而是神職者。他對憲法的自由化，也就是倡導孟德斯鳩的「權力制衡」，並不感興趣。事實上，甚至可以說他是有興趣於增加君主政體的權力，意即他希望使它脫離神職者的影響。

這些說法不要被認作是暗示伏爾泰是反對進步的人。相反地，他是進步觀最有影響力的傳播者之一。但是這個詞對他來說，是理性之統治，是智識的、科學的、經濟的進步，多於政治的進步，如果後者被理解為是一種向民主或人民統治轉移的話。因為在他的看法中，最可能去倡導科學、文學的進步，以及思想的寬容者，是那開明的君主政體統治者。

雖然孟德斯鳩的理論已經在這一章中被處理到了，我打算保留伏爾泰對於歷史的看法，至有關歷史哲學興起的章節中。

七、伏夫那爾居

當有人想到被視為啟蒙時期或理性年代的這一時期時，他自然而然易於想到對冷酷和批判理智的高揚。然而休姆，啟蒙時期最偉大人物之一，他說理性是而且應該是激情的奴隸，並且他在感情中為道德生活找到基礎。在法國的伏爾泰，人們自然地把他描繪為批判的、和稍為膚淺的理智的具體表現者，他也表示，沒有激情就沒有進步。因為激情是人的一種刺激的力量，它們是促使機器運轉的齒輪。①同樣的，伏夫那爾居也告訴我們，「我們的激情和我們自己不是兩個東西，有一部分的感情就是我們靈魂的整個根基、整個實體。」②人類真正的本性要在激情中被發現，而不是在理性中。

伏夫那爾居侯爵 (Luc de Clapiers, Marquis of Vauvenargues) 生於一七一五年。自一七三三年起，他擔任軍官，參加了好幾次戰役，直到他的健康受損為止。他生命的最後兩年在巴黎渡過，在那裏他是伏爾泰的朋友，一七四七年他死於那裏。在他死前一年他出版了人類心靈知識導論 (Introduction to the Knowledge of the Human Mind)，接著是對幾位詩人的批判反省 (Critical Reflection on Some Poets)。他的處世箴言及其他篇作品被加在後來 (遺著) 的輯本裏。

伏夫那爾居的第一本書是獻給心靈 (esprit) 的。「這第一本書的目的，是要藉由定義和以經驗為基礎的反省，呈現所有人類包括在心靈之名下的各種特質。對那些尋找這些同樣特質的物理解原因的人，如果在這本書中成功地披露了他們欲研究其原理的結果的話，也許能夠比較有信心地談論它們。」⁴¹ 伏夫那爾居不同意那些想強調所有心靈均相同的人。在他的著作裏他簡短地討論一些通常是相互排斥、並產生不同心靈形態的特質。他也強調了天才的概念，在其中我們發現通常是各自獨立的特質的結合。「我相信沒有不活躍的天才，我相信天才大部分是憑藉激情的，我相信它是出於許多不同特質的會合，以及出於我們的性向與我們（心智）才能的神秘一致。當這些必要條件之一出缺時，就沒有天才產生，或者它只是不完美……。這種互相獨立特質會合的必要性，就是明顯地造成天才總是如此稀有的事實的原因。」⁴²

在第二本書裏，伏夫那爾居處理了激情，激情「就如洛克先生所言」⁴³ 都是基於快樂與痛苦。後面這些分別又來自於完美性和不完美性。亦即，人是自然地執著於他的存有，如果他的存有從未不完美，反而總是無所阻礙或無所不完美地發展他自己的存有時，他將只感受到快樂。就事實來說，我們經驗到快樂與痛苦二者，「就是由於經驗到這兩個對立之物，我們得到善與惡的觀念。」⁴⁴ 激情（至少是那些來自於「反省機能」，而不只是感覺的直接壓力者），是基於「對存有的熱愛，或者對存有之完美的熱愛，或者是基於對我們的不完美的感受。」⁴⁵ 例如，有些人對他們的不完美性的感受，比對完美、能力、力量的感受更為強烈。我們於是發現了像焦慮、憂鬱等的強烈感情。巨大的激情起自於兩種感受的結合，亦即我們對我們的力量感受和對我們的

不完美、脆弱的感受。因為「對我們的可憐的感受逼迫我們走出自己，而對我們的智能的感受鼓勵我們如此做，而且使我們在希望中前進。」¹⁶

在第三本書中，伏夫那爾居處理了道德的善惡。我們已經瞭解到善惡觀念是基於快樂與痛苦的經驗，但是不同的人在不同的事物上發現快樂和痛苦。然而這不是所謂的道德的善惡。「爲了要讓社會全體認爲是善的，某物必須有助於社會整體的利益；而若要讓社會全體認爲是惡的，某物必須是傾向於社會的毀損。在這裏我們得到道德的善惡的最大特徵。」¹⁷人類，由於不完美，是不能自給自足的，社會對他必要的。而社會生活會使個人的特殊利益與整體的利益相調合，「這就是所有道德的基礎。」¹⁸但是對公益的追求蘊含個人的犧牲，而並非所有的人都是自發地準備去做這種犧牲。因此需要法律。

至於美德與惡行，「將對整體利益的愛好置於對個人利益的愛好之前，就是唯一相宜於美德的定義，並且固定了美德的觀念。相反的，爲圖利於個人自身的利益而犧牲公眾幸福，是惡行的永恒標記。」¹⁹儘管蒙特維也（Bernard de Mandeville）可以說一己之私的惡行是公眾的福祉，沒有貪婪與虛榮，商業就不會繁榮的。但是，雖然在某一意義下這爲真，卻也必須要承認，由惡行所造成的好處總是混雜了大量的罪惡。如果這些罪惡要被抑制，並且服從於公益之下，正是理性與美德的作用之處。

伏夫那爾居因此提倡一種功利主義的道德解釋。但是就像在第一本書中他重視天才的概念一樣，在第三本書中他用心於心靈之偉大的特殊討論。「心靈的偉大是一種崇高的本能，迫使人們

趨向壯盛之事物，無論該事物的本性是如何的；它使人們趨向於善或趨向於惡，則要看他們的激情、他們的智能、他們的教育和他們的運氣等而定了。」^④心靈的偉大因此本身是道德中立的，當與惡行結合時，它對社會是危險的（伏夫那爾居提到卡達林（Cataline）），但它仍然是心靈偉大的地方。「凡有偉大之處，我們不願自己地感覺到它。征服者的榮耀總是一直被攻擊的，人民總是受到它的折磨，而他們也總是敬畏著它。」^⑤尼采（Friedrich Nietzsche）秉持著他的『超越善惡』而立的超人概念，對伏夫那爾居覺得同情，也就不足為奇了。但是後者當然並非想要否定他曾經說過的道德的社會性格。他是使人注意到人性與品格的複雜性。「有些惡行並不排除偉大的性質，因此有些偉大的性質是遠離美德的。我很難過地承認這個真理……（可是）那些希望人們是完全的善或完全的惡的人並不了解自然。在人之中，所有都是混雜的，每一事物均為有限，即使是惡行也有它的限制。」^⑥

在伏夫那爾居的處世箴言（Maxims）裏，我們可以發現許多格言明顯地令人想到巴斯卡。「理性並不知道人心的喜好。」^⑦「偉大的思想來自人的心」^⑧我們也發現對激情的根本角色的堅持，這我們已經留意過了。「我們或許要把靈魂的最大優點歸諸於激情。」^⑨「激情把理性教給人們。在所有民族的嬰孩時期，就像每個人的嬰孩時期一樣，感覺總在反省之先，並且是它的第一導師。」^⑩這一點或許是值得一提的，因為大家可能易於將理性時代（the Age of Reason）視為是一個爲了坦護冷靜分析的理性，而習慣於貶低感覺與情感的時代。

如果因爲伏夫那爾居的作品多半由格言而非鋪陳的討論所構成，而說他不是一位有系統的作

者，是不儘然正確的。因為在他有關人類心靈的知識的作品中，有他思想的一種或多或少的系統性安排。但是他在序論之中承認，環境不容許他實現他原有的計畫。無論如何，伏夫那爾居比較關心尚如何區別和描述心靈的不同性質與不同的情感，而非如他所說的，檢視這些心理現象的原因。倘若談到如何由一原始基礎導出心靈的運作與作用的研究，則我們要轉移到孔地雅了。

八、孔地雅和人類心靈

孔地雅 (Etienne Bonnot de Condillac, 1715-80) 起先被預定將任神職，進入聖撒皮斯 (Saint-Sulpice) 神學院就讀。但是他在 1740 年離開該神學院而就哲學。從 1758 到 1767 年，他擔任帕瑪公爵 (the Duke of Parma) 兒子的家庭教師。

孔地雅的第一本出版品是人類知識起源論 (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746)，具有清晰的洛克經驗主義的痕跡。這並不是說孔地雅只是重複了那位英國哲學家的理論而已，而是他同意後者的一般原理，也就是我們必須將複合物還原到簡單觀念，以及為簡單觀念指出來自經驗及根據經驗的起源。

在討論我們心智生活的發展上，孔地雅非常強調語言所扮演的角色。觀念要被固定下來，可以說只有靠與符號或字的聯結。例如，當我看到草地時，我有一綠色的感覺，一個綠色的簡單觀念藉由感覺被傳達給我。但是這個毫無問題可以重複無數次的個別經驗，只有經由與一個符號或記號，也就是「綠」這個字的聯結，才能成為反省的對象，並且可以與其他觀念產生結合。知



孔地雅 (Condillac) 像

者，能够反省的存有者。

在他的論系統 (Traité des Systèmes, 1749) 中，孔地雅提出對「系統之精神」的惡評，它表現在像笛卡兒、馬勒布朗雪 (Malebranche)、史賓諾沙、萊布尼茲等思想家的哲學裏。偉大

識的基本原料因此就是一個觀念與一個符號的聯結，靠著這種聯結，我可以依照我們不斷增加的對世界的經驗，以及我們的需要和目的，來發展一複合的心智生活。的確，語言，也就是日常語言，是有缺陷的。這是指我們在它之中不能找到如在數學語言中可以發現的那種、在符號與被符號表示之物之間的完全對應關係。然而，因為我們擁有言語的秉賦，我們是有智力的存有

的理性主義哲學家嘗試由第一原理和定義出發建構系統，特別對史賓諾沙是如此的。但是所謂的幾何學系統是無益於發展一種對世界的真正認識。一位哲學家也許能想像他的定義表達了一種對本質的洞悉，但事實上它們是武斷的。也就是說，除非它們是打算只說，事實而言某些字是在這些意義下被使用的，否則它們是武斷的。而如果這樣說它們只是字典式的定義，它們就不可能負擔在哲學系統中它們被假定應負擔的那種任務。

這當然不意味著孔地雅責難所有將知識系統化的努力。提出對系統之精神、對單獨從理性在一種先天 (a priori) 態度中，發展哲學的企圖的惡評，並不是要責難綜合的方法。一個系統，在其可以接受的意義下，是對一門學科各部分的有序之整理，以致於它們之間的關係清楚地被展示出來。當然會出現原理，但原理在這裏是意指已知的現象。因此牛頓藉由使用已知的地心引力現象作為原理，而建構系統，然後以這個原理的觀點，解釋如星體運動和潮汐運動等現象。

我們在孔地雅的邏輯 (Logic) 裏發現類似的觀念，這本書在一七八〇年作者死後才出現。十七世紀偉大的形上學家們，遵循由幾何學借來的綜合方法，按照由定義而推演的方式進行。而這個方法，就像我們已經討論過的，無法給我們對自然的真正認知。然而，分析的方法總是停留在已有的一切領域中。我們由一含混的已有物開始，然後將它分析為不同的部分：我們可以用一系統性的方法，再組合成全體。這是自然的方法，當我們想要形成我們的知識時，我們的心靈自然地遵循這種方法。例如，我們如何才能認識一處風景或一個地方呢？首先我們有一含混的印象，然後我們逐漸獲致它的各種構成特徵的清楚知識，並且看看這些特徵是如何一起構成整體

的。在發展一方法理論上，我們不是要要求去精心推敲一個理想方法的先天的概念，我們應該研究當心靈形成它的知識時，它是如何運作的。如此則我們就會發現，沒有一個理想而且固定的方法。我們研究事物應該採取的秩序，依賴於我們的需要和目的。而如果我們想要研究自然，獲得事物的真正知識，我們必須停留在已有物的領域內，停留在。主要由感覺經驗提供給我們的現象秩序中。

孔地雅以他的論感覺 (*Traité des sensations*, 1754) 最爲聞名。洛克曾經區別感覺的觀念和反省的觀念，承認觀念的兩個源頭，感覺和反省或內觀。在孔地雅早期有關人類知識起源的著作中，曾或多或少假設了洛克的立場。但是在論感覺裏，他與洛克的觀念二元起源理論有了清楚的破裂，只有一個起源或源頭，也就是感覺。

在孔地雅的看法裏，洛克對反省的觀念，亦即心理現象，只做了不適當的處理。他把複合觀念，像是實體觀念，分析成爲簡單觀念；但是他卻只假定了比較、判斷、希望等的心智活動。因此，還有在洛克之前進的空間存在。這些心智活動和功能，如何能在最後化約爲感覺，是必須加以說明的。當然，它們不可能都被叫做感覺，但它們是「轉化了的感覺」 (*transformed sensations*)。換句話說，整棟心理生活的大廈，是用感覺造出來的。要表明事實就是如此，即是孔地雅在他的論感覺中，設定給自己的任務。

爲了要爭取同意，孔地雅要求他的讀者想像一尊雕像由嗅覺開始，逐漸地被賦予感官。然後他試圖去說明，人類心智生活的全部，如何在它是起源於感覺的假設下，得到解釋。這個雕像的

比喻的確有點人工味道。但是孔地雅希望他的讀者做的，是去想像他們自己被剝奪掉所有知識，然後和他一起從基本的感覺作基礎，重建他們的心智運作。他對我們觀念起源問題的探討取徑，是受了天生失明人的經驗——這些失明者通過了倫敦外科醫生奇瑟頓（Cheselden）手下成功的白內障手術，以及狄德羅對聾人和啞巴的心理學研究所提供的材料的激發。在論感覺^⑦中，他花了些工夫談到奇瑟頓的一項手術所提供的討論材料。

這本論著的主要特色之一，是孔地雅嘗試去顯示每一項感官個別地如何產生出所有的機能。讓我們以一個人（用雕像來表示）為例，他的知識領域受限於嗅覺之內。「如果我們給雕像一朵玫瑰花聞，對我們來說這是一尊聞著玫瑰的雕像，但對它自己而言這是玫瑰的氣味。」^⑧也就是說，這個人不知道什麼是物質、什麼是外物或者什麼是他自己的身體。就他自己的意識來說，他只是一嗅覺感覺，此外無他。現在，假設這個人只有這一個感覺，即玫瑰的氣味。這就是「注意」。而當玫瑰花拿走了，一個印象保留下來，根據這個注意的生動鮮明程度而有強弱差別。在這裏我們有了記憶之開端。對過去的感覺的注意是記憶，這只不過是一種形態的感覺。然後讓我們假設，在反覆地聞到玫瑰花和石竹的氣味之後，這個人再聞到一朵玫瑰。他的被動注意力有了玫瑰花氣味的記憶與石竹氣味的記憶之區別。那麼我們就有了比較，比較是由同時去注意兩個觀念而構成。而「當有了比較時就有了判斷……，一個判斷就是對被比較的兩個觀念間的關係的理解。」^⑨再者，如果這個人現在感覺到一種不喜歡的味道，而想起過去一種令人愉快的感覺時，我們得到了想像。記憶與想像在種類上並沒有不同。再者，這個人可以構成觀念，無論是個殊的

或抽象的。有些氣味是令人愉悅的，有些令人不愉悅，如果這個人習慣於將滿足人和不滿足人的觀念與它們的一些個別樣式區分開，他將可得到抽象觀念。類此，當他回想起數個不同的連續的感覺，他可以形成數目的觀念。

於是，每個嗅覺若非令人愉悅的，即是令人不愉悅的。若此人現在感受到一令人不愉悅的感覺，而回想起過去一個令人愉悅的感覺，他感覺到重享那個較快樂狀態的要求。這就是欲望的產生。因為「欲望就是那些機能在面對我們感到有需要的事物時的動作。」^⑤而一個排除其他欲望、或者至少是形成主導的欲望，便是激情。我們因此得到了愛與恨之激情。「雕像熱愛一個它所擁有或想要擁有的令它愉悅的嗅覺；它痛恨一個令它痛苦的不愉悅的嗅覺。」^⑥進一步，如果這雕像記得它現在感受到這個欲望，過去某些時候曾經帶來滿足，它會認為它可以去實現這個欲望。這就可以說是意志。「因為我們理解意志為一種絕對的欲望，也就是我們認為所希望的東西是在我們的能力之中的。」^⑦

孔地雅因此努力地去顯示，所有的心智作用都可以從嗅覺感覺中推得。當然，如果我們認為我們的機能與作用只不過是嗅覺經轉換後的感覺，那麼它們的範圍就太有限了。我們也可以對一個被限制在嗅覺感官之內的人的自我意識，說同樣的話。「它的（雕像的）『我』僅只是它感受到的，以及在記憶中所回想起來的感覺的集團。」^⑧同樣的，「在只有一種感官的情形下，理智擁有和五種感官參與一起的情形中一樣多的機能。」^⑨（「理智」只是用來稱呼所有認知機能全體的名稱而已。）

然後，依次討論了聽覺、味覺和視覺。但是孔子雅主張雖然嗅覺、聽覺、味覺與視覺的聯合，多樣化了人們注意力、欲望、喜歡的對象，但是它沒有產生外在物外在的判斷。那雕像將「仍然只是看到他自己，……它並不會質疑把它自己的變化歸因於外來原因。……它甚至不知道有一個身體。」^⑤換句話說，最終作為外物外在性判斷原因是觸覺。在解釋這件事時，孔子雅的概念有點轉變。在論感覺第一版中，他使外物外在性知識與動作無關，但在第二版，他承認外在性概念並非獨立於動作而產生。然而，無論如何，基本上是觸覺負責這個概念。當一個小孩沿著他身體的各部分移動他的手，「他將會在身體的每一部分感覺到他自己。」^⑥「但是如果他觸摸一個外來身體，那個感覺自己在手中變化的『我』，並不會感覺到自己在那外來身體上變化。『我』並未感受到那個外來身體的反應，而是自手中感覺到的。那雕像因此判斷這些變化樣態完全是在它之外。」^⑦而當觸覺加入其感覺時，那人逐漸發現他自己的數項感覺器官，並且判斷嗅覺、聽覺和其他的感覺是由外在物體所引起的。例如，藉由觸摸一朵玫瑰花並使它接近或遠離臉頰，一個人可以因而而形成有關嗅覺器官以及有關他的嗅覺感覺的外在原因的判斷。同樣的，只有經由與觸覺的結合，眼睛才學會如何去分辨距離、大小和位移。我們已經是如此習慣於以視覺判斷大小、形狀、距離、位置，以至於我們自然傾向於以為這些判斷純粹是來自於視覺。但事實並非如此。

也許值得順便注意一下，在他的人類知識起源論以及論感覺的發行之間，孔子雅的觀點的變化。在第一本書中他似乎主張，觀念與符號或記號之間的聯結，對理智是必須的。但在第二本書

中這個觀點被修正了。例如，當論述一個受限於嗅覺的人時，他承認這個人可以有某種數字的觀念。他可以有一個接著一個又一個的觀念。但是，照孔地雅所說，「記憶不能在同時清楚地掌握四個物件，超出三時，它只呈現一不確定的多數。……是計算方法教我們擴大了我們的視野。」^⑥因此，在論感覺裏，孔地雅主張理智以及觀念的運用先於語言，雖然語言對於我們心智生活超越起初階段的發展，是必須的。

論感覺的結論是：「在自然的秩序裏，所有知識起源於感覺」^⑦所有的人類心智運作，即使那些通常被列入他的較高等心智活動，都可以被解釋為「轉化了的感覺」。因此孔地雅相信他已經在洛克的立場上完成了一項明確的進展。後者曾經認為心靈的機能是天生的本性，他不曾懷疑它們可能在感覺中自有根源。有人或許可以反對孔地雅的說法不够正確。因為洛克不是暗示了上帝給予物質以思想機能之事，尚未被證明為不可能？但就事實的觀點，洛克關心的是分析些我們的機能所役使的那些觀念，並回溯到它們在經驗中的根據；他並未對這些機能或心理功能本身做同樣的工作。

洛克在他的人類理智研究 (*Essay concerning human understanding*)^⑧ 中曾經主張意志是由「心靈因為對某種缺如的善的渴望而有的不安」所決定。是不安與不寧「使意志決定採取接下來的自發的行動，我們生活的大部分由這些自發行為構成，藉由它我們通過不同的途徑取向於不同的目標。」^⑨ 孔地雅發展並延伸了這個觀念的範圍。因之在他附加於論感覺後來版本的 (*Essai sur l'entendement humain*) 一文中，他主張「不安 (*inquiétude*) 是養成我們去觸摸、看、聽、感受、嚐試、

比較、判斷、反省、渴望、愛、怕、希望、期待等習慣的首要原理；總之一句話，經由不安產生了心理與身體的一切習慣。」因此，所有的心理現象都有賴於不安，這不安不像在某些情況下的不安，後者對善有著較多的期望。這樣一來有人便可以說，或許孔地雅給予人類心智生活發展的整個過程一個「主意論」的基礎。注意必須被解釋為相關於需要；記憶是由欲望和需求所指導，而非一觀念的純粹機械化聯結。在他的論動物 (*Traité des animaux*) ② 中，他清楚地說出他的看法裏，我們觀念的排列最後是根據於需要或嗜好。這當然是一個有產能的理論，它後來在人類理智生活的主意識解釋上開花結果，例如在叔本華 (Schopenhauer) 身上見到的例子。

孔地雅認為心或心智運作是轉化了的感覺的理論，第一眼看去顯得暗示著一種唯物論的立場。這個印象因為他習慣把心靈的「機能」說成得自於感覺而增強，這種說法可能被認為蘊含人類心靈本身是物質的意味。他不是曾經暗示人只不過是他的獲得物的總和而已？「在持續地給予它（雕像）新的存在方式和新的感覺時，我們看到它形成欲望，由經驗中習得如何去規範和滿足這些欲望，從需要到另一些需要，從認知到另一些認知，從歡喜到另一些歡喜。那雕像因此只不過是他所獲得一切的總和而已。難道人不可能就是像這樣嗎？」③ 人可能是他的獲得物的總和，而這些獲得物是轉化了的感覺。

我想幾乎無法否認，孔地雅的理論助長了一種唯物論的觀點，因為它在唯物論者身上產生了影響。但孔地雅本人不是唯物論者。首先，他不是那種主張只有物體和其樣態存在此意義下的唯物論者。因為他不僅肯定上帝的存在為至高無上原因，他還持有一非物質、精神性靈魂的理論。

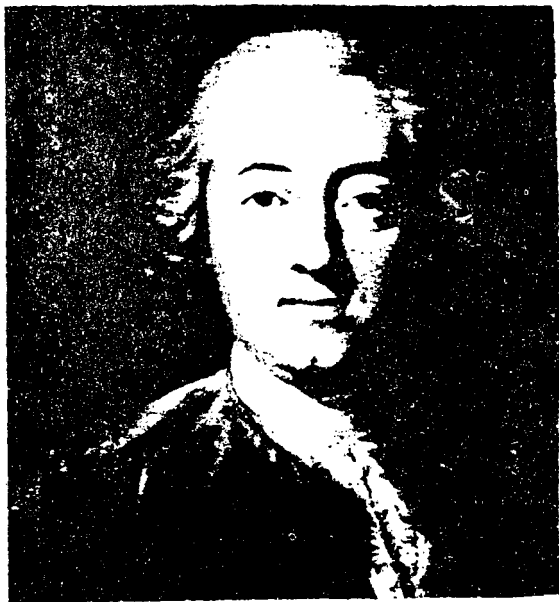
他並沒有打算把心靈化約為一感覺之束的想法，而是他先預設心靈為一統一的單一中心，然後企圖在所有心理現象最後均可由感覺導出的假設基礎上，重新架構起心靈的活動。他的化約式分析和他接受一精神性靈魂在人之中，此二者是否調配得很恰當，當然是值得爭議的。但是無論如何，描述孔地雅為一唯物論者是不對的。

其次，孔地雅對於到底是否有任何廣延之物存在的問題，不置可否。我們已經看過，他起初說觸覺提供我們外物外在性的證明。但是他立刻瞭解到，說明外在性這觀念起源方式，與證明有外在物存在不是同一件事。如果我們想要說聲音、味道、氣味和顏色不存在於物體之中，我們也必須說廣延不存在於它們之中。也許物體是廣延的、聲音宏亮的、好吃的、味道濃烈的、並且有色彩的；也許它們不是這樣的。「我既不堅持其中一種意見，也不堅持另外一種，我正等待某君證明它們就是它們顯示給我們的那樣，或者它們是別的樣子。」^④有人可以反對說，如果沒有廣延，就不會有物體。但這是不正確的，「我們所能夠合理地推論出來的，不過是對象即那在我們之中引起感覺的存在，而它們具有我們所不能明確知道的性質。」^⑤因而，孔地雅決非一武斷的唯物論者，他為非唯物論假設敞開大門，雖然他並未肯定這個假設。

或許可以加上一筆，即孔地雅不承認他對人類心智生活的解說蘊涵全然的決定論。他附加一篇關於自由的論文於論感覺一書，在那之中他討論了這一點。

九、黑衛休斯對人的看法

孔地雅想展示所有心理現象都是轉化了的感覺的企圖，爲克勞地·阿德林·黑衛休斯（Claude Adrien Helvétius, 1715-71）在他的著作關於心靈（*De l'esprit*, 1758）一書中所繼承。黑衛休斯來自一醫生家族，他們的原名，史魏慈（Schweizer），是拉丁化的。有一段時間他擔任



黑衛休斯（Helvétius）像

農（Farmer-General）的職位，但是他

談論心靈的書所引起的反對，卻使他不可能在皇家單位中擔任職務。因此，除了到英格蘭和柏林的拜訪之外，他安靜地住在他的土地上。他談論人的書（*De l'homme, de ses facultés et de son éducation*）在一七七二以遺作出版。

黑衛休斯把人類理智的所有能力都化約到感覺或感官知覺。人們普遍一直以爲人類具有超越感官層次的機能，但這是一錯誤的理論。譬如：作判斷。判斷是在個別觀念之間知覺到相同或相異之處。如果我判斷紅色不同於黃色，我所做的是知覺到：被稱爲紅色的顏色影響我眼睛的方式，不同於我的眼睛受到被稱爲黃色的顏色影響的方式。因此，去判斷就是去知覺。

這種化約分析的程序也可以應用到人的倫理生活。自我之愛是人類行爲的普遍基礎，而自我之愛集中於獲取快樂。「人們愛他們自己：他們都想要快樂，並且認爲如果他們被賦予某程度的權力，足夠讓他們爲自己謀取每一種快樂的話，他們的幸福將是完全的。因此，權力之愛起源自快樂之愛。」^⑮所有諸如權力之愛的現象都是第二層次的，它們只是基本的快樂之愛轉化的結果而已。「肉體的感覺能力因此是人的唯一原動力。」^⑯即使像自由和仁慈這類的道德也可以被化約爲自我之愛，也就是快樂之愛。「什麼是仁慈之人？就是悲慘景象會在他之中產生痛苦感覺者。」^⑰最終，仁慈之人努力去減輕人類的不幸和悲慘，只因爲這些引起他痛苦的感覺。

在這樣粗糙的化約心理學基礎之上，黑衛休斯建立起一種功利主義的道德理論。在不同的社會裏人們持有不同的道德見解，附加給像「善」和「惡」之類字詞不同的意義。而就是這種事實，亦即不同的人羣附加不同的意義於同樣的道德語詞，引起討論時如此多的混淆，在我們耽溺於道德的討論之前，因此我們應該先設定字詞的意義，而且「當字詞被定義好了，一個問題在它被提出時就幾乎被解決了。」^⑱但這些定義不可能是任意的嗎？不會，黑衛休斯說，如果是由一個自由的民族來做這件事的話。「英格蘭可能是歐洲唯一令全世界可以期待和獲得這項善行的地方。」^⑲如果預設了思想的自由，人類的常識會找到有關道德語詞適當意義的一致的表達。「真正的道德在所有時代和所有地方都被認爲如此。道德之名只應該給予那些有益於公眾，和合於全體利益的行爲。」^⑳因此，雖然自利是行爲的基本而且普遍的動機，公眾福利或利益才是道德的標準。而黑衛休斯嘗試去表示爲公共福利而服務在心理學上是如何可能的。例如，如果一個孩子

被教導置身於悲慘和不幸的狀況，他將感受痛苦的感覺，自我之愛會激發減輕悲慘的欲望。終於，社團的力量會建立起一種仁慈的衝動和行爲的習慣。因此，即使自我之愛是所有行爲的基礎，利他主義仍然在心理學上是可能的。

這些思考暗示在形成行爲習慣時，教育是最重要的。黑衛休斯是功利主義道德理論主要的先驅與提倡者之一，但是他著作的一項特徵，是他對教育力量的肯定。「教育可以辦到一切」，並且「教育造就今天的我們。」^④但是一套良好教育系統的設立，會遇到嚴重的障礙。首先是神職人員，其次是事實上大多數政府都是非常不完善或壞的。除非神職人員的力量被打破，並且出現擁有良好法律體系的真正良好的政府體系，否則我們不可能擁有良好的教育體系。道德的第一原理並且是唯一的原理就是「公眾利益是至上律令。」^⑤但是少有政府依照此律令規範它們自己，然而「教育的道德面的每一項重大改革，都以法律和政府形式的改革爲前提。」^⑥

根據這些觀念，黑衛休斯抨擊了政治上的專制。因此在他的作品論人 (On Man) 的前言裏，他提到法國曾遭遇的專制，並且說「專制政權的特徵就在於消滅天才和美德。」^⑦另外，在談到國家財富的過分不平均分配時，他說：「人們在專斷政權之下，還自以爲得到平均分配，是一件愚蠢的事。」^⑧只有在自由之國家，才能產生漸進的和比較公正的國家財富的再分配。因此，我們可以說黑衛休斯比伏爾泰更是一位政治的改革者，他比後者更關心專制的推翻，以及人民的福祉。這是爲什麼他會被左翼作家褒揚爲他們先驅之一的一項理由。

黑衛休斯汲汲不倦攻擊的不僅是神職人員，特別是天主教神職人員，也包括天啟或「神秘的」

宗教，他認為它們有害於於社會的利益。當然，在談及對不虔誠的責備時，他堅決聲明他並未否定任何基督教義。但是他的作品很明顯的表示，除了一自然宗教或自然神論的形式之外，他不會認真地接納任何宗教。而且這種宗教的內容是用道德來解釋，不是用任何神學信仰來解釋的。「上帝的意志，公正且善良，是希望地球的子民們幸福，並且享有不違犯公眾福祉的快樂。這才是真正的崇拜，是哲學應該向世界揭示的崇拜。」^①此外，「建立在真實原理上的道德，是唯一真正的自然宗教。」^②

黑衛休斯很難稱得上是一位深刻的哲學家，他將所有心理機能化約為感覺的作法是粗糙的，而在倫理學上，他沒有為他的基本觀念做出徹底的分析與辯護。對於某些其他的法國啟蒙運動思想家來說，這些缺點是顯而易見的。例如，狄德羅反對黑衛休斯的低層次趨向，以及用掩飾的自我中心主義解釋所有道德衝動的作法。然而，就他的化約分析、他對理智啟蒙和教育力量的肯定，以及他對教會與國家的攻擊，黑衛休斯的確表現出十八世紀法國哲學的某些重要面貌，雖然，把他當作這個階段的典型思想家是一件稍謙誇大的事情。

附 註

- ① 法意，前言。
- ② 同上，II，1。
- ③ 同上，II，4。

- ④ 同上，Ⅲ，1。
- ⑤ 同上，Ⅲ，11。
- ⑥ 同上，I，3。
- ⑦ 最廣義的法律，是「得自事物本質的必然關係」，見法意，I，1。
- ⑧ 同上，I，1。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 同上。
- ⑬ 同上，XI，3。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 同上，XI，5。
- ⑯ 注意，XI，6。
- ⑰ 宇宙論論文集，第二部分；Œuvres, I, edit. 1756, 頁二九—三〇。
- ⑱ 同上，頁三〇。
- ⑲ 同上，頁三一。
- ⑳ 同上，頁四二。

· 51 · 第一章 法國啟蒙運動 (一)

- 37 9。
36 13。
35 同上。
34 同上。
33 牛頓哲學，I，4。
32 I，4。
31 7。
30 I，7。
29 同上。
28 同上。
27 同上。
26 牛頓哲學，I，1。
25 伏爾泰從未與休姆見面，雖然他極為欣賞他。
24 莫貝地，巴黎，一九二九年。
23 自然之體系，LXII，Œuvres, II, 頁一六四—五。
22 同上，頁四四。
21 同上，頁四二—三。

- 38 同上。
- 39 論形上學，8。
- 40 人類心靈知識導論，II，42。
- 41 同上，I，1。
- 42 同上，I，15。
- 43 同上，II，22。
- 44 同上。
- 45 同上。
- 46 同上。
- 47 同上，III，43。
- 48 同上。
- 49 同上。
- 50 人類心靈知識導論，III，44。
- 51 自省與箴言 (Réflexions et maximes)，II-III。
- 52 人類心靈知識導論，III，44。
- 53 自省與箴言，一二四。
- 54 同上，一二七。

· 53 · 第一章 法國啟蒙運動 (一)

- 71 同上，33。
70 II，21，31 f。
69 同上，IV，ix，I。
68 同上，I，iv，7。
67 同上，II，v，5。
66 同上，II，v，4。
65 同上，I，xii，1—2。
64 同上，I，vii，1。
63 同上，I，vi，3。
62 同上，I，iii，9。
61 同上，I，iii，5。
60 同上，I，iii，1。
59 同上，I，i，15。
58 論感覺，I，i，2。
57 III，v。
56 同上，一五四—五。
55 同上，一五一。

- 72 Ⅱ，Ⅱ。
- 73 同上，Ⅳ，ix，3。
- 74 論感覺，Ⅳ，v，註釋。
- 75 同上。
- 76 論人，2，7；胡頗 (W. Hooper) 譯本，一七七七年，Ⅰ，頁一二七。
- 77 同上，胡頗，Ⅰ，頁一二一。
- 78 同上，胡頗，Ⅰ，頁一二二。
- 79 同上，2，18；胡頗，Ⅰ，頁一九九。
- 80 同上，2，19；胡頗，Ⅰ，頁二〇〇。
- 81 同上，2，17；胡頗，Ⅰ，頁一九四。
- 82 同上，10，1；胡頗，Ⅱ，頁三九二、三九五。
- 83 同上，10，10；胡頗，Ⅱ，頁四三六。
- 84 論人，10，1；胡頗，Ⅱ，頁四三三。
- 85 胡頗譯本，Ⅰ，頁vi。
- 86 論人，6，9；胡頗，Ⅱ，頁一〇五。
- 87 同上，Ⅰ，13；胡頗，Ⅰ，頁五八—九。
- 88 同上，胡頗譯本，Ⅰ，頁六〇。

第二章 法國啟蒙運動 (二)

百科全書；狄德羅和亞藍貝特——唯物主義；拉美特里、霍爾巴哈和卡巴尼士——自然的歷史；布方、赫比內和波內特——波士高維澈的力本說

——重農主義者；哥斯內和杜爾果——結論

一、百科全書：狄德羅和亞藍貝特

法國啟蒙運動之觀念與理想的偉大文字寶庫，是百科全書——工藝技藝大辭典 (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*)。受到張伯士的百科全書或大辭典 (*Chambers's Cyclopaedia or Dictionary*) 的法文譯本之啟示，狄德羅和亞藍貝特編輯了此部百科全書。第一冊於一七五一年出版，第二冊在次年出版。隨後政府企圖以其不利於皇室權威及宗教為理由，阻止這項工作。然而在一七五七年之前已經有七冊問世。一七五八年亞藍貝特自編輯團退休，法國政府想盡辦法阻止計畫的繼續進行。但狄德羅最後還是被允許繼續印製的工作，條件是在全套著作完成前，不可以再發行任何一冊。一七六五年，最後十冊 (第八到第十七冊) 問

世，一起還有的插圖 (plates) 的第四冊，它的第一冊已於一七六二年出版。接着當五冊的補充本和二冊的索引在阿姆斯特丹 (Amsterdam) 付梓時，插圖的其他冊問世。這套百科全書完整的第二版 (一七五一——一八〇年) 共有三十五冊，有數種外國版本。

姑且不說對於文章中所表達的觀點的爭議，它的編輯們坦率地承認，百科全書不周全之處尚多。文章在標準和好壞上的差異極大，也缺乏編輯上的管理與整合。換句話說，我們不能期望在這部著作中找到，現代百科全書的簡明、集中於清楚和嚴謹的事實資料、以及系統的性整合和編排。但不管它一切的缺點，百科全書仍是一部非常重要的作品。因為它的目的不僅在於提供讀者事實資料，和作為有用的參考書，它並且還想主導和塑造意見。當然，這就是為何它的發行引起如此多反對的理由。因為他是教會和現存政體二者的敵人。在文章的寫作中的確可以見到某種程度的謹慎，但是這些合作者的普遍態度是非常清楚的。它是自由思想家 (free-thinkers) 和理性主義者的一次大規模聲明，而它的重要性在於它的意識型態面向，並非在百科全書現代意義下的長久價值。

狄德羅和亞蘭貝特得到的合作者，在問題發生時是一條陣線的，例如在攻擊教會和天啟宗教的問題上，但是在其他方面，他們彼此有相當的差異。因之，部分文章是由伏爾泰這位自然神論者執筆，雖然他以謹慎為理由，竟然相當錯誤卻毫不猶疑的說他與百科全書沒有瓜葛。然而，當黑衛休斯加入該項工作，也無助於使神職當局接受它時，另一位作者卻是直言無諱的唯物論者霍爾巴哈。其他寫作者還包括孟德斯鳩和經濟學家杜爾果。

霍爾巴哈將在有關唯物主義的段落中討論到，而杜爾果的觀念將在本章末了討論到。在目前段落中，我打算限定在狄德羅和亞藍貝特。



狄德羅 (Diderot) 與俄國凱瑟琳二世

(1) 丹尼斯·狄

德羅 (Denis Diderot, 1713-84) 像

伏爾泰一樣，是大路易士耶穌會學院的學生。也和伏爾泰一樣，受到英國思想的影響，他翻譯了好幾本英文著作爲法文。美德與道德論文集 (Essai sur le mérite et le vertu, 1745) 是其中一部，在沙

甫慈白利 (Shaftesbury) 的道德與美德之研究 (Inquiry Concerning Virtue and Merit) 的翻譯

中，他添加了自己的注解。此外，我們已經知道百科全書的觀念，也就是他的終身事業，是得自張伯士的百科全書之啟示。一七四六年他在海牙 (the Hague) 出版哲學的思考 (*Pensées philosophiques*)，一七四九年在倫敦出版盲人如何使用不言之心信札 (*Lettreur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*)。他所表達的觀點爲他招致了在樊尚 (Vincennes) 的幾個月監禁，此後他便投入百科全書的出版工作。一七五四年他的對自然解釋之思考 (*Pensées sur l'interprétation de la nature*) 在倫敦問世。像是亞藍貝特與狄德羅對話錄 (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*) 和亞藍貝特的夢 (*Le rêve de d'Alembert*) 等的一些論文，在他生前均未出版。狄德羅絕非有錢人，並且還一度陷入非常嚴重的經濟困境。但俄國的凱瑟琳女皇 (the Empress Catherine) 援助他，一七七二年他去到聖彼得堡 (St. Petersburg) 渡過幾個月，加入與他的贊助者的經常性哲學討論，他是一位有名的健談者。

狄德羅沒有固定的哲學體系，他的思想總是在改變。例如，我們無法說他是一位自然神論者、無神論者或泛神論者，因爲他的立場變化着。在他寫哲學的思考那時，他的確是一位自然神論者。次年 (一七四七年) 他寫了一篇有關自然宗教之充足性的論文，直到一七七〇年才出版。歷史性的宗教，譬如猶太教和基督宗教，是相互排斥、不能容忍的。它們是迷信的產物。它們始自歷史上的某一時期，它們都將會消失。但所有歷史性宗教都預設自然宗教爲前提，只有後者總是一直存在，它結合而非分化人們彼此，並且是以上帝已深藏於我們心中的證據爲基石，而非建立在迷信的人類所提供的證據之上。然而，在狄德羅發展的較後一階段，他爲無神論放棄了自然

神論，要求人們從宗教的束縛中解放自己。自然神論已經自宗教的九頭怪蛇身上除去了一打的頭，但是從它已經空出的那個頭的地方又再長出所有其他的頭。唯一拯救的方法是將迷信一掃而光。但是後來狄德羅提倡某種形式的泛神論，自然的所有部分最後形成了一體，稱爲全體或一切。

同樣的，他的思想的不固定性使得我們不可能簡單地和不發生含混地說狄德羅是、或者不是一個唯物論者。在百科全書中他有關洛克的文章裏，他提到這位英國哲學家的建議，上帝不是不可能給予物質思想的能力，他顯然認爲思想來自感覺能力。在一七六九寫成的亞藍貝特與狄德羅對話錄一書中，他清楚地表示了一種對人的唯物論解釋。人類與動物的確有同樣本性，只不過他們的構造不同。認知能力與智力上的差異，只是不同的身體構造造成的結果。相同的觀念還出現在亞藍貝特的夢裏，它暗示所有心理現象都可化約到生理的基礎，而自由的感覺是幻想的。孔地雅對人類精神生活中感覺的角色的理論，的確影響了狄德羅，但是結果狄德羅批評了孔地雅的感覺主義，理由是後者的分析程度還不夠。我們必須超越感覺，看到它的生理基礎。霍爾巴哈對狄德羅思想發展的影響雖然不應該被誇大，但是狄德羅協助霍爾巴哈寫作自然之體系 (*Systeme de la nature*, 1770) 一事，還是很重要的，那是一個坦白的唯物論的解釋。但是同時，我們又可以在狄德羅身上發現一種泛精神主義 (*pan-psychism*) 的傾向。他相當欽佩萊布尼茲，在百科全書中讚美了他。而且我們發現他後來把知覺歸因於原子，原子相當於於萊布尼茲的單子。在某種結合下這些原子組成了動物的組織構造，在原子所形成的連續性上產生了意識。

狄德羅對自然和人類的解釋的不固定性格，與他對科學和哲學中實驗方法的堅持有關。在他的著作對自然解釋之思考中他宣稱——當然是錯誤的宣稱：數學科學即將停滯，並且在不到一世紀之內，歐洲將剩下不到三位大幾何學家。他的信念是：數學受限於其自身自製的概念，而且它不能夠給予我們具體實在的直接認識。這種認識只能藉由實驗的方法、藉由新的科學途徑得到，這途徑不只是對形上學、也對數學構成強力的對手。一旦我們研究自然本身，我們發現它是易變化的、有彈性的，有豐富的新奇的可能性，其特徵乃是多樣性和異質性。誰知道在我們之前的所有種類生物？誰知道將在我們之後的所有生物種類？每一樣東西都會變化，沒有兩個原子或分子是完全的一樣，只有那無限的整體是永恆的。自然界的秩序並不是某種靜止的東西，而是始終更新重生。因此，我們不可能用我們的概念架構和分類方式，作出任何對自然的永恆解釋。思想的基本需要之一，就是它應該向新觀點和經驗實在的新面貌保持開放。

一些歷史家曾經強調狄德羅思想中唯物論的成分與他的倫理唯心論之間的矛盾。在一方面，他的唯物論抹殺了自由，並且似乎使悔改和自責成爲無意義和沒有用的。在另一方面，他責備自己曾經寫過他早期性愛的羅曼史——大嘴巴小心肝 (*Bijoux indiscrets*)，並且他擁護奉獻自我，仁慈和人道的理想。他對那些結合唯物論、無神論聲言以及低標準道德理想的唯物論者，並不感到同情；並且他反對黑衛休斯用掩飾的自我中心主義，解釋所有道德衝動與理想的打算。事實上，他主張有不變的自然道德法則存在。此外，他如同藝評家般，讚美藝術家的自由、創造性活動。

然而，即使我們可以同意洛森克倫次 (Rosenkranz) 在他關於狄德羅的書中所言，這位哲學家的唯物論和他的倫理學之間有不一致的地方，狄德羅本人卻不認為有任何不一致。在他的看法裏，道德理想和相信人有精神性靈魂的信念之間沒有本質上的關聯。將思想導源自較初級的心理活動，並不對蘊含崇高道德理想的否定。因此在百科全書關於洛克的文章中他問道，物質是否思考或不思考會有什麼差異？「它怎麼可能影響到正義或不正義的觀念？」沒有任何罪惡的道德行為結果，是從認為思想是來自或進化自感覺的理論而來。因為人還是維持原狀，並且他是根據所致力之目的之好壞，而非思想是否為一原創物或自感覺產生者，來被判斷的。以現代語言來說，狄德羅這位期待拉馬克 (Lamarck) 的進化理論者，正是主張著進化的預設並不影響人類道德理想的有效性。

在某種程度上而言，狄德羅是在沙甫慈白利作品的影響下，形成他的道德觀念。但是這些觀念並非絲毫不變地固定着，除了說他總是擁護仁慈和人道的理念之外。他至少是從主張一種「理性主義的」不變道德律觀念出發。但是他發現這些法則的基礎在於人類的本性，也就是說，在於人類的衝動、激情和慾望的官能整體，而非在於理性的先天命令。他反對禁慾主義的理念，認為它違反自然。換句話說，若和目的論倫理學相比，在提昇公共福祉上，即使狄德羅繼續擁護自然法的觀念，他開始強調了它的經驗基礎和它的實用效力。

(2) 亞藍貝特 (Jean le Rond d'Alembert, 1717-83) 是庶出的，並且遭到他父母的遺棄。他之所以叫作尚·隆得，是因為他在巴黎靠近聖尚·隆得 (S. Jean le Rond) 教堂之處被人發

現，姓是他自己後來加上去的。他被一位名叫盧梭 (Rousseau) 的玻璃工人之妻養大，他的真正父親，某位齊瓦里爾爵士 (Chevalier Destouches)，在他身上設置了一筆年金，他因此得以接受教育。

一七三八年他獲得律師資格，不過他並沒有執業。他接着轉向醫學，但是在很短的時間之內，他便決定要完全獻身於數學。他發表了幾篇論文，包括給科學學院 (the Academy of Sciences) 的 (*Mémoire sur le calcul intégral*)，在一七四一年他成爲這個學院的會員。他在數學和科學上的著作具有相當的重要性。一七四一年他發表的固體折射論文 (*Mémoire sur la refraction des corps solides*)，一七四三年發表動力學論 (*Traité de dynamique*)。在他的動力學論中他發展出至今仍然爲人所知的「亞藍貝特定理」，並且在一七四四年將其應用於風形成的一般性原因之探討 (*Réflexion sur la cause générale des vents*, 1747) 中，此文得到普魯士學院 (the Prussian Academy) 之褒獎。在其他作品方面，我們可以指出：流體阻力新論 (*Essai d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides*, 1752) 和對世界系統的幾點不同而重要的看法之研究 (*Recherches sur différents points importants du système du monde*, 1754-6)。

我們已經知道亞藍貝特與狄德羅合作一起編輯百科全書，並且他是緒論 (*Discours préliminaire*) 的作者。他也寫了許多的文章，雖然不是全部，但主要是關於數學的主題的。但在一七五八年他退出了工作的合夥，對於出版工作的抗爭與冒險感到厭倦。一七五二年他出版了文學、歷史與哲學文集 (*Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*)，一七五九年他的論

哲學之要素 (Essai sur les éléments de philosophie) 問世。一七六二年他造訪柏林，但是他拒絕了腓特烈大帝提議之擔任普魯士學院的主席，一如前一年他曾經拒絕了俄國凱瑟琳女皇之邀請，以優渥條件擔任她兒子的私人教師。亞藍貝特是大衛·休姆的朋友，休姆因為他的道德性格與能力，對他有很高評價，在遺囑中留給他一筆二百英鎊的遺產。由於亞藍貝特早期是一位數學家 and 科學家，因此比起其他百科全書派哲學家，他較少受到懷疑和攻擊，一七五五年他在班那迪克十四世主教 (Pope Benedict XIV) 的推薦下，成為波隆納學會 (the Institute of Bologna) 的會員。

在他為百科全書所寫的緒論中，亞藍貝特宣稱洛克是科學化哲學的創始者，占有相當於物理學中的牛頓的地位。在論哲學之要素裏他主張，在某個特殊意義下。十八世紀是哲學的世紀。自然哲學已經發生革命，並且幾乎所有的知識領域都有了進步、採取新的形式了。「從世俗科學的原理到宗教啟示的基礎，從形上學到品味的問題，從音樂到道德，從神學家的學者論爭到商業事務，從君王的法律到人民的法律，從自然法則到國家的隨意法規……：每件事情都被討論和分析到，或者至少也被提到。這種普遍的人心躍動造成的成果或結局，是對某些事物開啟了新知，而遮蔽了其他事物，就像潮退、潮漲的結果，是在海邊留下某些東西而洗捲走其他的東西一樣。」^①

這並不表示對亞藍貝特而言，知識的進展僅僅、甚至根本只是純然累積新事實而已。他主張所有的科學整體而言，展現了人類的智能，這令人回憶起笛卡兒的態度。此外，他強調統一化的

作用。他假定現象的系統是同質且一致的，而科學知識的目的，是根據此系統展示的原理來指出的統一性與一致性。

不過這個論點應當要加以正確的理解。亞藍貝特並非關心形上學的原理，也不是想從一種形上學的角度來確定事物的本質。形上學的理论與思辨使我們走入二律背反，並且導致懷疑主義，他們不是知識的來源。我們無法知道事物的原因和理由。我們甚至無法知道有一個外在世界存在。不錯，我們必然地在存在這樣一個世界的假定之上行動，但是這是一件關於本能的問題，而非關於理論的知識。我們絕對不會爲了科學化哲學的緣故，被要求必須解決這一類的問題。「假如物質被假設爲像我們所構想一樣，我們可以從我們認爲是原始的性質，推演出其他我們在物質中知覺到的第二性質，並且整個現象系統，總是統一的和連續的，無從顯示任何矛盾給我們。」

●則我們能否透析到物體的本質，對我們是無關大要的。由原理推演現象，並不是指從形上原理或形上本質推演經驗材料，而是從其他觀察到的、被認爲是比較原始的性質，推演出觀察到的第二性質。科學化哲學的工作，是以系統模式去描述和銜接現象，而不是從形上學的角度去解釋它們。一旦我們企圖做後者，我們超越了知識名稱可適用的範圍。

因此，我們可以說亞藍貝特是一位實證主義的先驅者。科學不需要神秘的性質或實體，不需要形上學的理论和解釋。而哲學像科學一樣，只是關心現象，即使它認定一較大範圍的現象領域，比某些受特殊限制的科學分支中的專家所認爲的要大。這當然不意味說，自然哲學家不關心任何意義下的解釋。在感覺經驗的基礎上，他形成清楚的定義，並且他能推演出可被證實的結

論。但是他不能超越現象或能够加以經驗證實之物的範圍之外，除非他想踏入一個不能獲得確實知識的領域。形上學必須變成一門事實的科學，要不就保留在幻想的領域中。一般意見史的研究顯示給我們，人們如何發展只具可能性的理論，也顯示了在某些狀況裏，當可能性被耐心的研究所證實時，可能性如何變成了所謂的真理。科學史的研究也是如此，它指示了進一步的研究與理論的觀點，這些觀點必須被經驗地加以檢驗。

在亞藍貝特的道德理論中，我們可以看到同樣的意圖，把倫理學與當時代哲學家共有的神學和形上學分開。道德是我們對我們同胞的責任意識。凡道德原理都集中於相同的目標，也就是讓我們知道，我們的真正利益與我們實踐社會責任二者間的密切關聯。道德哲學家的要務，因此在於清楚地告訴人們，他在社會中的位置，以及他為共同福利與幸福而出力的責任。

我們無法有根據地稱亞藍貝特為一唯物論者，因為他禁絕有關事物最終本質的宣告，並且不相信那些武斷的唯物論者和機械論者。若不提他作為一數學家的重要性外，他思想的顯著特色，或許就是他對實證方法論的堅持。像狄德羅一樣，他認為進步是頗為自然的，意即理智的啟蒙會帶來社會和道德上的進步。但是在他有關理智與科學發展的觀念裏，他深深受到牛頓和實驗方法的影響。他的思想活動在當代科學的進步所勾勒的領域中，而不是在有關實在的最終精神性或物質性的爭議框架構裏。

二、唯物主義；拉美特里、霍爾巴哈和卡巴尼士

不過，是有一些直言無諱的唯物主義論者，屬於法國啟蒙運動這一時期。在這一節裏，我們將談到拉美特里、霍爾巴赫和卡巴尼士。

(1) 拉美特里 (Julien Offray de La Matrie, 1709-51) 是一位醫生，他觀察自己發燒對心靈與思想時的影響，刺激他追究生理因素與心理作用之間的關係。他的心靈之自然史 (*Histoire naturelle de l'âme*) 在一七四五年問世，次年他被放逐離開法國。一七四八年他在萊頓 (Leyden) 出版機器人 (*L'homme machine*)，而在同一年，他被放逐離開荷蘭，向腓特烈大帝尋求庇護，植物人 (*L'homme plante*) 於一七四八年在波茨坦 (Potsdam) 問世。

在他的心靈之自然史 (後來稱爲心靈論 (*Treatise on the Soul*)) 中，拉美特里辯論道，人的思想與意志的心理生活，產生自感覺而養成於教育。沒有感覺的地方，就沒有觀念。心靈或精神本質上依賴於身體組織，而它的自然歷史，應該經由對生理過程的精確觀察加以理解。感覺，拉美特里說，是他的哲學家。一個精神性心靈、本質地獨立於身體的理論，是一不必要的假設。

在機器人中，拉美特里提到笛卡兒將活的身體描寫爲一部機器。但是就他的看法，笛卡兒沒有主張二元論的合理根據，亦即把人說成是由不朽且自由思想的實體，與延展的實體——身體所構成。他應該將他對物理有機體的解釋，應用到整個人之上。同時，拉美特里在物質的觀念上，與笛卡兒有相當的差異。因爲物質不只是延展：它還具有移動的力量和感覺的能力。至少，有機物具有運動的原理，使它與無機物迥異，而感覺產生自運動。我們或許無法解釋或徹底了解這種現象，但是我們不可能徹底了解物質本身和它的基本性質。只要觀察向我們保證運動——有機物

的原理的確出現了就够了。並且，有了運動原理，不只是感覺，還有所有其他的心理生活的形式都能够產生。總言之，所有的心理生活形式，最終是取決於身體組織的不同形式。當然，一臺機器的類比是不全然適合於描述人的。我們還可以用一株植物的類比（因此說 *L'homme plants*）。但這不意味著自然界中有極端不同的等級，我們發現的是程度的不同，而非種類的不同。

在宗教問題上，拉美特里公開一種完全的不可知論。但是一般認為他是一無神論者。事實上，他嘗試去改良貝爾的主張：一個由無神論者組成的國家是可能的，他接著說：這不僅是可能的，而且還是可欲的。換句話說，宗教不僅是相當獨立於道德之外的，而且還有害於它。至於拉美德里的道德觀念，他作品的標題：享樂的藝術或快樂學派，充分指出了它們的性質。●他不具有狄德羅那樣的道德理想主義。附帶提一下，這本書只是十八世紀出版的、代表所謂「放縱者」(libertine) 此輩觀點的許多論著之一，這些觀點的範圍，從對感官快樂的強調——這是拉美德里的特點，到較精緻、理智取向的享樂計畫都有。

(2) 拉美德里的作品發揮了相當的影響力，但是主要表達唯物論立場的是霍爾巴哈男爵 (Baron Paul von Holbach 1723-89) 所著的自然之體系或精神與物質世界之規則 (*Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale*, 1770)。他出生在德國，定居於法國，以霍爾巴哈之名而聞名。他在巴黎的家是啟蒙運動哲學家們聚會的場所，在那裏他們受到男爵和他太太的慷慨款待。他太太，附帶一提，對她丈夫的哲學並沒有同情感。休姆在巴黎時，參加了這些聚會，雖然他並不喜歡霍爾巴哈的獨斷的無神論。他表示了對男爵的欽慕，但是在這圖

圈的成員裏，他喜歡亞藍貝特。然而，不喜歡哲學家的赫拉斯·互波勒 (Horace Walpole)，在他的信中說道，^④他已經停止去霍爾巴哈家的晚餐，「無稽之談對無稽之談，比起哲學家，我更喜歡耶穌會的人。」

根據霍爾巴哈的看法，笛卡兒錯誤地認為物質本身是沒有自動力的，因此運動似乎是必須由外附加。運動必然是來自物質的本質，也就是來自最終構成事物的原子之本性。笛卡兒也錯誤地認為，物質都是一個樣，都是同一種的。萊布尼茲的不可識別者原理，比笛卡兒的物質同質性概念要真的多了。並且運動有不同的種類，每一物有它不得不服從的運動法則。

就經驗所知，事物是由原子的不同組成所構成，它們的行爲依據它們各自的結構而不同。我們到處發現相吸和相斥的現象，但在人類領域中，這些以愛與恨的形式出現。此外，每個事物均努力要保持生存。人也一樣受到自愛與自利的強迫。但是這不應該被視爲與社會福祉的關心相排斥。因爲人是社會性的存有者，個人對自身滿足與福祉的理性關心，是與普遍福祉的關心携手並行的。霍爾巴哈是一位徹底的唯物論和決定論者，但是他不想鼓吹一種自私的生活。作爲一個人，霍爾巴哈以人道和慈悲的個性而聞名。在那些被認爲是他寫的匿名作品中，我們發現有政治與道德之自然法則或社會體系 (*Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*, London, 1773) 和普遍的道德 (*La morale universelle*, Amsterdam, 1776)。

在決定式的自然體系理論中，運動不是一外加的因素，而是事物的一種基本性質，對霍爾巴哈來說這似乎就排除了任何設置上帝，任何至高存有或一些存有的需要。世界的秩序或體系不是

一神聖計畫的結果，而是事物本性和它們內在法則的結果。但是霍爾巴哈絕不滿意於宣稱不可知論，並且說休姆所謂的宗教預設是不必要的。在他的看法裏，宗教是人類幸福與進步的敵人。在自然之體系的第二書，一段著名的段落中，他宣稱無知和恐懼創造了神，幻想、熱情和虛偽則裝飾或破壞了祂們的圖像，脆弱崇拜祂們，輕信保存了祂們，還有專制政府爲了本身的目的支持信仰祂們。對上帝的信仰，一點也不能使人們幸福，反而增加他們的焦慮和恐懼。

因此，如果宗教這項專制政府的有力工具能够被推翻，將會比較容易保證一個理性的社會體系的建立，以取代那個要爲如此多痛苦和悲慘負責的體系。霍爾巴哈在他的著作中，比他的同僚在通常情況下，要更直率的公開指摘「革命前的社會及政治制度」。但是他拒絕革命可作爲政治問題的一種解決，並且在他的社會體系裏，他宣稱革命比那被假定要治療的疾病更爲有害。

有時候有說法稱霍爾巴哈在他的自然之體系中，結合了法國啟蒙運動作家的不同趨向，並且隨級將之推向極端。這無疑地有某種程度的真實。但是他的觀念對許多他的同僚哲學家來說，是太極端了。例如，伏爾泰指摘他作品的無神論。在德國的腓特烈大帝則注意到他認爲的一項大矛盾。根據霍爾巴哈的看法，人類和其他事物一樣服從決定論。但是他卻毫不遲疑地用情緒的字眼拒斥神職者和政府，而要求一新的社會秩序，然而，這樣說是沒有意義的，除非人們是自由的，而且會因他們的行爲受到合理的鼓勵或懲罰。

最後，對霍爾巴哈的作品，有一段經常被引述的評價，是出自一個非常不同的角度。在真理與詩歌 (*Wahrheit und Dichtung*) (第十一書) 中，哥德 (Goethe) 談到他在史特拉斯堡

(Strasbourg) 讀書，並且說，由於好奇，他和他的朋友曾瀏覽過自然之體系，「我們無法相信，這樣一本書如何會是危險的，對我們來說，它顯得如此的灰暗、如此的陰慘 (Cimmerian)，如此像屍體一般，以致我們很難以忍受它的存在，並且在它面前戰慄得如同在妖怪面前般。」對哥德來說，霍爾巴哈的著作似乎剝奪了自然和生命的所有珍貴之物。

③特別粗糙的唯物論可以在卡巴尼士 (Pierre Jean Georges Cabanis, 1757-1808) 的著作中找到，他是一位物理學家和人的物理面和道德面之關係 (Rapports du physique et du moral de l'homme) 的作者。他把他對人的看法總括在「神經——人的中樞」(Les nerfs—voilà tout l'homme) 這些字中，並且宣稱大腦分泌思想就像肝臟分泌膽汁一樣。在這種狀況下，一個人總是有思想的，只是有不同的分泌形式，並且要決定那一種具有比較多的眞理價值，是有點困難的。然而，如果建議整個法國啟蒙運動的評價，應該根據像卡巴尼士這樣的唯物論者所做的粗糙主張而定位，將是錯誤的。確實，如果我們只注意到這些未成熟的東西，我們就錯失了唯物論思想潮流本身的意義。因爲它的重要在於它的綱領設計性方面，而不是在於被亞藍貝特和其他人抗議的獨斷性。也就是說，它長期的重要性是在它作爲指導研究生理與心理現象間關係的綱領，而不是在它獨斷地把後者化約爲前者這方面。

卡巴尼士辯稱，他專注於心理生活之生理基礎，不應該被認爲是蘊含形上學的唯物論。關於最後因，他公開宣稱不可知論。但是在他的觀點裏，道德必須切斷形上學和神學的預設而鬆綁，並在對人的科學性研究中找到穩固的基礎。他對這些研究的貢獻之一，是他堅持人的生活的統一

性。例如，孔地雅談到給予一個雕像這個或那個感覺是不當的，感覺不僅是互相依賴，而且緊密地與其他官能聯繫在一起。

二、自然的歷史：布方、赫比內和波內特

狄德羅以他的意見表示，在某種狀況下，沒有比囿於方法成見更浪費時間的事。他說，特別對一般而言的自然史，和個別而言的植物學是這樣的。當然，他的意思不是說任何科學都可以用純然隨意的態度去研究而獲益。他的意思是，如果我們囿於要發現某種普遍的、可以應用到所有科學之上的方法的先入之見，則我們只是在浪費時間。例如去假設用在數學上的方法也可以用在植物學上，這是荒謬的。適用於植物學研究的方法或系統的形式，必須從這個科學的主題事物的特性上獲得。

狄德羅在某種程度上受到布方的一般與特殊的自然歷史 (*Historie naturelle générale et particulière*, 1749-88) 之較前幾冊的影響，形成這樣的觀點。

(1) 布方 (Georges-Louis Leclerc de Buffon, 1707-88) 在剛才提到的書的導言式反省中堅持：建立一個科學方法理想，然後又企圖強迫所有科學研究的分支進入這個方法的框架，是一大錯誤。譬如在數學中，我們清楚地固定符號的意義，然後我們可以用演繹方式進行，揭示出發點的含義；但是如果我們所關心的，不是像數學裏由我們決定的概念或符號的意義，而是那存在的自然時，我們無法如此做。真理在數學中，是不同於它在自然科學中的樣子。在後者，我們必須

以現象的觀察開始，並且只有在觀察的基礎上，我們才能借類比之助形成普遍的結論。最後我們可以見到個別的事實如何銜接在一起，而普遍真理如何在這些個別事實中被例證出來。但是我們無法使用數學的演繹方法。布方是皇家花園的管理者，我們的確可以清楚的看出，他所說的一切，有力地應用在植物學領域之上。

布方拒絕任何單一理想的、普遍可以應用的科學方法之嚴格概念，同時也拒絕把有機物依嚴格界限或限制區分而加以清楚分類或分種的想法。即使林內 (Linnæus) 的植物學研究裏，在這方面也錯了。因為他隨意地選擇植物的某些特徵，作為分類的關鍵，然而我們不能用這種方式理解自然。自然有連續性，有漸進的轉變，沒有被嚴格區分的類型。換句話說，布方以類之系列或鏈的觀念，取代截然劃分的分類體系觀念，根據觀察到的血緣關係，來決定系列之每一部分的成員。他並未拒絕種類概念之整體。不過，種是一羣事物在觀察到的特徵上，彼此之間較其他事物更為相像。認為我們的分類表達了對不變本質的理解，是一項錯誤。假如我們願意，我們可以說布方是用洛克所謂的「名目本質」來理解分類的。但是他的重點在於，我們應該追隨觀察到的自然，並且保持我們分類概念的彈性，以替代建構一個固定的概念框架而迫使自然去適合它。如果我們只是關切我們的觀念或定義以及它們的內涵，則後面那個程序將會是適合的。但是像在植物學裏，我們關切的是知道真實，而非一個類似於數學系統的觀念系統。

說布方的觀點在某種方式上為進化學理論開了路，也許是對的。然而並沒有權利由他的種類系列或鏈的觀念，推論說他本人主張了進化學理論。他的確想到當外在條件使生存可能時，數種有機

物類型出現在一連續系列中。但是他沒有說過一個種經由轉變而成爲另外一個種。他所想的毋寧是一種有生命物的理想基型，表現神聖計畫的統一性，這計畫具有無限種可能的具體形式。並且即使這些具體的類型不是固定的和嚴格的，每一者的創造都是一項特殊的行動。

(2) 系列的觀念也出現在赫比內 (Jean-Baptiste Robinet, 1735-1820) 的著作裏。對他而言，自然所面對的問題，是以儘可能最完美的方式，去實現滋養、成長和繁殖三項生命功能，在某種意思下，所有物質都具有這些功能。自然對此問題的解決，表現在人的身上，因之就物質世界而言，人是諸系列的最頂點。但是我們可以想像一種活力的逐級解程序列，從物質和對物特質器官的倚賴裏解放，活力是實體的一項根本特徵。這種想法使我們得到純粹理智的觀念。

(3) 然而，在純然直線的系列理論上，有相當的困難存在。而我們發現內特 (1720-93) 建議，自然可能產生不同的系列主線，它們自身再產生附屬的支線。在帕拉斯 (Peter Simon Pallas 1741-1811) 這位德國的自然主義者與旅行家處，我們看到用樹與不同枝幹所作的比喻。而在布方本人處，我們則看到了網狀組織的比喻。

四、波士高維澈的力本說 (the dynamism)

如果把啟蒙運動當作反對所有超自然宗教的思想運動，波士高維澈 (Roger Joseph Boscovich, 1711-87) 這位耶穌會會士，顯然不能被列啟蒙運動哲學家之一。但是該詞不應該只是在這種侷限的意義下使用。誠然我們現在處理的是法國啟蒙運動，而波士高維澈出生於哈居沙 (Ragusa)。

不是法國人。但是有十年時間（1773-83），他在巴黎擔任海軍的光學指導員，並且無論如何，此處是對他做少許評論的最方便之處。

一七四〇年波士高維澈被任命為羅馬學院（Roman College）（現在是格里哥利大學（the Gregorian University））的數學教授，在他擔任這個職位時，他出版了多種有關數學和天文學主題的論文。一七五八年他在維也納出版他的「自然哲學理論」（*Philosophiae naturalis theoria, redacta ad unicam legem virium in natura existentium*）。在一次停留英國期間，他被選為皇家學會的會員，並且在一七六九年受到皇家學會的邀請，進行一次到加利福尼亞觀察金星通過子午線的旅程，不過，西班牙政府將耶穌會驅逐出境的事件，阻礙了他接受邀請。一七八五年，在他由巴黎返回到義大利之後，他出版了五冊的「光學與天文學論集」（*Opera pertinentia ad opticam et astronomiam*）。在其他著作方面，我們可以提到他的「宇宙要素」（*Elementa universae matheos*, 1754）。

在波士高維澈的看法裏，沒有兩物體間的真正接觸這回事。牛頓引力理論的結果，已經顯示了動作是有距離的動作。因此我們不可以再假設運動或能量，藉由直接接觸而傳遞。取而代之的，我們必須假定原子彼此間的互相吸引或排斥，但是永遠不會真正地接觸到彼此。每個原子在空間中擁有一個位置，並且每個原子具有潛藏的力量，意即任何兩個原子彼此相互吸引或排斥。對所有大於某一給定距離以上的距離，這個力量是一吸引力，隨距離之平方成反比變化。在較小距離的情況裏，這力量在某一距離的情況中是吸引力，在另一情況中是排斥力。但在這裏，支配

吸引力和排斥力的法則尚未被發現，不過，根據波士高維澈的看法，如果我們無限制地縮小距離，則排斥的力量無限制的增加。因此，兩個原子永遠不可能直接接觸。原子組織當然有的，但沒有組織能像另一個組織一樣占領同一個空間。因為當一個組織接近另一個時，兩個組織的原子之間的排斥力，會在一個點上增加到使它無法克服的程度。不用說，波士高維澈並不是主張原子是唯一的實在。他只是談論物體，並且接著顯示他的動力原子論如何能夠應用到機械和物理學的問題上。

五、重農主義者：哥斯內和杜爾果

進步的觀念鼓舞著百科全書派的人，它們表現在科學的成長，以及相對應的迷信的解放中。理智上的啟蒙，要伴隨有宗教容忍的增進，和政治、社會的改革。進步的觀念也出現在十八世紀法國經濟學家，被稱為「重農主義者」(Physiocrats)的一羣人的理論裏。這個名稱是尼蘇赫(Dupond de Nemours, 1739-1817)所創，他屬於這個團體。這些重農主義者原先稱呼自己為經濟學家，但是他們特別的名稱(由希臘字 *Phusis*，自然，和 *kratein*，統御，二字組合而成)頗為巧妙，因為它引人注意他們的基本主張。也就是認為有自然的經濟法則存在，並且經濟的進步，是依賴於我們放任這些法則不受限制地的運作。

由此立場而來，政府應該對經濟事務干預的越少越好。社會是建立在一個契約之上的，據此，個人甘受對他的自然自由之限制，當後者的行使與他人的權利不相容時。而政府應當限制自

身，以確保這項契約的達成。如果它試圖在經濟領域中干預，例如藉由限制競爭，或保有特權和壟斷，則它是在試圖干預「自然法則」的運作。並且這種干預不會帶來好處的：自然知道什麼是最好的。

這並不意謂這些重農主義者是熱切的民主主義者——意指人民統治觀念的熱心提倡者。相反的，他們傾向於指望開明專制體制，作為改進他們政治的一項方法。不干預及自由放任 (*laissez-faire*) 的理論，的確適於使用在革命上，作為自由之普遍要求的一部分，事實上它們也被如此使用了。但是無論哥斯內或杜爾果，都不能被稱為是革命的提倡者，或是以人民統治取代君主統治主張的提倡者。

(1) 弗蘭斯瓦·哥斯內 (François Quesnay 1694-1774) 研習醫學和外科，做了路易十五 (Louis XV) 的醫師。但是在宮中的期間，他專心研究經濟學，重農主義者團體就是圍繞著他和古赫內 (Jean de Gournay, 1712-59) 為中心。哥斯內為百科全書寫了一些有關經濟事務的文章。在其他著作方面中，他還出版了農業王國經濟管理的一般準則 (*Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole*, 1758) 和同一年的經濟圖表及其解釋——*敘利皇家經濟節錄 (Tableau économique avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully)*。

根據哥斯內的看法，國家的財富有賴於農業生產。唯有那種勞動是真正有生產力，增加原料物質之量。並且國家的財富還有賴於這些產品之超過生產它們花費。製造業和商業只是給予這些

生產出來的財富（原料物質，包括像金屬）新的形式，以及將財富由一手轉運到另一手。因之他們是「不結果實的」，不是「能產的」，不過這樣說，並不表示他們沒有用的。

因此，地主的利益與社會的利益是一致的。農業的生產越多，國家的財富就越多。或者，像哥斯內的說法，貧窮的農夫，貧窮的王國；貧窮的王國，貧窮的國王。「淨產品」的增加因此應該是實務經濟學家的目標。買賣分配財富；但是商業與製造階級以國家的消費獲取他們的利潤，而公眾的利益要求這種消費應該被儘可能的降低。國家的收益有賴於農業勞動的淨產品，應該來自土地的稅捐。

這種犧牲工業和商業，對農業生產異樣的強調，不是所有重農主義共有的，而是這團體中一些重要成員的特色。亞當·史密斯 (Adam Smith) 在他一七六四—六年造訪巴黎期間結識哥斯內，對他有高評價；但是，雖然他在某種程度上受重農主義者的影響，他並不同意將工業與商業描述為「不結果實的」。

(2) 杜爾果 (Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune, 1727-81) 起先攻讀神職，但在任命神職之前就放棄了學業，然後擔任了不同的議會的與行政的職務。他是伏爾泰的朋友，因此也認識了哥斯內、古赫內、都彭·德尼慕赫和其他重農主義學派的經濟學家。除了關心實際的經濟改革外，他寫了許多的論著與文章，有些是為百科全書寫的。一七七〇年他寫了穀類自由貿易信簡 (*Lettres sur la liberté du commerce des grains*)，一七七六年他出版獨立成冊的財富形成與分配之探討 (*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*)，這篇文章

章起初曾在一七六九—七〇年出現在一期刊上。一七七四年他被任命為海軍軍長 (Minister of Marine)，不久之後成為監查官上將 (Comptroller General)。在後面那個實際上是財務部長的職位上，他加強經濟並且成功的提昇了國家的聲譽。起初，他享有國王的支持。雖然他為教育系統和貧窮救濟所立的計畫，已經為國王貢獻良多，但是他的廢止特權、使所有階級都得納稅、以及穀物之自由買賣等計畫，為他招來許多敵人。最後他被迫於一七七六年辭職。在餘生裏，他將自己投入研究之中。

作為一位經濟學家，杜爾果採用哥斯內有關土地是唯一財富來源，和有關工商業完全自由的觀念。但是他不只是一位經濟學家。譬如，在百科全書中他有關存在的文章裏，他建立了一種實證主義的解釋。一切所呈現的，是現象的雜多，它們相互之間的關係隨時在變化。但在某些現象集團裏，有著相對來說是持續的統合關係。這些集團之一就是我們所稱的自己或自我，一個特殊的知覺集團，和快樂及痛苦的知覺或感覺相關聯。肯定外在世界的存在，是肯定其他或者是直接給予、或者是被假設的現象集團，在空間或因果關係中與己對立。因此存在對我們而言是指存在為一主體，或是指在空間和因果關係系統中，作為一個主體而存在。什麼是存在自身，或者離開了空間——時間和因果關係系統，存在物是什麼樣子的問題，不是我們能勝任去回答的問題。換句話說，我們無法解答形上學問題。科學關心的是現象的描述，並非「終極問題」。

杜爾果在歷史之實證主義解釋的發展上有重要性。異於動物的歷史，人類歷史是有進步的，意即一代的理智成就，被下一代所繼承、發揚並超越。在每一個文化階段，我們真的可以發現某

種循環模式。不過全盤看來，人類的理智進步經三個主要階段：宗教的、哲學的或形上學的、以及科學的。在這第三階段，數學和自然科學勝過了思辨形上學，而且爲進一步的科學進步和社會、經濟生活的新形式奠下基礎。因此杜爾果預先討論了在下一世紀被奧古斯特·孔德(Auguste Comte)詳細闡釋的歷史之解釋。雖然從經濟學的觀點，他應該和哥斯內以及其他重農主義而歸爲一類，但從較廣的哲學觀點，他可以和百科全書的編者，亞藍貝特及狄德羅歸爲一類。

六、結 論

法國啟蒙運動經常令人聯想到粗糙的唯物論，以及像黑衛休斯、拉美特里、霍爾巴哈等人的反宗教論爭，這無疑是可以理解的。它當然是十八世紀法國哲學的一個真實面向，但是該運動的精神可能更表現在像亞藍貝特、狄德羅和杜爾果這些人的身上。他們傾向於戒除對終極實在做獨斷的宣告，並且指望科學的進步和宗教容忍的滋長，帶來新而理性的社會與政治生活方式。十八世紀的法國哲學無疑爲法國大革命鋪了路，但是哲學家們的目標不是流血革命，而是知識的推廣以及經由知識的散播達成社會的改革。我不是有意暗示這些哲學家的哲學觀點是適當的，或者我同意他們的反形上學觀點。同時，只從某些作者的獨斷唯物論就去評論他們，也是一項錯誤。前面已經指出，這樣做忽視了他們作品的綱領性面向，亦即企圖儘可能的擴展經驗實證知識的領域。他們很粗糙地期望諸如經驗心理學與生理學之成長、社會學研究的發展、以及政治經濟學的興起。到了下一世紀，觀念論者感到有調和與綜合宗教觀點、形上學觀點以及科學觀點之需要。

但是這個理想當然預設著科學與實證主義之觀點的出現，十八世紀哲學家在幫助此觀點出現上有相當的重要性。根據十九世紀觀念主義者的看法，科學觀點要求的不是否定，而是進行更廣的綜合來加以修正。至於他們是否成功地做出了這種綜合，就該另當別論了。

附 註

- ① 哲學之要素，在一七五九年版的文學、歷史與哲學文集中，IV，頁三一六。
- ② 同前，IV，頁五九。
- ③ *L'art de jouir ou l'école de la volupté*, 1751。
- ④ VI，三七〇。

第三章 盧梭（一）

生平和著作——文明的罪惡——不平等的起源——普遍意志理論的出現

——盧梭的感情哲學

一、生平和著作

盧梭(Jean Jacques Rousseau)一七二二年六月二十八日出生於日內瓦(Geneva)，是一位鐘錶匠的兒子。一七二五年他被叫去當一位彫刻師五年的學徒，但是不久他就跑掉了。日內瓦附近弓非紐(Confignon)的牧師，介紹這個男孩給迪瓦朗夫人(Baronne de Warens)，她將在男孩的生命中扮演重要角色。在她的影響下盧梭皈依了天主教，並於一七二八年在都林(Turin)教堂的信徒收容所中受洗，盧梭在懺悔錄(Confessions)中對此處有最糟的描寫。經過一段彷徨不定的生活後，一七三一年他再度與迪瓦朗夫人會合。先是在沙貝西(Chambéry)，後來在沙赫梅特(Les Charmettes)，他與她在一起的生活，日後被他美化為一曲田園之歌。就是在這段時間，他得以用閱讀來努力彌補他早期缺乏系統教育的遺憾。



盧梭 (J. J. Rousseau) 像

並沒有相處得很好，次年盧梭因傲慢之故被解職，回到了巴黎。一七四五年他第一次遇見伏爾泰，一七四九年狄德羅邀請他為百科全書撰寫有關音樂的文章。他也被介紹去霍爾巴哈的沙龍

從一七三八年到一七四〇年盧梭擔任一位馬伯里夫人 (M. de Mably) 孩子的家庭教師，並且在擔任這個職務期間他結識了孔地雅。一七四二年他去巴黎，一七四三年繼續前往威尼斯 (Venis) 做新任法國大使孔德·德蒙戴以格 (Comte de Montaigu) 的秘書。這兩位先生

(Salon)。在同一年，第戎學院 (the Academy of Dijon) 提供一筆獎金給討論人文科學與自然科學之進步有助於道德的純淨抑或墮落問題的最佳論文。盧梭的論人文科學與自然科學 (Discourse on the Arts and Sciences) 是得獎的論文，並且在一七五〇年被出版。這本書的作者立刻變成名人。但是由於他曾熱衷於攻擊文明及其腐化使人的後果，他的觀點並不意外地遭到百科全書派哲學家的強烈反對，並且因而引發一場文字戰爭。盧梭已經準備好將與霍爾巴哈圈子作出決定性的分裂。無論如何，他無懼於對立，決定要競爭第戎學院提供的另一筆獎金，這次的問題是關於什麼是人間不平等的起源，以及它是否被自然法則所許可。他的論人類不平等之起源及基礎 (Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among men) 沒有獲得該獎，但是在一七五八年出版。在此書中，一幅自然人或者說在自然國度裏的人的圖像，被呈現給我們，那也就是一幅將文明的陷阱和累贅除去後的人類圖像。人本性上是良善的，但是文明帶來了不平等、和許多隨之而來的罪惡。在一九五五這同一年，盧梭有關政治經濟學的文章被刊登在百科全書上。一七五八年獨立問世為論政治經濟學 (Discourse on Political Economy)。普遍意志的觀念在這篇論文中首度出現。

盧梭在巴黎曾經一度對生活感到厭倦，在他的前兩本論裏反映出這種厭倦。他的心轉向了祖國故城。因此在一七五四年他自法國首都離開，前往日內瓦。在那裏他被迎接回新教教會。這個改變實在並不意味任何宗教上的改變。因為正如盧梭觀察到的，如果他在巴黎的哲學朋友沒有為他做些別的事，他們至少是逐漸地破壞了他對任何天主教教義可能的信仰。他在形式上回到新教

的主要理由，是如他所承認的，希望再獲得日內瓦的公民身份。但是這位哲學家沒有在日內瓦停留很久，一七五四年回去巴黎時，他寄了一本他在次年問世的論不平等一書的複本給伏爾泰，伏爾泰寫信謝謝他，說是爲了「你的違反人類的新書」。

從一七五六年到一七六二年，盧梭在蒙特摩杭西 (Montmorency) 過著退休的生活。這是一段有大量文學活動的時間。一七五八年他寫了亞藍貝特有關戲劇之看法 (Lettre à d'Alembert sur les spectacles)，這是一篇有關百科全書上討論日內瓦的文章，在那裏面亞藍貝特批評日內瓦禁止戲劇的演出。一七六一年則見到盧梭的小說新艾露綺絲 (La Nouvelle Héloïse) 的出版。然後在一七六二年問世了他最有名的作品——社會契約論 (Du contrat social)，以及愛彌兒 (Émile) ——有關教育的書。在此之前，盧梭已經與狄德羅發生爭執。他與百科全書派哲學家們的決定性分裂，在他的道德信簡 (Lettres morales) 書中可以看出來，雖然它們直到一八六一年才被出版。

一七六二年出版社會契約論和愛彌兒的後果，是盧梭必須在瑞士避難。但是在日內瓦，對他的作品反應也是懷有敵意的，一七六三年他正式放棄了他日內瓦公民的身分。一七六五年他出發前往柏林，但在途中他決定要去英國；一七六六年一月，他和大衛·休姆一起橫渡英倫海峽，休姆在英國提供他了避難所。這次的訪問不能說是完全成功的。在此之前，經常敏感而多疑的盧梭正受苦於被害妄想症，現在他開始懷疑休姆與他的敵人串通。休姆由於不了解盧梭異常的心理狀態，因此非常生氣，特別是當休姆爲他這位朋友籌得一筆皇家津貼時；於是休姆不顧任何反對的

忠告，在倫敦和巴黎發表了他對此事之說明。一七六六年五月，盧梭回到法國，在那裏他受到宮第王子 (the Prince de Conti) 款待如上賓。一七七〇年，在各種流浪之後，他不願可能被捕的事實回到了巴黎。但事實上，雖然他遭受到文字誹謗之征伐，特別是來自葛林 (Grain) 和狄德羅的，但他並沒有遭到警方的打擾。一七七八年五月他出發前往愛默維爾園 (Erménouville)，作馬基·基哈坦 (Marquis de Girardin) 的客人，在那裏，他逝世於七月二日。他的懺悔錄 (Confessions) 和孤獨者的幻想 (Réveries du Promeneur Solitaire) 是死後出版的 (一七八二—一九)。波蘭政府的考察 (Considerations on the Government of Poland) 在一七八二年問世。

盧梭的人格和生活提供了豐富的材料給心理學家。的確，有部分的問題是歸因於身體健康的不良。他有數年深受膀胱疾病之苦，並且他極可能是死於尿毒症。但是從一開始，社會調適對他而言就是困難的，雖然他能够有深刻的情感和執著，但他太敏感、多疑並且不耐煩於保持持續的友誼。一個太過於置身於自我分析的人，經常是無法理解自己或別人。他是一位哲學家，卻具有高度情緒化的性情，他也注意到感情與思想、情緒與理智之間的緊張，這種緊張壓迫著他。浪漫、易感、具有一種真正的宗教情操，然而卻是自我中心和心理不能平衡，盧梭會與百科全書派哲學家絕裂是一點也不稀奇。霍爾巴哈警告休姆說，他是想要在胸膛上溫暖一條毒蛇。休姆稍後提到盧梭是「所有人類中最獨特的一個」，雖然他後來尖銳地評論盧梭說，在他的整個生命過程中，他只會感受而已，感性之於他，已被昇高到前所未見的頂點。當然，即使這樣也絕不會影響

到盧梭在哲學史上的重要性。①

二、文明的罪惡

「這是一個尊貴且美麗的景象，看到人們從所謂的一無所有中憑自己的努力提昇自己。」② 這些文字出自盧梭論人文科學和自然科學的第一部分的開始。而我們自然地會期望發現，隨後將有對文明恩惠的讚美評價。如果它們是被亞藍貝特這樣的人寫的話，我們的期待無疑地會被實現。但是在盧梭的情況中是不一樣的。我們接著便看到：「像身體一樣，心靈也有它的需要：身體的需要是社會的基礎，心靈的需要則是它的裝飾。」③ 這些話的確可以在無害的意義下被接受，即使它們似乎暗示了所有非身體的需求的滿足，不過是社會的非本質性的裝飾。但我們直接到的，是藝術、文學及科學是在鎖鍊上拋花環，這些鎖鍊壓迫並窒息人心中的自由感覺，人似乎是為此而生的。這些「裝飾」使他們喜愛他們的奴隸狀態。「需要性造就了王冠，而文學與科學令其變得有力。」④

這樣一來，對所謂文明社會的駢麗攻擊，便鋪好了路。盧梭特別注意到社會生活中的人為性。在一個比較退化的社會形式裏，人性也許不會在根本上比現在好，但是人們誠摯而開放並讓自己的本來面目為人所見。而現在，「我們不再敢去想像什麼是我們的真面目，只能在一種永遠的束縛下說謊。」⑤ 人類羣族的行為都完全相似，除非有某種非常有力的動機介入；誠摯的友誼和真實的自信被遺忘了。因襲的禮貌面紗遮蔽了所有種類的卑鄙態度。再者，我們粗鄙的咒語或許

不會使神之名受到濫用，但是真正的冒瀆並不使我們不安。我們不耽迷於無節制的自誇，我們巧妙地責難他人的優點並且技巧的毀謗它們。「我們對其他國家的恨意減少了，但是愛國心隨之減絕。輕視中包含有無知；而危險的懷疑主義卻隨後產生。」^⑥ 盧梭不喜歡而且不贊同啟蒙運動中的世界主義精神。

在他的文明社會的描述裏，盧梭顯然把他在巴黎的經驗普遍化了，在那裏他一直出現在上流社會，不是由於他的功績，而是在一種可恥的依賴狀態中。然而，他所說的某些部分無疑是足夠真實的，並且提供了塑材給這位傳道者。譬如，在世故的社會裏過分的自誇是可笑的，但是藉著設法對他人巧妙地貶抑可以達成同樣的目的。然而盧梭接著將這種事情歸因於人文科學和自然科學的成長。「我們的心靈已經隨人文科學和自然科學進步的程度而腐壞了。」^⑦ 科學的進步是歸因於「徒勞的好奇心」。^⑧ 但是，注意到十八世紀社會的某些黑暗面是一回事，指定人文科學和自然科學是這些缺陷之原因則是另外一回事。

誠然，盧梭努力地藉由引證歷史來支持他的主張，他告訴我們，埃及成爲哲學之母（非常有問題的一個命題）與精緻藝術之母，但是它很快的被大流士（Cambyses）所征服，並且隨後是希臘人、羅馬人、阿拉伯人，最後是土耳其人。盧梭告訴我們，希臘科學的進步迅速造成荒淫的習慣，並且導致馬其頓軛門（Macedonian yoke）的懲罰。「狄摩西尼斯（Demosthenes）的口才，絲毫不能使一個被奢侈和文藝弄虛弱的身體回復元氣。」^⑨ 相對的，我們可以想想早期波斯人（the early Persians）和塞西亞人（the Scythians）的美德，更別提那征服羅馬的德意志部落

的「單純、無邪和有德。」^⑤我們也絕不可忘記斯巴達(Sparta)——「科學之徒勞無益的永恒證明」。^①

此論的第二部分率直地告訴我們：「天文學產生自迷信，辯術產生自野心、懷恨、虛假、諂媚；幾何學產生自貪財；物理學產生自無益的好奇心；而即使是道德哲學也產生自人類的自負。因此人文科學和自然科學的誕生乃歸因於我們的不道德。」^②它們產生自邪惡，並且導致邪惡的後果。它們產生奢侈並且造成衰弱。羅馬的軍事力量隨著其精緻文藝的培養而成正比地削弱。「如果科學的培育是對軍事品質有害，它對道德品質更是如此。」^③一項所費不貲的教育被提供著，它教授所有的事物，除了道德的廉潔與正直之外。對文學、藝術與科學的精通受到了尊崇，但道德的美德卻得不到報償。在他的論近結尾之處，盧梭記起了他是在向第戎學院演說，並且正為一項文學獎而競爭著。他發現說幾句贊同諸如法蘭西·培根、笛卡兒和牛頓等的「人羣導師」^④的話，是一項可取的作法。但是他把這些自然親身意屬為其學徒的天才，與「那些教科書作者羣」^⑤相對比，後者輕率地闖開了科學殿堂的大門，並且容許微不足道的平民百姓獲得資訊與觀念，如果他們不具有這些觀念會更好些。盧梭心中所指何人，不言可喻。

從盧梭的批評不難顯示出他歷史知識的不足，以及他支持道德退化肇因於人文與自然科學之成長的論證薄弱。如果他今天還活著，他會毫不猶疑地指出，軍事需要如何刺激了某些部門的科學研究之發展。而他也會毫不猶疑地堅持這些進步產生自人類的「不道德」，並且導致邪惡的後果。但是顯然這些描述有其另外的一面。例如，即使原子物理學中的進步，在某種意義下曾得自戰爭

的刺激，但研究的成果卻可以被使用在破壞性目的以外的目的上。再者，盧梭以犧牲雅典去理想化斯巴達，以及他的過分誇獎德意志部落的美德，是很容易遭到批判的。無論如何，盧梭本人明白地承認，他作品中缺乏邏輯和秩序，並且論證薄弱。然而，除去明顯的缺點外，第一部論擁有某種重要性，它是百科全書派的假設的反氣流，後者假設人文與自然科學之進步，在普遍意義下表現了人類的進步。當然，它不應該被視為是對文明社會的徹底和全盤拒絕。它是在一種觀念下採取的態度與感受之表達，這個觀念以頓悟式的力量降臨盧梭。但是後來，尤其是在社會契約論中，他着手爲人之原始狀態到組織化社會狀態的轉變辯護，並且探究什麼社會制度形式，與人的自然善性最爲相容，而且最不會使他腐化或墮落。更進一步地，在一七五〇或一七五一年，盧梭似乎開始計畫一本有關政治制度的書，但後來當他從筆記中摘取了社會契約論的主體後，他便放棄了它。而在這種情形下，他幾乎不可能認真地以爲，文明社會是如此的邪惡，以致必須完全拒絕，即使是在他寫作第一部論的時候。但是，如果因此而說盧梭對人文和自然科學所說的話是不忠實的，將會是相當錯誤的。他還是持有有人已經被人爲文明的成長和理性主義所腐化的普遍觀念，只是爲了適當地描述他的哲學，我們必須用他有關國家和國家功能的積極理論與前者平衡。在他後來的著作中，的確有某種態度上的改變，但這不等於對他早期作品的一個全盤取消。

二、不平等的起源

如果我們假定人已經被一人僞文明所腐化，則什麼是他已經被改變的自然狀態、本性狀態

呢？也就是說，什麼樣的積極意義被附予「本性狀態」一詞呢？盧梭在他的論人類不平等之起源與基礎中討論到這個問題。

我們當然無法觀察到本性的狀態，因為我們只認識社會中的人。人的真正原始狀態難有經驗性的研究。我們的解釋因此必須採取一假設性說明的形式。「因之，讓我們把事實擺在一邊，當作它們不影響問題。在處理這主題上，我們可以從事的研究，必須不被認為是歷史的真理，只是純粹條件性和假設性的推理，經過算計用以說明事物的本性，而不是用以確定它們的起源，就像我們的物理學家每天所做關於世界之形成的假設一樣。」^⑩ 在做法上，這意謂著我們必須先拿人目前的樣子，然後將他抽離所有超自然的稟賦，和那些只有經過長期社會發展過程才能獲得的能力。實在來說，我們必須抽離的是社會本身。

當我們這樣做時，我們發現人「在第一棵橡樹旁填飽他的飢餓，在第一條小河邊解緩他的口渴；在能供給他一餐的樹腳下找到他的床；並且由於這樣，他所有的慾望都滿足了。」^⑪ 這樣的人將是身體強健的，不怕野獸，即使不靠力量也會靠技巧而勝過牠們；由於致病的因素極少，因此不太需要醫藥，更不需要醫生。他主要的關心將是自我保存 (Self-preservation)。他的視覺、聽覺、嗅覺會被鍛鍊，但觸覺和味覺則否，後者滿足於溫柔與聲色。

野蠻人如何與野獸分別呢？「與其說是構成人與畜生特別差異的理智，倒不如說是人類的自由特質……特別是他對這種自由的意識，使他靈魂的精神性展露無遺。因為物理學可以在某種程度上，說明感官的機械結構和觀念的形成過程；但是在意志或選擇的力量，以及這種力量的感受

裏，只能找到純粹精神性的活動，機械論原理完全無法說明它們。」^⑮ 因此盧梭徹底地拒絕人的純粹唯物論與機械論解釋的適當性。

使人與畜生進一步區別的性質，是前者自我改善的能力，他的可完美性。但是人最初是受直接的欲望、受本能和感受所控制。「想或不想，要或害怕，必定是他靈魂最初的和幾乎唯一的動作，直到新的環境引起他能力的新發展。」^⑯ 野蠻人的欲望從未超出他身體的欲望。「在宇宙間他承認的唯一可欲，就是食物、女人和羊；他害怕的唯一災難，就是痛苦與饑饉。」^⑰

盧梭想像著人「在樹林裏徘徊上下，不必勤奮、不必說話以及不必有家，對戰爭和所有結盟行為是同等的陌生者，他既不需要他的同伴生物，也沒有任何傷害他們的想法。」^⑱ 因此，人被描寫成沒有社會生活，而且尚未達到反省的層次。我們能說這樣的人具有道德特性嗎？在嚴格的意義下，不；但這並不表示在自然狀態的人，可以被稱爲是惡的。我們無權推論說：因爲人在他最原初狀態不具有善的觀念，他因此是惡的。此外，沒有「我的」和「你的」分別的地方，就沒有清楚的正義與不正義概念；但這不表示人們沒有這些概念時，必定以暴力和殘忍的方式行動。霍布士描寫自然狀態爲所有人對所有人戰爭的狀態，是不能得到支持的。在說自愛是根本動力時，霍布士是對的；但是作爲自我保存動力意義下的自愛，本身並不包含罪惡和暴力。起初個人很少注意到他的伙伴們；而當他這樣做了時，自然的或天生的同情感覺開始作用。它先於所有的反省，而且即使是野獸有時也表現如此。我將在本章的結論段落裏，回到這個自然同情的主題、以及它和自愛的關係上。目前只須指出對盧梭而言，人在原始的自然狀態是善的。即使不是嚴格

的道德意義下的善，道德也只是他自然情感與衝動的發展。因此，在一七六三年付印的、他給巴黎總主教克里斯多福·包曼 (Christophe de Beaumont) 的信中，他能够坦言道，基本的道德原理是人本性爲善，而且在人性中沒有原始的邪惡或罪過。

可能有人已經注意到，盧梭描寫原始人類沒有語言。而在論不平等的第二部分裏，他對語言的起源和它在人類理智發展中的重要性，做了一些反省。語言起源於「自然的單純哭泣」^②；但是在時間過程中，在大家同意之下建立了約定俗成的記號，一個特定的名稱被給予一個特定的事物。但是盧梭沒有宣稱他能够解釋：語言發展的此階段是如何轉進到使用普遍語詞表達普遍觀念。「沒有文字的幫助，普遍觀念不能够被引進心中，除非藉由命題，理智也無法理解它們。」^③但文字似乎是以觀念或思想爲前提的。因此，這留下了一個問題。此外還有語言與社會關係的問題。「我將這個困難的問題留給任何一位想承攬它的人，到底那種情況是最必然的，是爲了語言的發明而有社會的存在，抑或是爲了社會的建構而有語言的發明？」^④然而，不論這些問題的答案是什麼，人類理智生活的發展若離開了語言的發展將是不可想像的。

在論不平等的第二部分，盧梭討論了從自然狀態到有組織社會的轉變。他想像人們如何逐漸地經驗到共同承諾的好處，以及他們如何發展一種社會契約的意識，至少是在個別的情況裏。不過盧梭特別重視的，是私有財產建立的這一點。「第一位圍起一塊地並考慮說這是我的、而發現人們單純到相信他的人，是文明社會的真正創立者。」^⑤財產被引進，平等不見了，森林變成微笑著的土地，奴役與不幸伴著農作而產生。「冶金和農業是產生這種革命的兩種技術。」^⑥正義

與不正義的道德區分也出現了，但是這並不是說人們比從前自然狀態時更好了。「富者的霸佔、貧者的搶奪，以及兩者的無羈束的激情，壓制了自然情感的哭泣和仍然虛弱的正義之聲，並且飽人以貪婪、野心和罪惡……。新誕生的社會狀態，因此致生了令人恐怖的戰爭狀態。」²²換句話說，人類與其原始單純狀態分離的結果是產生了私有財產，並且帶來太多的罪惡。

我們看到了盧梭的原始自然狀態，與霍布士的自然狀態並不相當，它不是那些可以形容爲人與人之間的關係如豺狼（*homo homini lupus*）的事物的條件。但是剛才所描述的社會形式，被盧梭比作爲戰爭狀態，就這方面來說，它與霍布士的自然狀態是類似的，雖然在其他幾個重要方面來說，它們是不類似的。例如，道德區別對盧梭而言，是產生於文明社會的狀態，用抽象方式考慮，它是先於政治社會的形成²³；然而對霍布士而言，道德區分實際上是後於政治社會和政府所賴以建立的契約。

伴隨私有財產制度的成立與發展而來的不安全和其他害處，使得政治社會、政府和法律的設立是不可避免的結果。爲了保障自由，所有的人都輕率地跑進了他們的枷鎖中；或者說是他們有剛好足夠的機智能夠感覺到政治制度的好處，卻沒有足夠的經驗使他們預見到危險。」²⁴政府與法律即如此經由共同同意而建立起來。但是盧梭不是熱中於此項發展的人。相反的，政府社會的成立，「是給窮人綑綁新的腳鐐，而給富人以新的權力；不能挽回地摧毀了自然的自由，制定了財產與不平等的永恒法律，使得巧奪一變而爲不可更改的正義，並且，爲了少數野心的個人，而令所有人類遭受長久的勞役、奴役和不幸」。²⁵

因此盧梭表示他贊成採取一般的看法，認為政治社會的建立是「人們所選擇的領袖之間的一個真正契約；雙方都藉此契約約束他們自己遵守契約的法則，這些法則形成維繫他們結合的所在」。^①但是我們可以接著問，什麼是政治社會發展的過程？它是始於任意的力量和專制，或者專制乃後起的發展？盧梭對這個問題的回答毫不模稜兩可，「我確定地認為，政府不是始於任意的力量，相反的，用極端的說法來講，這是政府的墮落，並且最後使它退回到弱肉強食之律，恰是原來政府的設計所要彌救之處。」^②

在自然的狀態裏，只有自然的或物理的不平等，表現在自然天賦和才能的不平等上，無論是在身體上的或理智上的。問什麼是它的來源是沒有用的，因為其名稱恰顯示它是自然所設下的。因此，論不平等一書的主題，是盧梭所稱的「道德上的或政治上的不平等」。^③它原本起因於我們才能的發展，而它「因財產及法律的建立變得恒久且合法」。^④此外我們還可以說，凡是當它與自然的或物理的不平等不成比例時，它就和自然的正義有了衝突。譬如，「當饑餓的多數人缺乏生存的起碼必需品時，擁有特權的少數人，竟然用過多的東西塞飽他們自己」^⑤就是不對的。而當我們談到專制時，我們似乎是又回到起點上了。臣民們被貶為奴隸，回到他們原初的平等。只要他們的主人不受約束，所有的道德區分和平等原則都消失了。人們因此回復到一種自然的狀態，但是它和原來的自然狀態不同。因為後者是一種天真和單純的狀態，而前者卻是腐化了的結果。

我們已經知道，盧梭打算將事實暫擺一邊，而建構一個假設，也就是一個不平等起源的假設

性解說，來開始他的論不平等。並且根據他的假設，道德的和政治的不平等係來自於人類能力的進步，但是最重要的，它們亦來自於首先是私有財產的建立，其次是政治社會、政府和法律的建立。末了，我們得到了一個尖銳的對立，一邊是原始人類的自然美好與單純，另一邊是文明人類的腐敗，與有組織社會的罪惡。但是同時，可完美性卻又被指出為人類不同於野獸的優異標記。因此，我們可以了解查理士·波內特 (Charles Bonnet, 1720-93) 用菲勒波里斯 (Philopolis) 假名所提出的反對，即假若可完美性是人類的一個自然屬性，則文明社會是自然形成的。顯然，這絕非針對論不平等一書所能提出的唯一反對。

雖然盧梭在他論不平等書中，重覆他曾在第一個論裏做過的、對進步觀念加以攻擊，但是他最後表明他不是倡導摧毀社會的荒謬觀念。「那麼，應該做什麼呢？」應該將社會完全廢除嗎？應該將「我的」(meum) 和「你的」(tuum) 消毀嗎？我們應該回到森林與熊同住嗎？⁹⁵」那些希望如此的人可以回到叢林，但是那些像盧梭的人，不能忍受橡果或沒有法律、法官的生活，則會在保持對文明巨廈的健康性輕蔑的同時，顯示對社會改革的關心。因此攤開了一條通往較為正面的政治社會理論之路。並且從事實而言，盧梭主要觀念之一的社會或政治契約觀念出現了，在論不平等一書中我們已經所看到了。

四、普遍意志理論的出現

盧梭的另一個主導觀念，普遍意志觀念，出現在論政治經濟學裏。盧梭在區分了國家與家庭

的區別後，接著說前者是「一具有意志的道德存有」。⑤ 這個「普遍意志，總是趨向於整體與每一部分的生存與福祉，它是法律的來源，為國家中的每一成員制定法律，規定在他們彼此之間和對國家的關係上，什麼是公正的與不公正的。」⑥ 譬如，當斯巴達的小孩子爲了補充匱乏的食物而行竊時，說他們在道德上犯偷竊罪是沒有用的。因爲他們是依據斯巴達國家的普遍意志而行動，對他們而言，普遍意志正是公正與不公正、對與錯的尺度。

當有人想起論政治經濟學與論不平等約在同一時間寫成，甚至可能剛好先於後者時，必定會震驚於兩本著作間語調的差異。但是，像在本章第二節中所提到的，在撰寫設定主題的駢體論文以角逐第戎學院提供的獎金之前，盧梭似乎已經形成關於國家的正面觀念。論不平等討論了自然狀態、以及轉變成有組織社會的過程的觀念，並且出現了政治社會建立於契約之上的理論；但是前兩論中，沒有一部是打算系統地處理政治問題的。而後在論政治經濟學裏，我們發現了普遍意志理論的藍圖。這本書的確在精神上，給人較爲接近社會契約論而非前兩論的印象。但是盧梭提出的普遍意志概念，似乎並非第一次才被盧梭所想到。

回到普遍意志的理論上，如果我們在國家中取得一特定的社羣，例如一個宗教團體，這個社羣擁有一個意志，就它與社員關係來說是普遍的；也就是說，這個社羣擁有一個獲得該社羣目標的共同意志。但是如果與國家的普遍意志一起考量的話，這種意志是個別的。因之，道德的善蘊含個人的個別意志與普遍意志的合一。因此產生例如一個人可能是某宗教團體的一位好成員，卻是一位壞公民的結果。因爲，雖然他的意志可能與前者的普遍意志合一，這個普遍意志卻可能

與包括這個宗教團體在內的國家的普遍意志有不一致的情況。

盧梭假設普遍意志指向於共同善或共同利益，「最高的普遍意志，也總是最公正的一個，並且事實上人民的聲音就是上帝的聲音」。^⑭國家的普遍意志，既是比國家之內任何社羣的普遍意志更為普遍，必定獲得勝利，因為它更為公正，並且指向一更為全面性的善。因此，我們可以結論說，「合理或受歡迎的政府，亦即以人民的福利為目的政府，其最先與最重要的規則，是在每件事情上遵從普遍意志」。^⑮再者，「假如你希望普遍意志能夠達成，就須使所有的個別意志與它相一致；換句話說，既然美德不過就是這種個別意志與普遍意志的一致，那麼就建立德治吧」。^⑯但是，如果美德不過就是與普遍意志相一致，則德治不過就是使所有個別意志一致於普遍意志。因此，盧梭強調為必要的公眾教育，必須被引導使這種一致性得到方便和保障。

盧梭指出了統治權與政府之間的區別。統治權是具有立法權利的權力，政府的功能則是執行和實施，也就是執行法律。「立法者的第一責任，是使法律與普遍意志能夠符合。」^⑰並且「普遍意志總是站在最能幫助公共利益、也就是說最公正的這一邊；因此須要的只是正義地行事，以確保遵循著普遍意志」。^⑱

我們應該將普遍意志理解為何呢？有一種自然的解釋傾向，認為盧梭將永不犯錯的普遍意志等同於會議表決所表達的人民聲音。但是盧梭並沒有做此等同。在一個大國裏，如此普遍的全體人民會議是不可能做到的；即使當一個普遍會議是可行的，「它的決議是普遍意志的表達的說法，也絕非確實的」。^⑲當然，如果一個人談的完全是半帶神秘性的國家普遍意志，尚須要清晰

的語言加以表達的話，則無可避免地會把它與立法機關表達的決議、或某些假設為人民代言人所表達的意志等同起來。而這種傾向確實出現在盧梭的身上，根據他的前提很難另作他解。但是這只不過是一種傾向，並不是他正式採用的立場。譬如他明白地承認，統治的立法機關之實際決議，可能無法真正的表達普遍意志。它可能是私利的表達，這些私利因為某種理由而錯誤地獲勝。譬如，說普遍意志是正義與不正義之事的判斷標準，並不是說不可能爲了不正義的緣故而批評國家的法律。這就是爲何盧梭會說，立法者的第一責任是使法律與普遍意志相符合，而且所需要的只是正義地行事，以確保遵循著普遍意志。這些話明顯地假定了法律不必然或不一定普遍意志的真實表達，即使是一項普遍會議的共同決議，也不能免於道德的批評。

僅就論政治經濟學而言，盧梭顯然假定有某種高於國家的東西。因而我們可以說，就像國家之內個人及個別社羣的意志，相對於國家的普遍意志而言，是個別意志一樣，如果相對於「世界這個大城市——其普遍意志總是自然的意志，各個國家與民族則是其個別的成員」^④來看，一個個別國家的意志也是一個個別意志而已。換句話說，似乎在盧梭心裏的背後，有著傳統的自然道德律概念，它深印在人心之中，服從它必然導致人類的快樂與幸福。而一個政治社羣的普遍意志，是人類向善意志整體趨向的所謂的個別渠道。立法者的任務是使法律與普遍意志相符合，而公民的任務則是令其個別意志與普遍意志相調和。

如果在一定給定的政治社羣中，其普遍意志表現了人類意志之整體趨向，追求人類的美好，則它表現了這個社羣每個成員所「真正」想要的東西。這使盧梭能夠回答社羣的從屬以及法規的服

從中，包含自由的限制與縮減的詭難。人類是天賦自由的，人類結合為社羣以保障的不僅是他們的財產和生命，也包括他們的自由。然而，由事實觀之，當他們形成有組織的社會時，他們遭受了限制，他們變成臣民而非主人。建議人們變成臣民而取得自由或保存自由的說法，不是極端自我矛盾的嗎？盧梭訴請法律觀念來回答：「正義與自由只歸屬於法律」。④但是這個回答只有當法律表達了普遍意志，以及當後者表達了所有人的「真正」意願，以及所有人的理性所「真正」指向之物時，才為有效的。因此當一個人服從法律時，即為服從他自己的理性和判斷，並遵從他自己的真正意願。服從的市民是真正自由的人，因為他服從那些表達他自己真正意願的法律。這個觀念在後來的哲學中，具有相當程度的重要性。

因此我們發現，在前已經談到的、與先前兩論在語調上顯著不同的論政治經濟學一書裏，對社會契約的最重要的理論，亦即普遍意志理論，有強調的說明。這個理論產生了不少的困難與問題，但是進一步的討論最好是延後到下一章裏。不過，在本章結論的那一節，對盧梭的整體見解應有稍為清晰的說明。

在論政治經濟學最後幾頁中，盧梭處理了徵稅的主題。在他的看法裏，最公平的徵稅系統，而且因此是最適合自由人社會的系統，是按人頭計稅（*capitation tax*），依照一個人所擁有超出和高於生活必需的財產數目之比例而徵收。那些只擁有生活必須者，應該不必繳任何稅。至於其他的市民，並不應該依照應稅財產的單一稅率來徵收，而應依照需複合稅率來徵收，根據他們條件的不同和他們所有物的餘額而定稅率。這是完全公正的，一個人愈有錢，他所應繳的稅就愈

多。因爲一件事，即有錢人從社會契約中獲取了極大的利益。社會保護他們的財產，並且爲他們開啟通往盛名和權勢有利地位的捷徑。他們享有許多窮人無法享有的好處。因此，既然一個人是比較富有的，他取之於國家者就比較多，也就是說，他應該依照他的財產的多寡被課以稅捐。在所有奢侈品上也應該課以重稅，因爲如此一來，不論是富有錢人以對社會有用的消費取代對社會無用的消費，或者是國家將收到高額的稅收，兩者中的任何情況，國家都將獲益。

如果我們想將盧梭的觀念譯爲現代語彙的話，我們可以說他提倡累進式所得稅系統（a *system of graduated income-tax*），根據這系統，那些所得超過某一水準的人，將依我們所定的比率逐漸增加付稅，而那些非常低所得者，將免繳任何稅。這當然不完全符合他的意思，因爲他的理論使用的是財產和「餘額」等詞，而非使用所得一詞。但是這個累進稅名詞指出了他的設計的精髓。並且有意義的是，他不知不覺地使他的設計趨向於「讓所有的富人接近於中產的狀態，後者才構成國家的真正力量」。^④

五、盧梭的感情哲學

盧梭的一貫論旨，是人的基本衝動爲自愛。我們的需求造成我們的激情；既然原始人類的需求是純粹物質的，自我保存就是「他的主要以及幾乎是唯一的關心」。^⑤在愛彌兒裏，我們看到：「我們首要的責任是對自己的，我們最初的激情是集中於自己身上的，我們所有的本能起初都是朝向我們自身的保存和我們自身的福祉」。^⑥還有：「我們激情的來源、所有其他情感的根

源與起源、人類與生俱來、只要人活著從不離開人的唯一之物，就是自愛，這種激情是原始的、本能的，它先於所有其他情感，它們在某種意義上只是其變化而已」。⁵⁴

但是不要將這種基本的自愛激情與個人主義弄混淆了。因為個人主義是只發生於社會中的情感，它使一個人總是喜歡自己多過於別人。「在真正的自然狀態中，個人主義是不存在的。」⁵⁵因為原始人類是不作比較的，後者是個人主義成立所必須的。自愛，就其自身來說，「總是善的，總是與自然秩序一致的」。⁵⁶在他給巴黎大主教的信中，盧梭說自愛是「一種本身沒有善或惡之別的感情；只有在偶然的情況，並且根據它發展的環境，它才會變成善的或惡的」。⁵⁷不過，不論它被稱作善的或無關善惡的，它必然不是惡的，而且它也不是等同於所謂的個人主義。

原始人類還被描寫為受自然的同情心與憐憫心左右，盧梭將此心描述為「純粹的自然情緒，先於所有種類的反省」。⁵⁸這種感情當然只在一個人於某種意義下注意到他的同伴時才會發作，但是他並不思考同情的可取性如何，他只是感覺到它。它是一種自然的衝動。

盧梭可能有時似乎是暗示著，同情是一種不同於自愛，且根本上獨立於自愛的感情或激情。於是他把同情說成「一種自然的感情，藉著節制每個個人中自我之愛的強度，而對全體種族的保存有所貢獻」。⁵⁹他並且繼續加上一句，在假設的自然狀態中，同情取代了法律、道德和善行。雖然我們可以區別自愛和同情二者，但是後者確實是前者的衍生物。在愛彌兒裏我們看到：「小孩子的第一種情感是自愛，他的得自於第一情感而來的第二種情感是愛那些圍繞他的人」。⁶⁰不

錯，盧梭在這裏是談到某種超越了自然的憐憫和同情的東西。但是後來他著手告訴我們，憐憫「這第一相關、依據自然秩序而觸動人類心靈的情感」⁵⁷是如何產生的。我們得知，每個人同情或感到憐憫的，不是那些比他自己快樂的人，而只是那些比他不幸，以及那些遭受到他相信他可免除的疾病之苦的人。換句話說，人起初感到憐憫，是因他把自己當作受苦者。而在這種情況下，與其說自愛的原始衝動是與獨立、自然的同情或憐憫感情並立，且受其節制，還不如說是當人類注意到同伴時，由前者構成並產生了後者。在此種意義之下，它是「第一相關情感」。

現在，所有的道德都被建立在這些自然的感情之上。在寫給巴黎大主教的信上，盧梭指出自我之愛不是一種單純的激情。因為人是一綜合的存在，感性的與智性的。當人的智性部分的慾望、對秩序的愛和慾望，傾向於有益心靈之事時，感官嗜好卻傾向於有益身體之事。「這最後一種被發展並且成爲主動的愛，名爲良知」；⁵⁸但是良知的運作，對秩序的愛，預設了秩序的知識。因此，只有當人已經開始注意到他的同伴，並且瞭解到關係及作了比較時，他才開始有了像正義和秩序的觀念，而良知才能够運作。有了必要的反省之後，道德概念形成，善惡之分興起。不過所有這些，都建立在人的基本感情之上。譬如，正義的概念是建立在自愛之上。「因此第一個正義的觀念，不是起源自我們應給他人什麼，而是我們應有什麼」。⁵⁹再者，從同情的自然激情「流出那些他（孟德維拉）所否認人類具有的社會美德。除了對弱者、犯錯者或普遍的人類加諸同情之外，還有什麼是寬大、仁慈和入道？」⁶⁰而良知，如我們前面看過的，是建立在人之作爲智性和理性的存在而表現的自我之愛之上的。

如果我們的整個道德生命依賴在我們的基本衝動和激情之上，看到盧梭攻擊那些主張道德教育是應根除這些衝動與激情的人，也就不足為奇了。「我們的激情是自我保存的主要憑藉；因此企圖去毀滅它們是荒謬到沒有用的；這將是去征服自然，重塑上帝的手工。」^⑤ 從事實的觀點來看，道德發展在於使自愛的基本激情有正確的方向和伸展。「將自愛延伸向他人，轉變成為美德，是一種在我們每個人心中都有其根源的美德。」^⑥ 自愛能夠發展為對所有人類之愛，以及對普遍幸福的提昇，是每個真正有德之人所關心的事。

道德因此便是人類自然激情與感情不受阻撓和不受禁制的發展。惡對人而言不是自然的，它來自於人的本性的扭曲。「我們的自然激情在數目上是很少的，它們是自由的憑藉，它們傾向於自我保存。所有那些奴役我們並毀滅我們之物，來自另外的根源；自然並沒有把它們放置在我們身上，我們卻無視於自然地緊抓住它們。」^⑦ 譬如文明的興起，增多了人的欲望和需要，而產生了自私，產生了「仇恨和忿怒的激情」。因此，盧梭的不一致性是很容易瞭解的，那些與自然最接近，其感情和激情受人為文明腐壞最少的單純之人，是最能傾聽良知聲音的人。「美德啊！研究單純心靈的崇高學問，如果我們想要認識你，是否需要這些勤勉和準備工夫？你的原則不是都銘刻在每顆心上嗎？當激情沉默時，我們須要在檢視自己和傾聽良知聲音之外，做些別的以學習你的規則嗎？這是真正的哲學，我們必須學習去滿意它。」^⑧ 盧梭讓色弗伊亞 (Savoyard) 牧師說道：「因此在我們心底有一正義與美德的天賦原則，藉著它而無需考慮我們的座右銘，我們判斷我們自己的行為以及他人的行為，是善的或惡的；這個原則才是我所稱的良知。」^⑨ 「存在就

是感覺，我們的感覺無疑地是在我們的理智之先，而我們在有觀念之前先有感情……知道善不表示熱愛它，善的知識不是天賦於人的。但是一當他的理性引導他理解它，他的良知便迫使他愛它。這種感覺才是天賦的。」^⑥因此，雖然盧梭並未否認，甚至主張理性與反省力在道德的培養過程中扮演一定角色，但他強調的是感覺。「我所感覺對的便是對的，我所感覺錯的便是錯的：只有當我們與良知有爭議時，我們才依賴辯論所做的微細區別。」^⑦確實，這些話是由那單純的色弗伊亞牧師口中說出，但是它們表現了盧梭思想中的一個真實成分。

用在上述最後一段引文中的「感覺」一字，當然意謂的是直接的領悟或直覺，而不是說同情的感受是一個感覺、這一層意思的感覺。當色弗伊亞牧師將之與上帝存在的認知一起使用時，這字多多少少也是相同的意思。這世界是相互關聯的事物組成的一個有秩序的系統，而這個事實顯示了神聖理智的存在。「讓我們聆聽感覺的內在聲音，有什麼健全的心靈能拒絕它的明白性？」^⑧「因此，我相信這世界是由一明智、有力的意志所統治，我看到這件事或者說我感覺到這件事，並且知道此事的本身是一件偉大的事。」^⑨再者，我知道我是一自由、主動的存在。「你與我爭辯此事是無效的；我感覺到它，並且是這個感覺比那懷疑它的理性，對我更具有說服力。」^⑩

我們已經看到，當人開始認知到他與同伴間的關係時，道德便發展起來。因此盧梭可以說：「社會研究必須在個人中進行，而個人研究則在社會中進行；那些想要把政治和道德彼此分開處理的人，將永遠不會瞭解其中任何一者。」^⑪如果有人只熟悉社會契約論，則可能較易於把這個句子的意義解釋為道德判斷純粹由表達在實訂法中的普遍意志所判定。但是我們必須謹記在心該

句話的第一部分，亦即社會研究必須在個人中進行。我們至此所說的，顯示對盧梭而言，自然本身已引導我們的意志朝向對人爲善之物。但是我們不具有這種善的天賦觀念。因此我們可能形成它的錯誤觀念。所以，沒有證據可以保證個別公民們所認爲符合公眾利的東西，的確是符合公眾利益的，即使是當他們在集會中聚集在一起的時候。但是，在所有被扭曲的激情及錯誤的觀念之下，有一普遍的和自然的向善的意志方向。因此，立法者的工作就是解釋這種意志，並且使法律與其相一致。這就是爲什麼盧梭在社會契約論裏面可以說：「普遍意志永遠是對的，並且傾向於公眾的利益；但這並不能推得人民的思慮總是同樣的正確。我們的意志總是爲了我們自己的好處，但是我們並不總是明白它是什麼；人民絕不會被腐化，但是常被欺騙，而只有在這種情況，人民才似乎希求於不好的東西。」^⑫

我並非暗示說，盧梭的普遍意志理論——一個受惠於傳統的自然法思想的理論——的這一面，從政治理論的歷史發展角度而言是最具義意的一面。在下一章中將討論到其他的面向。但是如果我們將那絕無錯誤的普遍意志的概念，與盧梭在其他著作中發展的道德理論之間的關係謹記在心的話，就比較容易理解爲何盧梭首先提出這個概念。

盧梭擢升直覺、內在感覺或感受，表達了反對枯燥無味的理性主義的劇烈轉變，這在十八世紀後半葉並非少見。它也給予此種反叛一種有力的動力。對直覺和感性的崇拜要歸功於盧梭。至於色弗伊亞牧師的信仰聲明，因著它的將上帝和不朽的信仰立基於感覺，而非純然的理性之上，對羅伯斯比和其追隨者發生了相當的影響。但是最後，盧梭強調感情的自然神論，或許反倒是幫

助了天主教的復興，而非阻礙了它。

附 註

① 在本章和下一章將會用到以下的簡稱：「論科學」為論人文科學和自然科學；「論不平等」為論不平等之起源；「論政經」為論政治經濟學；「愛」為愛彌兒；「社約論」為社會契約論。為了方便讀者，頁碼給的是 Everyman's Library 版的社會契約論和各論以及愛彌兒，因為這些版本容易得到。

② 「論科學」，頁一三〇。

③ 同上。

④ 同上，頁一三一。

⑤ 同上，頁一三二。

⑥ 同上，頁一三三。

⑦ 同上。

⑧ 同上，頁一三四。

⑨ 同上。

⑩ 同上，頁一三五。

⑪ 同上，頁一三六。

- ⑫ 同上，頁一四〇。
- ⑬ 同上，頁一四七。
- ⑭ 同上，頁一五二。
- ⑮ 同上。
- ⑯ 「論不平等」，導論，頁一七五—六。
- ⑰ 同上，頁一七七。
- ⑱ 同上，頁一八四。
- ⑲ 同上，頁一八五。
- ⑳ 同上，頁一八六。
- ㉑ 同上，頁二〇三。
- ㉒ 同上，頁一九一。
- ㉓ 同上，頁一九二。
- ㉔ 同上，頁一九四。
- ㉕ 同上，頁二〇七。
- ㉖ 「論不平等」，頁二一五。
- ㉗ 同上，頁二一九。
- ㉘ 次一世紀時，黑格爾在公民社會與國家之間作了一區別。

- ④5 同上，頁二五三。
- ④4 同上。
- ④3 同上，頁二五九。
- ④2 同上，頁二五八。
- ④1 同上，頁二六〇。
- ④0 同上，頁二五五。
- ③9 同上，頁二五四。
- ③8 同上。
- ③7 「論政經」，頁二五三。
- ③6 同上，頁二四五。
- ③5 同上。
- ③4 同上，頁二三八。
- ③3 同上，頁一七四。
- ③2 同上。
- ③1 同上，頁二二八。
- ③0 同上。
- ②9 「論不平等」，頁二二一。

- 46 同上，頁二五六。
- 47 同上，頁二八六。
- 48 「論不平等」，頁一八三。
- 49 「愛」，II，頁六一。
- 50 同上，IV，頁一七三。
- 51 「論不平等」，頁一九七，注釋二。
- 52 「愛」，IV，頁一七四。
- 53 *Œuvres*，1865，III，頁六四七。
- 54 「論不平等」，頁一九八。
- 55 同上，頁一九九。
- 56 「愛」，IV，頁一七四。
- 57 同上，頁一八四。
- 58 *Œuvres*，1865，III，頁六四。
- 59 「愛」，II，頁六一。
- 60 「論不平等」，頁一九九。
- 61 「愛」，IV，頁一七三。
- 62 同上，頁二一五。

- 73 「社約論」，II，3，頁二五。
72 同上，頁一九七。
71 同上，頁二四二。
70 同上。
69 同上，頁二三九。
68 同上，頁二三七。
67 同上，頁二四九。
66 同上，頁二五三。
65 「愛」，IV，頁二五二。
64 「論科學」，頁一五三—四。
63 同上，頁一七三。

第四章 盧梭 (二)

社會契約論——主權、普遍意志和自由——政府——結論

一、社會契約論

盧梭在社會契約論中，陳述所討論的第一個問題爲：「人是生而自由的；卻處處生活在枷鎖之中。人以爲自己是一切東西的主人，反而比它們更是奴隸。這種變化是如何發生的？我不知道。什麼使它成爲合法的？我想我可以回答這個問題。」^①由於假設了原始的自然狀態，人在其中是自由的，盧梭有義務去譴責使人的原初自由不再存在的社會秩序，並且說人應該儘快地抖落他們的束縛；否則就應該用某種方式去辨護社會秩序。第一種途徑被排除了，因爲「社會秩序是一個神聖的正義，是所有其他正義的基石」^②。因此盧梭不得不去顯示社會秩序是合理且合法的。

盧梭採用契約理論解決他的問題，我們曾經在霍布士和洛克的哲學裏，見到這種理論的不同形式。他不打算把社會秩序建築在勢力之上，因爲強權不能授予正義。「勢力是物理的力量，我

無法看出它能有什麼樣的道德效果，屈服於勢力是一種不得不的行爲，而非出於意志的行爲——最多它也只是出於小心謹慎的行爲。它在什麼樣的意義下，可以被稱爲是一種責任？」^③如果公民有服從的意義，它不能夠只是建立在服從對象的具有力量之上。同時也不存在爲社會制定法律的天生權利。因爲社會與自然狀態是不一樣的。因此，社會秩序的合法化與合理化，必須是建立在協議或協定之上。

盧梭提出了以下的假設：人們已經到達這種臨界點，即他們保全自己於自然狀態的障礙，已大於他們維持自己於此狀態的資源。因此，他們必須聯合在一起，並形成一個團體。但是問題不僅在於找到一個能夠保護每個成員人身與財物的團體形式，還在於找到一個結合方式，使每個成員將仍然只服從自己一個人，而且保持以前一樣的自由。「這就是社會契約論要提供解答的那個根本問題。」^④

在本質上，社會公約或契約可以表示如下：「我們每一個人將他的人與所有的權力，共同置於普遍意志的最高指導下，並且在我們團體的力量中，我們接納每一個成員爲整體所不可分割的部分。」^⑤這個結合的行爲，立刻產生一種道德的集合體，一個公共人格，即共和政體或政治體。當視之爲被動時，它被稱爲國家，當視之爲主動時，它被稱爲主權者，當與其他類似的東西比較時，它則被稱爲權力。它的成員集體地稱爲人民，而個別地，則稱爲公民——分享有統治的權力，以及臣民——服從於國家法律之下。

這種社會契約理論，明顯地與霍布士的不相同。根據後者的理論，個人答應交出他們的權

利，給一位置身契約以外、不是契約一方的統治者。政府因此建立在相同的約定上，此約定創造出一個有組織的社會：事實上，那政治體的存在，確實依賴於它與統治者之間的關係，統治者的確可能是一個會議而非一個人，但是他與訂立契約的各方有所區別。然而，在盧梭的理論中，原始契約造就一個等於締約各方全體的統治者，不涉及任何有關政府之事。對盧梭而言，政府只是執行的權力，它的權力根據於統治的會議或政治共同體。霍布士的問題是社會凝聚性的問題。假定了對人與自然狀態的看法，霍布士面臨著對人性中離心作用力找到有效平衡力的任務。或者更具體一點說，他面臨了為社會的最大罪惡，亦即內戰，尋找有效補救法的問題。他在中央集權政府、在強調政府的地位高於一切的統治權理論中，找到了解答。並且當他接受了自然狀態的預設，他必須把這種對政府的強調放入他的契約解釋中，契約促成了由自然狀態到有組織社會的轉變。然而盧梭的問題並不一樣。他假定了對自由的堅持，以及想要顯示由自然狀態到有組織社會的轉變，並非是單為安全才以奴役來取代自由，盧梭感覺被迫去指出，一個人在社會中獲得了一種更高形式的自由，比自然狀態所享有的自由更高。因此人們就不會希望看到自己在考慮社會契約時，去強調政府的觀念，或者強調締約的各方把他們的權利交給一個置身契約之外的統治者的觀念。替代的是我們發現他強調締約各方的相互協議，這協議創造了一個新的道德體，在其中的每個成員比在自然狀態時，更能完全的實現自己。

顯然，這表示了社會契約論和最初兩論之間，在態度與論調上的顯著改變。的確，如前章所述，在論不平等中，我們可以看到盧梭成熟的政治理論中的某些成分已經出現。但是第一論無可

避免的給人一種印象，即對盧梭來說，政治社會是一項罪惡；然而在社會契約論裏，我們發現人類的真實本性，似乎是在社會秩序中被實現了。他變成「一個智慧的存有者和一個人，而非一愚笨、沒有想像力的動物……。」^⑥其實，在第一本論和社會契約論之間，並不存在純然的矛盾。在前者裏，盧梭如實地談論公民社會中的罪惡，特別是在法國，然而在社會契約論裏，他談到的毋寧是政治社會理想的樣子。並且即使是在後一作品裏，當他讚美社會契約使人得到的好處時，他說道：「這種新狀況的弊病，經常使他墮落到的狀況更劣於他所離開的那種狀況。」^⑦但同時很難否認的，是的確存在著論調和重點上的顯著改變。而社會契約論和論不平等之間的關係，也有同樣的情形。後者給人的印象是本性為善的人，在逐步發展的過程裏，獲得道德觀念和嚴格意義下的道德性質，在此過程中，公民社會，意指寬鬆的社會約束，先於有組織的政治社會的形成。但是社會契約論中，盧梭似乎說經由政治社會制度，人立即由一非道德狀態進入道德狀態。「由自然狀態到公民狀態的過渡，於人產生了一種非常顯著的改變，亦即在人的行為中正義取代了本能，並且給予他的行動前所未有的道德性。」^⑧國家成為正義的來源和權利的基礎。這裏再次地可能不存在真正的矛盾。社會契約只不過是哲學上的構作，像休姆認為的一樣，而如果我们喜歡的話，我們可以認為盧梭是在社會中的人及從社會中抽象出來的人之間，做一理論上或邏輯上、而非歷史上的分辨。人作為一個獨立的個體，本身雖不是邪惡或壞的，但原也不是道德的存有者；只有在社會中，他的理智與道德生命才能發展起來。這就是盧梭在論不平等中實質上所說的東西。但是一種論調上的改變是有的。的確，這個論調的改變，大部分可以用目的的不同來解

釋。在論不平等中，盧梭關心的是不平等的起源，把他所謂的「道德或政治上的不平等」的起源，歸諸於社會的制度所造成。其重點是在不平等，如論不平等的標題所指示的。在社會契約論中，盧梭關心的是人由社會制度中所獲得的益處，像是以公民和道德的自由取代了只是「自然的」自由。但是，雖然論調上的改變大體可以由目的的不同來解釋，改變依然是存在的。在社會契約論中，盧梭政治理論的一個新而且更重要的面向展示出來了。

因此我們可以看出，社會契約論首章的開頭文字是如何的誤導人，如果把它們當作盧梭立場的適當敘述的話。「人是生而自由的，卻處處生活在枷鎖之中」。這些話陳述了一個問題，不是一個解答。解答被發現在自然的自由轉變為公民和道德自由的觀念裏。「一個人因為社會契約而失去的東西，是他的自然的自由，以及對所有他嘗試並且成功獲得的事物的無限制權利；而他所得到的是公民的自由，以及對於他所擁有的一切的所有權。」⁹自然的自由只受個人的力量所限制，公民自由則受普遍意志所限制，社會裏每個成員的真正意志與其合一。單純的擁有是來自於力量或首先占有的權利，所有權則是建立在明確的資格之上，它是國家所賦予的權利。「除此之外更重要的，是我們可以在人在公民狀態所獲得的東西之上，加上道德的自由，只有它才使人做自己真正的主人。因為純粹的慾望衝動是奴隸狀態，服從我們命令自己的法律則是自由的。」¹⁰在某些社會形式裏，例如在專制多變的獨裁政治裏，人真的被降為奴隸，他們可能比在自然狀態時更糟糕。但這是偶然的，意思在於這不是來自於國家的本質。如果我們依其本質思考國家時，我們必定會說它的制度是一項難以計量的福祉。

由於接受契約理論，盧梭當然面對了洛克曾經面對的同樣困難。我們應該說原始締約的各方不只是他們自己有義務遵守，同時他們的後代亦然嗎？而如果如此，我們用以證明這話的是什麼？盧梭雖然清楚表示，一國的公民可以在任何時候，同意解消契約，但似乎未明顯地考慮這個問題。「事實上沒有也不可能有任何種類的根本法則，束縛著人的身體，甚至社會契約本身亦不是。」^①同樣的，「在國家裏沒有基本法律是不能廢止的，社會契約本身亦不例外；因為如果所有公民全體一致集會要打破契約，就無法懷疑它將十分合法地被打破了。」^②至於單獨的個人，盧梭引用葛老秀斯（Grotius）的意見，每個人都可以宣布放棄他對自己國家的從屬身分，並離開國家以恢復他的自然的自由。他似乎贊同這個意見，並加上「如果在集會中的所有公民，不能夠做他們單獨時能做的事情，這將會真的很荒謬。」^③（盧梭附加註曰，在國家需要的時刻從國家逃走以逃避責任，將是一項犯罪和要受懲罰的行爲。）可以假定地說，他認為社會契約既產生一種新的道德存有，這種存有便繼續存在，不論有些成員死亡而有些成員新生的事實，除非是成員們在他們定期集會之一時集體地廢止了這項契約。對國家的從屬身分，並不影響後者作爲一個道德存有者的持續存在。

一一、主權、普遍意志和自由

我們已經知道，根據盧梭的看法，個人透過社會契約聯合所形成的公共人，以主動視之時稱爲主權者。這實際上意味著主權者是人民全體，它制定法律，是法律的來源。既然，法律即是意

志的表達，因此，盧梭可以說主權「就是普遍意志的行使」^④，每個公民都有雙重的立場。作為法律來源的道德存有者之一員，他是主權者的成員。就其身處法律之下、有義務去遵守法律而言，他是一個臣民。個人當然擁有個別的意志，並且它可能與普遍意志有差異。他的公民責任便是使他的個別意志順應主權者的普遍意志，他本身正是這主權者的一個成員。

盧梭堅持主權是不可讓渡的。因為它由普遍意志之行使所構成，而此種意志不能夠被讓渡或轉移。一個人可以轉移權力，卻不能轉移意志。這就是為什麼盧梭後來主張，人民不能夠選出完全意義之下的代表，只能夠選出指定代理人。「主權，就它不可讓渡的相同理由而言，是不能夠被代表的；它在本質上根據於普遍意志，而意志是不容許代表的。倘若不是同一個就是其他，沒有中間的可能性。因此，人民的指定代理人並不能夠作他的代表：他們只是他的服務生，不能夠作出任何決定行為。任何未經人民親自批准的法律，都是無效的。……」^⑤（盧梭下結論說，英國的人民只有在議會選舉期間是自由的，然後他們再淪陷為奴隸。）

同樣的理由，主權是不能分割的。因為那稱為主權的意志行使，是普遍意志，它無法被分割。分割了它，你就只有個別意志，因此不是主權。我們不能分割主權為不同的權力，譬如立法權和行政權。行政權或政府既不是主權者，也不是它的一部分：它負責法律的執行，只是主權者的一個工具。因此對盧梭而言，主權者是立法機構，也就是人民。在一既存的國家中，名義上的主權者可能是在人民之外的一個人或數人，但是真正的主權者總是人民。不用說，盧梭所謂的「人民」不是指國家中的某一階級，不同於另外一個或其他的階級；他的意思是指公民之全體。我

們也可以注意到，他以其獨特的用法來使用「立法者」一詞，意指起草法律的人，像李喀古斯 (Lycurgus) 被說是曾為斯巴達起草法律。但是在這種意思下的立法者，當然不具有主權的權力。他的功能是建議性的或啟示性的，意即他的任務是開導主權者的人民，使得人民的行動能夠依據清晰的觀念，知道什麼是此時此地真正的公共利益。

因此主權被說成是普遍意志的行使：主權者是人民，主權屬於他們。但是，普遍意志指的是什麼呢？

對「普遍意志」一詞理解的自然趨向，當然最初是和意志主體，即人民主體的權者的立法功能相關聯。而後我們可能輕易地就認為，普遍意志可以等於所有帶有集會多數決決議的意向和目的。如果我們以這個意思解釋盧梭，我們可能會批評他，把普遍意志描述為不犯錯、永遠指向公共利益處，是既荒謬又有害的。荒謬，是因為沒有保證可以擔保人民集會制定的法律，真的符合公共利益處；有害，是因為它鼓勵專制和不寬容。不過這些結論據以為基礎的解釋，是不正確的；無論如何它錯置了重點的所在。

我們必須首先記起盧梭在普遍意志 (*volonté générale*) 和全體意志 (*volonté de tous*) 之間所作的著名分別。「在全體意志和普遍意志之間，通常有一很大的分別，後者只考慮共同利益，而前者計入私人利益，不過是個別意志的總和而已。」^⑩ 普遍意志的普遍，的確是在於它是一個普遍性主體——人民主權者——的意志；但是重點被盧梭放在目標的普遍性上，亦即共同利益、好處或益處。這項普遍意志不能輕鬆地就等同於個別意志的總和，如同在多數決甚或無異議

表決中所顯示的。因為表決的結果可能表達了錯誤的觀念，關於什麼是共同好處所包含和要求的；並且一個表決結果所制訂的法律，也許會是對公共益處有損的。「就本身而言，人民總是追求好處，但是就本身而言人民絕不可能總是看得見它。普遍意志總是正當的，但是引導它的判斷並不總是被明示……公眾是追求他們所看不到的好處。」^⑥就是這個事實，「使得立法者是必要的」^⑦——前面已描述過立法者的意義。

因此，「全體意志」不是永不犯錯的，只有「普遍意志」是不犯錯且永遠對的。這意謂著它總是指向共同好處的。我想這很清楚，盧梭把他的人類自然之善的概念延伸到經由社會契約所產生的新的道德存有者之上。個人，根本上是由自愛（不等於道德上貶抑意思下的自我主義，我們可以回憶一下）所推動，自然地尋求他自身的好處，雖然這不必然推得他對它的真正性質有清楚的觀念。^⑧那社會契約所產生的「公共人格」，也不可避免地尋求它本身的好處——共同好處。但是人們並不總是知道他們真正的好處在那裏。因此他們處於需要啟蒙的情況，以使普遍意志能恰當地表達出來。

為了論證起見，讓我們假設，把國家說成是有欲望的道德體是有意義的。如果我們說的意志，即普遍意志，總是對的，並且如果我們區別這種意志和那被認為是個別意志總和的全體意志，那麼普遍意志是不犯錯的說法，並不使我們接受所有經由人民集會通過的法案，必然是在給定情況下最有利於公共益處的法案。仍然有能够成立批評的餘地。但在此同時，我們冒了被降低為在說同義反複句 (tautology) 的危險。因為，如果我們說普遍意志總是對的，並且如果我們

意謂普遍意志總是指向著共同好處，問題便產生，我們是否不過是在說對共同好處的意志是對共同好處的意志；那也就是說，如果我們用一普遍性的目標，亦即共同好處或利益，來定義普遍意志的話。因此，可能有人認為，盧梭只有藉著把他所說的話降低為無害的同義反複句，他才能免於對公眾集會的立法決議產生盲目的推崇。

那麼可以做出如下的評論，亦即真正需要的是清楚地說明：將國家當作一個具有意志的道德體是什麼意思。如果這個意志不等於全體意志，它究竟是什麼？它是某種超過並高於所有個別意志的東西嗎？或者更恰當地說乃是集體的個別意志，根據它們指向好處的自然傾向而言，而不是被每個人心中的個別的好處概念所引導？在第一種狀況裏，我們面對的是一個存有學問題。也就是說，我們面對那實際存在的普遍意志的存有學地位問題。在第二種狀況裏，就盧梭的初期的個人主義來看，某些考慮似乎是需要的。因為甲的意志導向甲的好處，乙的意志導向乙的好處，因此，如果我們想要說甲、乙、丙和其他人的意志，就它們朝向好處的自然傾向而言，集體地形成普遍意志（它導向公共益處），似乎我們就必須主張人自本性及一開始就是社會性的存有者，並且他們的意志自然地不只是導向私人好處，而且也導向公共益處或有貢獻於它。我想類似此種的事情，乃是在盧梭內心深處的。但是他起初呈現給我們一幅個人主義的圖像，繼而推出一個新的、具有自己意志的道德公共人格觀念，他使普遍意志的明確性質以及它與個別意志間的確實關係陷入一片模糊。的確少有跡象顯示，盧梭對這些問題給予了它們所需要的長期反省。我們可以在他的政治哲學裏，分辨出不同的思想路線，彼此很困難協調。最重要的思想路線，無疑是視

國家爲一有自己意志的有機體的觀念，這意志在某種十分不明確的意思下，是國家每個成員「真正的」意志。我將在不久後回到這個概念上。

我並非非要暗示對盧梭而言，普遍意志與人民主權者的立法行爲之間沒有關係。盧梭所說全體意志與普遍意志間有很大的差異，並不是說它們永遠不會一致。盧梭作爲政治理論家的問題之一，便是提出保證永不犯錯的普遍意志在法律中獲得具體表示的方法，儘其所能夠的程度。他所建議的方法之一已經提到過，亦即雇用一個明智的「立法者」。另外的方法就是儘其可能地預防國家內的部分結社。要點是這樣的；如果每個公民完全獨立地投票，根據盧梭的看法，他們之間的不同就會抵銷，「而普遍意志將保持爲差異的總和」^④。然而，如果派系或黨派形成了，各自有它的（相對而言的）普遍意志，差異會變得較不多樣性，結果就較不普遍，較非普遍意志之表現。更糟糕的是，當一個團體或黨派太強盛或龐大，以致無可避免地凌駕其他公民的黨派時，其結果無論如何不是國家普遍意志之表達，而只是一個別意志（個別，也就是相對於國家的普遍意志而言，即使它相對於團體或黨派的成員而言是普遍的）。盧梭的結論是，「因此，假若普遍意志是能夠表達自己的話，本質上國家裏面就不應該有部分的結社，每個公民應該只思考他自己的想法」。^⑤

這當然是盧梭爲何表現對基督教會不喜歡的理由之一。「無論何處，若神職人員是一個法人組織時，它便是它自己地方的主宰與立法者，……所有基督徒作家中，只有哲學家霍布士看到了那罪惡，以及補救的方法，並且敢於提議再度結合老鷹的兩個頭，徹底恢復政治的統一。……但

是他應該看到，基督宗教的專橫精神不能與他的系統並存，並且教士們的利害總是強過國家的利害」²²。確實當盧梭說話反對基督教會並且贊成一個純粹世俗的宗教時，他不是直接地在討論那普遍意志與其表達。但是他的評論卻仍然是明顯地相關的。因為如果教會建立自己為一個假主權者 (quasi-sovereign)，它的影響將無可避免地干涉那真正的主權者——亦即人民——的普遍意志之表達。

我們應該留意盧梭如何假設，若公民們被適當地啟發，國家內的部分結社被壓制了（或者，當這行不通時，使它們為數眾多，以致於它們的分歧利害與影響抵銷了），多數決即無可避免地表達了普遍意志。「當具備了充足資訊的人民，持有自己的思慮時，若公民彼此間沒有交流，則微小差異的全體總和，將總是發出普遍意志，而此決定將總是好的。」²³再者，「只有一種法律從本質而言，是需要無異議同意的。這就是社會契約。……除了此項原始契約之外，多數人的表決總是束縛其餘的人。……普遍意志藉由清點票數而發現。」²⁴這並不全然與盧梭所說的普遍意志與全體意志之分別有矛盾。因為這分別是用來考慮私人利害之可能性，特別是部分團體和社團的利害決定了集會中人民的決議。而當濫用情況發生時，表決的結果並不代表普遍意志。但是當這種濫用避免時，結果必然將是普遍意志的表達。

當然，這在某種意義下是真的，亦即多數人的意志較少數人的意志是更為普遍的。但這是一個自明之理，而它並非盧梭心中所想的全部。因為表達普遍意志的法律對他而言，是傾向、保護或保存共同益處或利益。因此，如果部分團體的利害影響被避免，集會中所表達的意志便沒有失

誤地傳導了公共益處。對集會所表達的意志的批評若要合法，只有是基於私人黨派和團體的利害造成過分影響的理由。如果我們假設每個公民都是「思考自己的想法」，沒有受到不合法的壓力，似乎就沒有任何理由在盧梭的前提之下，對集會所表達的意志作批評，即使它只是由多數決所表達的。的確，他主張依著要決定事務的重大性如何，而使此多數決趨近於無異議的程度。但是這沒有改變以下的事實，即「普遍意志由計算票數而形成，（並且）普遍意志的所有性質，仍然保留在那多數裏面。」^{②5}

盧梭對普遍意志的討論，與自由問題緊密地相關連。如我們已經看過的，他希望證明從假設的自然狀態到有組織的政治社會間的轉移得到證立。由於相信人是生而自由，自由是無價的價值，他覺得自己被迫去顯示，透過產生了國家的社會契約，人並未失去自由，而是獲得了更高的自由。因為「放棄自由就是放棄做為一個人。」^{②6}因此盧梭主張，藉由社會契約，自然的自由交換成公民的自由。但是明顯的，在社會裏人被迫去遵守法律，如果他們不如此做，他們會遭到懲罰。在這種狀況下，將他可以做任何他的身體能力所及的事物的自然狀態與交換為政治社會的狀態作交換，他有可能變得比以前更為自由，而不是減少自由嗎？或者他將至少獲得一更真、更完整的自由嗎？盧梭對這問題的處理很有名。

首先，社會契約必須被理解為包含對普遍意志順從的默認，不論誰拒絕如此做，都必須受到強迫。「市民對所有法律付出他的同意，包括那些不顧他的反對而通過的，甚至那些當他膽敢去破壞它們任何一者時，將懲罰他的法律。」^{②7}

其次是令人醒目的那論點，即普遍意志就是每個人真正的意志。而普遍意志的表達，就是每個公民真正意志的表達。然後，服從一個人自己的意志，就是自由地行動。因此，迫使一個人的意志順從普遍意志，是迫使他自由。這是被帶入了一種狀態，使一個人意想他「真正」想要的東西。

在這裏我們遇到了盧梭有名的自我矛盾論 (Paradox)。「爲了使社會契約不會成爲空的條文，它包含了這項默認，只有它能對其餘的人產生力量，無論誰拒絕遵守普遍意志，都將會被整個羣體所迫使去遵守它。這就意味着他將被迫爲自由的。」^②再者，「……普遍意志經由計算投票而發現，因此，當與我自己意見相反的意見獲勝時，這恰恰好證明我是錯的，並且我認爲是普遍意志的並非如此。如果我的個別意志打勝了，我將達到與我的意志相反的方向，並且我將不會是自由的。」^③

要看出來一個與我自己意見不同的意見，由於多數表決而優勝的事實，如何「證明」我是錯的，是很困難的。盧梭僅僅假定它是這樣的。然而越過此點，我們可以將注意力放在「自由」一字的含糊使用上。另外的人也許贊成說，如果自由意指著自由去做任何一個人希望去做、並且身體能力所及的事，則它的確被國家的從屬關係所剝奪。但是，法律對一個人自由的剝奪，對社會的福祉是必要的，並且，鑑於社會的益處比剝奪的害處重要，如此的剝奪便不需要效益以外的證明方法。唯一相關的問題，是在共同利益要求下限制於最小的程度。然而，這種純然經驗的和功利的取向，是不合盧梭胃口的。他希望去顯示，那表面上對自由之剝奪，完全不是真正的剝奪。

因此他被引導到自我矛盾的立場，主張一個人可以被迫爲自由的。由於這種立場立刻給人自我矛盾的印象，暗示自由一字被賦予一意思，無論如何都與它平常具有的意思或多種意思不相同。例如，使用這字到一個被迫去遵守某項法律的人身上，不能有助於澄清意思。這暗示了：由於使用一個字越出它平常的意義範圍，因此強迫和強制就並非真正的強迫和強制。

語言分析上的批評可能對某些心靈來說，顯得無聊且膚淺。但是實際上它具有相當程度的實用重要性。因爲將贊美之名詞或形容轉用於落在它們平常意義範圍之外的情況，是政治宣傳家希望使這些情況更能爲人接受的老作法。因此，「民主」一詞，或許冠上了「真的」或「實在的」字首，有時候便被利用在少數人借用暴力與恐怖對多數人專制的事情上。而把強迫稱爲「受迫成爲自由」卽是同樣事情之一例。後來我們看到了羅伯斯比說，雅各比激進分子的意志是普遍意志，並且稱革命政府爲自由的獨裁 (despotism of liberty)。語言分析的批評可以投射一些非常需要的燈光於這些麻煩之海上。

這些評論當然並不在暗示，盧梭本人在任何意義下是獨裁、專制或恐怖的朋友。他的自我矛盾論不是出自於想要顛倒黑白，而是由於面對他對自然狀態的描述，要爲社會生活的正常特徵——即個人的隨心所欲受制於普遍法律——作辯護，所遭遇的困難。雖然指出使用這些自我矛盾論的危險只是適當的做法，但是把批評限制在我曾提到過的那種語言分析式批評，也將會忽略了盧梭普遍意志理論的歷史重要性，以及它能够發展的不同方式。這或許是爲何這些批評顯得無聊和膚淺的原因之一。但是對盧梭的進一步批評，將被保留到本章的最後一節，此刻，我回到政府

這一主題上。

二、政 府

盧梭說，任何自由行動都是兩種原因並行產生的。一種是道德的原因，也就是決定行動的意志；另一種是身體的原因，亦即執行行動的身體力量。兩種原因都需要。一個癱瘓患者可以想要跑，但是，缺乏身體的力量如此做，他還是停留原地。

運用這個區別到政治體之上，我們必須在立法權力，亦即有主權的人民，以及行政權力或政府之間作一區別。前者在普遍法則上表達普遍意志，並且不關心個別行動或個人。後者則應用和實行法律，因此，它關心個別行動和個人。「我稱政府或最高行政機關為行政權力的合法運作，君主或首長則是被委以此行政機關的人或羣體。」^⑤

人民臣服於君主之下所依據的行動並非契約行為：「它純粹只是一種委任。」^⑥這表示，主權者可以依喜好而限制、修改或恢復行政的權力。的確，盧梭想像具有主權的人民定期集會，分別對兩個問題加以投票表決：「保留目前的政府形式，是否令主權者喜歡？」以及「讓實際掌理行政者握有行政部門，是否令人民喜歡？」^⑦顯然，盧梭在這裏想像著像瑞士二十二州之類的小國家，在那裏人民的定期聚會有實質上的可能。無論如何，政府只是有主權人民的工具或僕人的普遍原則，對所有的國家都有效。當然，說人民可以「恢復」行政權力，並不意謂它可決定自己運用這權力。即使在一個小瑞士州，人民也不可能每天經營行政機關。並且，依盧梭的原則，有

主權的人民在任何情況下，關心的是立法，而非行政，除非：當它不滿意現存政府的行政時，它有權解散它，並且將行政權力委託給另一個政府。

根據盧梭，行政權力擁有「一種特別的人格，一種對其成員共通的敏感性，以及爲了它的保存而自生的力量與意志。」^⑭但是這不能改變「國家因自己而存在，而政府只有經由主權者才能存在」的事實。^⑮這種依賴關係事實上並不妨礙政府行動的活力與敏捷，但是它的支配意志應該是諸如表現在法律中的普遍意志。如果情況變成有一個個別獨特的意志，比主權者的更爲積極、有力，「那將會有所謂的兩個主權者，一個是有權的，一個是實際上的，則社會的統合將會立刻消散，而政治體將會被瓦解。」^⑯盧梭完全不是善變與專制君主或政府的朋友。^⑰他們應該是人民的僕人，而非主人。

雖然盧梭討論了政府的型態，但並不需要對此主題談論太多。因爲他非常敏感地拒絕主張有一種理想的政府形式，適合所有的人與環境。「『什麼是絕對最好的政府？』的問題是既不明確又不能回答的；或者，寧可說，所有國家絕對的和相對情況的可能組合有多少，就有多少好的答案。」^⑱再者，「每一時代都有許多有關最佳政府形式的爭論，而卻沒有考慮到每一種都在某些情況裏是最好的，而在其他情況裏卻是最差的。」^⑲然而，我們可以說，民主政府適合小國家，貴族政府適合中等大小者，君主政府適合大的國家。但是所有的組織形式都可能濫用或退化。「如果有一神組成的民族，他們的政府將是民主的，如此完美的政府不是給人的。」^⑳盧梭這裏是以字面意義談民主的，它是所有組織形式中，最容易產生黨派和內戰的一種。君主政府遭到濫用

是很明顯的。「最好及最自然的安排」是「最聰明的人應該統治大多數人，如果保證大多數人將為他們的利益而非為自己的利益而統治的話。」^④但是，這當然無法保證。貴族政體，像任何其他的政府形式一樣會退化。事實上，退化的傾向在所有組織形式中，都是自然和不可避免的。「政治體就像人類身體一樣，一當它出生就開始死亡，它自身便帶有滅亡的原因。」^⑤的確，人們必須努力去保存政治體，儘可能長期地在儘可能健康的狀態，就像他們對待他們自己的身體一樣。而最好的做法是經由清楚地把行政權力與立法權力分開，以及各種的組織上的設計。但是就算組織最好的國家，除去不可預測的情況，也將有一終了，使即它生存得比其他國家要長，就像一個健康且強壯的人體終究將會死亡一樣，不過就其自身而言，除去不可預見的意外，它比患病虛弱的身體有活得更久的傾向。

四、結 論

在社會契約論中盧梭所言的某些部分，清楚地與他對小國家——像他自己的日內瓦城的偏好有關。譬如，只有在一非常小的國家，公民才有可能定期地聚會，並且運作他們的立法功能。希臘的城邦及小瑞士共和國為他在國家的大小上提供了的典型。此外，那些極端富有或貧窮、有損該時代法國形象並令盧梭反感的人，在瑞典人民比較單純的生活中都不存在。再者，盧梭不贊成的代表制度，會因國家的龐大而得到鼓勵，即使「它是從封建統治、從那極為不公且荒謬的體制而來，後者忽視人性，有辱人之名。」^⑥當然盧梭充分明瞭一個非常小的國家會遭遇某些的不

利，像是難以保護自己等，但是他接受小國家聯盟的觀念。

不過，盧梭對小國家的偏好，構成他政治理論在比較上來說並不重要的一個側面，雖然它獨特而有趣。他並不充滿夢想，以致於支持法國——譬如——在實際上化分為多數的小國或是這些國家的聯盟。無論如何，他的人民主權觀念以及為民政府的理想，具有比他關於國家適當大小的任何觀念更強大的重要性與影響力。民有主權的觀念對羅伯斯比和雅各比激進分子有某些的影響。並且我們可以說，當自由與平等的口號散播歐洲時，有部分是散播著盧梭的觀念，雖然他自己並不是一位革命的倡導者。盧梭不是一位世界主義者：他不喜歡啟蒙時代的世界主義，反對缺乏愛國主義和國家之愛，這些是斯巴達、早期羅馬共和國和瑞士人民的特質。因此我們至少可以說，盧梭的國家色彩民有主權觀念，國家民主主義——不同於國際社會主義——的滋長，有某些密切關係。

要評估盧梭著作在政治和社會發展上的實際影響，無論如何幾乎是不可能的，我們被迫多多少少地限制於普遍的說明。而追蹤他的理論對其他哲學家的影響，當然就要容易多了。馬上想到的兩個思想家是康德和黑格爾。

在這方面，盧梭的社會契約理論具有極少或不具影響力。他的確給予它顯著的地位，如他主要政治作品的標題所清楚地顯示出來的，但是它只是一項膚淺的設計，從其他作家處接收，而用以辯護由假設的自然狀態到政治社會狀態的轉變。它不是一個有前途可言的理論。普遍意志理論遠具有較多的重要性。不過這項理論至少可以依兩種方式發展。

在社會契約論的原始草稿中，盧梭談到普遍意志如同是在每個人之內的理性之純粹活動，它推論一個人可以要求他的鄰人做什麼，以及他的鄰人有權要求他做什麼？此處這意志被描繪為合乎理性的。讓我們再加上在社會契約論中表示的理論：「純粹的欲望衝動是奴隸狀態，服從我們命令自己的法律則是自由的。」^④因此我們有了一個自律的、理性的意志或實踐理性，藉此，人在所謂較高層次本性中，為自己立法並宣布道德法則，在較低層次本性中的人是臣服於此法則。並且，這項法則是普遍的，意指理性規定什麼是對的，以及至少暗示著在相同狀況中，每個人應該做什麼。這個在道德領域中立法的自律意志概念，則明顯的預備了康德倫的理學。可能被質疑的是康德的意志是純粹理性的，而盧梭卻強調除非法則以不會磨滅的記號銘刻在人心上，否則理性在作為行為指導上便將無效。理性意志需要位於人類根本衝動裏的動機力量。這是對的。也就是說，盧梭強調人類道德生活中感性 (*la sentiment intérieur*) 所扮演的角色是對的。但是這裏沒有打算暗示盧梭的普遍意志理論與康德的實踐理性理論是同一件事情。重點只在於前者理論中有些因素在康德式取向中，可以得到發展，而康德無疑地是受到盧梭著作的影響。

然而，普遍意志並非只在和它的對象關係上是普遍的，它與主體的關係也是普遍的。這也就是說，它是有人民主權者、道德存有者或公共人格等，因社會契約而開始存在之物的意志。而在此處，我們看到了被黑格爾加以發展的國家有機理論之種子。後者批評並拒絕了社會契約理論，但是他稱許盧梭指示意志為國家的原理。^⑤黑格爾當然沒有接收盧梭的國家理論和普遍意志理論，但是他研讀盧梭，並且在發展他自己政治理論上，受盧梭的影響與激發。

我們已經注意過盧梭表達了一種對小國家的偏好。在此種他視為典型的政治社會裏，普遍意志將被顯示在我們可以稱之為直接民主的方式裏，亦即經由公民在羣眾大會的投票顯示。但是，如果我們假設一個大的國家，這樣的大會將相當不可行，則普遍意志無法找到直接立法方式的表達。它可以在定期選舉中找到部分的表達，但是在立法的表達上，它需要一個人或民主權者以外的一些人的解釋。而這和經由某些領袖之口明白表達的永遠正確的國家意志觀念相去不甚遠。我不是意味盧梭將會同意對他理論的如此一種解釋。相反的，它將會引起他的憎惡。而他將會指出他著作中起反作用的章節。但是，一種正尋求明白表達的半神秘意志觀念卻幫助了這一類理論的開發。

然而，卻有另一種普遍意志理論可以發展的方式。我們可以想像一個國家具有某種運作理想，部分地表達在它的歷史、傳統和制度裏，而它是有可塑性的，意指它不是一個固定的、清晰的理想，而是一個逐漸建立並且依照國家發展的觀點要求修正與改造的理想。因此我們或許可以說立法者和政治理論家的工作，至少部分是努力去具體的表達這種理想，並且因此向國家顯示什麼是它「真正希望的」。我並非暗示這種觀念是可免於批評的。我的重點是普遍意志理論的發展是可能的，並不需要將解釋的機關想像為永遠正確的代言人。立法機關與政府可以努力去看，在國家的傳統、制度和歷史環境觀點裏，什麼對國家是最好的，但這並不導出對什麼是最好的解釋就是正確的，或者必須被認為是正確的。使國家的理念追求極致，並將政府與立法機關的理念視為努力或有義務努力表達這種意志，是可能的作法，而不需要假設有任何永遠正確的解釋機關或

發言機關的存在。換句話說，有可能將盧梭的理論適用到民主國家的生活上，就像在我們西方文化中所發現到的。

爲何盧梭的理論可以有不同的發展，一個主要的理由當然是在他理論敘述中可以找到模糊之處。一個重要的模糊之處可說明如下。如果我們將「權利」理解爲法律權利，當盧梭說社會秩序是所有權利的基礎，他的說法可以在無害的意思下被接受。這說法因此成爲人人公認的眞理。但是當他說法律產生道德時，^⑤這暗示了國家是道德判斷的根源。而如果我們將此與他對不公平社會的攻擊，和他對世俗宗教——不同於以教會爲媒介的天啟宗教——的辯護相結合時，就很容易理解認爲盧梭的政治理論指示了極權主義的觀點，如何能够被發展起來。但是事實上他不認爲道德只維繫於國家。如果國家本身是好的，他堅持畢竟還是需要有德性的公民。因此他面臨了柏拉圖的兩難。沒有好的公民，不可能有好的國家。但是如果國家在立法和政府兩方面，有敗壞與腐蝕公民的傾向，則公民不可能是好的。這就是爲什麼盧梭求助於英明「立法者」的觀念，仿照索倫 (Solon) 與李喀古斯的典型。但是，就他面臨了這個兩難的事實本身，顯示他並未認爲道德只維繫於國家，凡是國家宣布爲對的就是對的。此外，他相信心中寫著一自然法則。如果他認爲在某些條件與預防措施下，這自然法則必然清晰的表達在人民主權者所宣示的意志裏，這種樂觀主義是來自於他對人類本性善的信念，而非來自於倫理學的實證主義。然而，不可否認的，他的說法帶有倫理學的實證主義味道，意即他的說法蘊含著從法律和社會意見中推行出道德。換句話說，他的理論就整體而言是模糊不清的。人總是欲求善之物，但他可能在後者的性質上犯錯。

誰應該解釋道德法律？答案是模糊的。有時候我們被告以是良知，有時候是立法機關。從一方面而言，立法機關的聲音不必然是永遠正確的，它可能受到私利的影響，因此它並非表達普遍意志。良知也許必須是決定性因素。另一方面來說，一個人必須遵守具有統治人民主權者的決定：如果必要，他必須被迫是自由的。幾乎無法說這裏沒有任何模糊。因此，雖然盧梭自己強調的，是以不會磨滅的記號銘刻在人心中的法則，以及良知的聲音，我們可以了解爭議的存在，亦即在他的理論中有不能共容的因素，並且新的因素是傾向於淘汰傳統的自然道德法則觀念的。

最後的結論。我們已經在法國啟蒙運動這廣泛的標題下討論了盧梭，就他斷絕了和百科全書派和霍爾巴赫圈子關係的事實觀之，這似乎是一不太妥當的歸類。再加上在文學發展上，盧梭不只在法國，也在德國造成了有力的影響，特別是狂飆與突進運動(*the Sturm und Drang*)時期。這看起來也許是將他與法國啟蒙運動分離的附帶理由。但是盧梭並非感性文學 (*Literature of sensibility*) 的原創人，雖然他給了她有力的推動力；另外，在十八世紀法國哲學與作家中，他亦非唯一強調人類生活中激情與感情重要性的人。我們只須想到像是伏夫那爾居即知。情況似乎是這樣的：如果我們把法國啟蒙運動的主要面貌，挑選為枯燥的理性主義、宗教的懷疑主義以及唯物主義的傾向，則我們當然必須說盧梭克服了啟蒙運動或超越了它。但是我們同樣有理由修正我們對該時期的觀念以納入盧梭：我們可以發現除了枯燥的理性主義、唯物主義以及宗教懷疑主義以外的某種東西。無論如何，事實真象是：雖然他植根於十八世紀法國的廣泛思想運動中，但他是哲學與文學歷史中太卓越的一個人物，以致於給予他一個簡單的分類標籤並以爲如此便滿足

了各項要件的做法，是沒有用的。他是並且一直是盧梭，而非某個典型的一個代表而已。他的理論的一部分，像是社會契約理論，是那時代的典型，而少有歷史以外的趣味。在他思想的其他方面，政治的、教育的和心理學的，他期望著將來。而他的某些問題，諸如個人與國家關係的問題，顯然在現在和在他寫作的當時是一樣真實的，雖然我們可能用不同的方式來陳述他的問題。

附 註

- ① 「社約論」，I，3，頁五。
- ② 同上。
- ③ 同上，I，3，頁八。
- ④ 同上，I，6，頁一四。
- ⑤ 同上，頁一五。
- ⑥ 同上，I，8，頁一九。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上，I，8，頁一八。
- ⑨ 同上，頁一〇。
- ⑩ 同上，I，8，頁一九。
- ⑪ 同上，I，7，頁一七。

- ②7 同上，IV，2，頁九三。
- ②6 同上，I，4，頁一〇。
- ②5 同上。
- ②4 同上，IV，2，頁九四。
- ②3 同上，II，3，頁二五—六。
- ②2 同上，IV，8，頁一一六。
- ②1 同上，頁二六。
- ②0 「社約論」，II，3，頁二五。
(*sub specie boni*)。
- ①9 我們可以和士林哲學的理論比較；無論一個人所欲求的是什麼，他是「在善的形相下」欲求
- ①8 同上。
- ①7 同上，II，6，頁三四。
- ①6 同上，II，3，頁二五。
- ①5 同上，III，15，頁八三。
- ①4 同上，II，1，頁二二。
- ①3 同上。
- ①2 同上，III，18，頁八九。

- 28 「社約論」，I，7，頁一八。
- 29 同上，IV，2，頁九四。
- 30 同上，III，1，頁五〇。
- 31 同上。
- 32 同上，III，18，頁八九。
- 33 同上，III，1，頁五三。
- 34 同上。
- 35 同上。
- 36 專制 (tyrannical) 一字此處使用其日常的意思。然而，在盧梭的術語中，專制君主 (tyrant) 是占有王室權威者，而獨裁者 (despot) 是占有統治權力者。「因此專制君主不會是一獨裁者，但獨裁者總是一位專制君主」 「社約論」，III，10，頁七七。
- 37 「社約論」，III，9，頁七三。
- 38 同上，III，10，頁七七。
- 39 同上，III，4，頁五九。
- 40 同上，III，5，頁六〇—一。
- 41 同上，III，11，頁七七。
- 42 同上，III，15，頁八三。

④③ 同上，I，8，頁一九。

④④ 參考法律哲學 (Philosophy of Right, translated by T. M. Knox, Oxford, 1942) 頁一五六—七。

④⑤ 同上，IV，7，頁一一一。

第二部

德國啓蒙運動

第五章 德國啟蒙運動（一）

克利斯琴·托瑪修——克利斯琴·沃爾夫——沃爾夫的擁護者和反對者

一、克利斯琴·托瑪修

在德國，啟蒙運動的頭一階段大概拿克利斯琴·托瑪修作代表最佳，他是萊布尼茲的老師之一——雅各·托瑪修（Jakob Thomasius）的兒子。年輕時代克利斯琴·托瑪修就強調，在哲學領域上法國要強過德國，後者偏好的形上抽象思維無助於公眾利益和個人幸福，形上學無法產生真正的知識，而且在大學裏教授的專業哲學課程，預設著理性反省的目的是爲了真理本身而對真理冥想。然而這個預設並不對，哲學的價值在其效用，在它對社會或大眾利益以及個人幸福、福利的貢獻傾向。換言之，哲學是推動進步的工具。

這種對於形上學和純理知主義的敵對態度，多少奠基於經驗主義。在托瑪修看來，心靈必經洗滌偏見和已先形成的概念，尤其是亞里多斯德哲學和士林哲學，不過即使他排斥亞里斯多德學派和士林學派形上學，他如此做並不是爲了要用其他形上學取代前者的地位。舉例來說，像托瑪

修改擊齊恩豪斯 (Tschirnhans 1651-1708) 的心靈的藥石 (*Medicina Mentis*)，後者受笛卡兒和史賓諾莎的影響，高倡應用數學方法於發現的哲學上，他還盛讚此種真理的達成是人類生命中最高貴的理想。顯然對托瑪修來說，我們的自然知識依賴於感官，我們不擁有天賦觀念，不可能用純粹演繹的辦法發現關於世界的真理。經驗和觀察才是唯一值得信賴的知識來源，而我們的感官決定這種知識的界限。一方面，如果有事物細微到使我們的感官產生不了印象，我們不能了解它；另一方面，也有事物巨大到超乎我們心靈負載的能力，例如我們可以了解感官對象依附第一因，但是，至少只藉哲學，我們不可能了解第一因的本性。我們的心靈依賴著感官知覺和因隨此而有的知識範圍的限制，使形而上的思辨顯得空無內容。但我們也不容許自己由於懷疑感官的可信賴性而退回到形上學，然後試著為感官的可信賴性給以哲學上的證明。的確，在我們的心靈世界裏，懷疑有它特定的位置。因為我們應該把人們已證明無用的過去的意見納入疑問之列，但是可靠的一般常識對懷疑設有限制。我們應該避免和懷疑論或形上學糾纏不清，我們寧可致力於感官所呈現的世界的知識，是爲了知識的原因，而是爲了效用的原因。

雖然托瑪修的哲學觀念在某種程度上表現一種經驗主義的觀點，像是在理性學說的導論 (*Einleitung zur Vernunftlehre*) 以及理性學說的實行 (*Ausübung der Vernunftlehre*) (都在一六九一年出版) 二書所顯示的一樣，但是史家們以爲它不只與社會發展相連，也和新教改革 (Protestant Reformation) 的觀點相連，也許是正確的說法。當然假如我們單純地認爲公共幸福觀念的優先是中產階級興起的表現，未免會讓我們自己遭到誇張的指摘。因爲譬如中世紀哲學

便顯著有公眾利益觀念優先的思想。同時也許正確的是：功效主義的哲學觀念，連帶它專注於啟蒙理性運用其力量來提昇公眾利益的觀念，多少和中世後的社會結構有點關係；並且，如果沒有濫用名詞的話，說那是「布爾喬亞」的哲學並非沒有道理的。在與宗教的關連方面，這種「布爾喬亞」哲學是新教改革見解的一種世俗化的延伸，這種觀點似乎頗有些許道理。服侍上帝真正的方式是要在社會生活的日常形式中去發現，而非孤絕於永恆真理的冥想，或遠離紅塵的禁慾和苦修。這種觀點一旦脫離它嚴格的宗教設置，很容易導出社會進步及個人世俗成就是標誌著神的眷顧的結論。而如果哲學反省在神學的領域很難甚至無能勝任，似乎就導出它應該致力於社會利益及個人現世幸福的提昇。這種反省的主要動機是效益，而非爲了真理本身而對真理的冥想。亦即哲學牽涉的是倫理學、社會結構，法律等諸問題，而不是形上或神學。它將環繞在人的四周；但是它思考人的主要目的是在促進現世的幸福，而不是統合哲學家類學成爲一門關於存有(Being)的一般形上學。「人」將要從心理學的角度加以考量，而不是形上學或神學的觀點。

這當然不意味著哲學必須是反宗教的。我們可以看到法國啟蒙運動經常敵視天主教，某些思想家視一般宗教爲社會進步的敵人；但這種觀點當然不是一般德國啟蒙運動者或者個別像托瑪修等人的特色。後者絕非無宗教信仰的人。相反的，他曾與敬虔派交往，這是在十七世紀末葉路德教派興起的一個運動，它的目的在於將一種全新的虔誠生活注入宗教體質中。縱然吾人無權說敬虔派把宗教化約成只憑直覺，但它與形上學或士林神學沒有共通之處，而是強調個人的信仰和內心。所以敬虔派如同經驗主義，¹⁷然理由不同，都致力於把哲學轉離形上學和自然神學¹⁸。

理性學說的結論是形上學的無用，而且理性應該用來促進人的利益。托瑪修的倫理學理論放在他的倫理學導論（*Einkleitung zur Sittenlehre, 1692*）及倫理學的實行（*Ausübung der Sittenlehre, 1696*），但是這個理論歷經很奇怪的變形，它首先教我們，人最高的幸福是靈魂的平靜，理性指引著這一條明路；意志是把人帶離此幸福的力量。這就顯出一種個人主義的理想，不過托瑪修繼續論道，人天生就是社會性的存有者，也唯有作為社會的一員才可以正確地稱作是「人」。因此人就不可能脫離社會的約束或不愛他的伙伴而達到靈魂的平靜，個體應該犧牲自我成全公共幸福。透過交互的愛產生一種公共意志，以超越那僅只是私人或利己的意志。由此看來，似乎意志不能被形容成壞的，因為「理性之愛」是一種意志的展現，道德生於理性之愛。雖然如此托瑪修還是認為人的意志是不好的；意志是人的基本衝動和傾向的奴隸，像是對財富、名譽和快樂的慾望。大公無私不可能藉我們自己的努力而達成，人的選擇和行為只有產生罪惡，神的恩典才能拯救人脫離道德上的無力感。換言之，托瑪修倫理學著作的結語正是敬虔派的思想，而他公開地譴責自己，以為人能藉自身力量開展出自然的道德觀。

托瑪修著作中的法理學和國際法最為有名，一六八八年他出版了三冊關於神律法的訂立，其中依據普芬多夫的假設，自然法的基礎顯而易解地被證明（*Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypothses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur*）。在本書中，就像書名所示，他依賴著名法律學者，薩摩爾·普芬多夫（Samuel Pufendorf, 1632-94）的觀點而寫成。但是在後來的著作，自然和民族

的法律由共通感推演之基礎 (*Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, 1705*)，他顯出極大的原創性和獨立性。在此書中，他開始於對人的思考，是心理學性質的，而不是形上學的。他發現人有三種基本傾向：盡可能長生和幸福的慾望、本能地畏怯死亡和痛苦、對財富和權勢的慾望。只要理性控制不好這些衝動和傾向，人類社會就存在於戰爭與和平交錯的自然狀態，通常較易墮入戰爭狀態。惟有當理性反省掌握優勢，並且導引向爲人類獲得最長生、最幸福的生活，這種事情的狀態才得以補救。但是什麼才是幸福的生活？首先，它是一種正義的生活，正義的原理就是——我不欲人之加諸我者，我亦應不加諸於人。狹義的自然法以這個原理爲基礎，亦即導向於外在和平關係的保存。其次，幸福的特徵是舉止合宜 (*decorum*)，而舉止合宜或中節的原理是己之所欲人加諸我者，宜施之於人；在這個原理的基礎上，政治藉仁慈的行爲導向和平的提昇。第三，幸福生活須要道德和自重 (*honestum*)，這裏的原理是說，我依他人能力要求於他人者，正是反求諸己者，倫理以此爲基礎，導向達到人的內心的平靜。

在倫理學的實行一書中，關於人類無能獨自開展道德生活，托瑪修的評論給我們相當不同的觀點。因爲在自然和民族的法律由共通感推演之基礎一書中很明白採取自然法人類理性推演而來的立場，經由理性的實行人得以克制自我的衝動，而增進有益之事，即公共幸福。普芬多夫也從人的理性導出自然法，不過托瑪修比起他的前輩所爲，更加把形上學及神學跟自然法截然劃分。因此我們發現：啟蒙運動有一具特色的觀念，理性能夠醫治人類生活中的創傷，理性的實行應該導向社會的幸福。個體應該在克制自己的慾望和貪念以及在投身於社會公益中，找到自身的幸

福。這不意味托瑪修把對宗教和超自然之信仰棄之不顧，而是他傾向於把屬於信仰、直覺、熱愛範圍的宗教和哲學反省的範圍區分開來；喀爾文派教徒對社羣的強調，表現一種世俗化的形式，然而對托瑪修而言它卻與路德教派的敬虔派共存。

二、克利斯琴·沃爾夫

德國啟蒙運動第二階段的主要代表是克利斯琴·沃爾夫 (Christian Wolff)，我們發現他有一種跟托瑪修不大一樣的觀點。後者結合敬虔派思想對形上學所抱持的敵視完全不見了，取而代之的是學院派哲學和中世紀形上學的復興，一種徹底的理性主義。這不可以理解為沃爾夫是反宗教意義的理性主義者，他完全不是這類型的人。但是他卻開展一套完整的理性哲學體系，其中包括形上學和自然神學，而且在大學裏發揮了相當有力的影響。的確，他強調哲學的實用目的，他的目標是促進理知以及道德在人們間的傳播。但他思想最顯著的標記是確信和堅持人類理性能力可以達到形上學領域的確定性，包括上帝的形而上知識。這樣的理性主義，表現在他德文著作的標題上，這些標題通常以這樣的幾個字起頭「關於……之理性的觀念」(Vernünftige Gedanke Von...) 例如：關於上帝、世界、人類靈魂之理性的觀念 (*Rational Ideas of God, the World and the Soul of Man, 1719*)，而他的拉丁文著作收在一塊構成「理性的哲學」(*Philosophia rationalis*)。敬虔派把信仰和理性相互割離，取消形上學認為它不足採信且無用，這些對沃爾夫的心靈來說都相當陌生，在這個意義上他承繼了文藝復興後歐陸哲學的偉大的理性

神學，但不久他便投身於哲學並在萊比錫講授哲學。在齊恩豪斯心靈的藥石書中的某些注解使他與萊布尼茲有了連絡，由於後者的推薦，他被哈勒 (Halle) 大學提名為數學教授，他不僅講授數學，另外還有幾門哲學課程。然而他的觀點引起同僚敬虔派人士的反對，他們以無神論罪名控



沃爾夫 (Wolff) 像

傳統。他的寫作有極大部分是根據著萊布尼茲的，用士林哲學和學院的方式來表達萊布尼茲的思想。雖然缺乏萊布尼茲及其他領導前輩的原創性，他仍然是德國哲學的重要人物當康德討論到形上學或形上學的證明時，通常心中指的就是沃爾夫式哲學，因為在他的前批判時期，他所學習和吸收的正是沃爾夫及其追隨者的觀念。

沃爾夫生於布列斯勞 (Breslau)，剛開始時預定學

告他，並說動普王威廉·菲特烈一世剝奪他的授課席位（一七二三）。的確，他在死亡般的痛苦下，被勒令兩天之內離開普魯士。馬堡（Marburg）大學收留了他，讓他繼續講課和寫作，而他的案子已廣泛地在德國引起熱烈的討論。一七四〇年他再度被普王菲特烈二世召回哈勒任教授，旋即授予此一頭銜。在此其間他的觀念影響遍及德國各大學，一七五四年他死於哈勒。

有些方面沃爾夫是個不折不扣的理性主義者，因此對他而言最理想的方法是演繹法，以矛盾律為最高原理應用在所有實在物上，而使得這個方法可以使用外在的形式邏輯和純粹數學。由此原理我們可以導出充足理由律，猶如矛盾律，它不僅僅是邏輯上的，同時是存有學上的原理。且充足理由律在哲學上極其重要，例如，世界在超越的存有——中，一定有其存在的充足理由。

當然沃爾夫了解光憑演繹法不足以建構一個哲學體系，更別提開展經驗科學；撇開經驗和歸納的辦法，我們在經驗科學中弄不出什麼名堂，即使在哲學也須要經驗要素。因此我們對於概然性（probability），就經常必須心滿意足。有些命題是絕對的可靠，因為我們無法反對它而不形成矛盾；但是有一大部分命題並不能化約到矛盾律上，而只享有程度不等的概然性。

換句話說，沃爾夫採用萊布尼茲把真理區分為：理性的真理——無法反對它而不形成矛盾的，這是必然地真；以及事實的真理——不是必然而是偶然地為真。譬如，他是像以下這樣來應用這個區分的。世界是諸有限物交錯相連的系統，像機械一樣依照某種必然的方式運轉或行動，因為它就是這樣子的；然而這必然性只是一種假設，如果上帝願意的話，世界可以有其他面貌。因此，有許多關於世界的真實陳述存在，但其真實不見得是絕對必然的。同時，世界最終是由實

體組成，其中每一個實體展示一個本質，這本質至少在理想上可用清晰的觀念加以掌握並定義。並且如果我們擁有這些本質的知識，就能導出一系列必然的真理。因為我們在設想本質時，是具體存在物抽離開來思考可能性的前後順序，並不考慮上帝對此一個別世界的選擇。的確，沃爾夫認為世界可能另有一番面貌的觀點與他的本質理論並不協調，這是值得討論的，因為可以堅持說，既然是本質組成世界，則世界秩序只能是它現在的樣子。無論如何，我的重點是沃爾夫的理性主義強調清晰、易辨、可界定的觀念和演繹法，使他將哲學描述為一種探討可能性、所有可能事物的科學，可能事物就是那些不含有矛盾的事物。

我們剛才提到萊布尼茲，無疑的他的哲學對沃爾夫的思想產生顯著的影響，我們隨後將舉些例子。但是在恢復使用本質概念時，沃爾夫明白地提到了士林哲學，雖然當時對士林哲學普遍感到不屑，他小心翼翼地堅稱自己改進了他們的觀念，緊接萊布尼茲之後，他毫不隱諱他並不贊同對於中世紀思想和著作作全盤的責難。事實上，他很顯然受到了士林哲學的影響。不過沃爾夫集中精力於作為本質的存有，使人想起的是斯科特 (Scotus)，而非阿奎那 (Aquinas)。影響他思想的是後期士林哲學，不多是多瑪斯派的系統，所以他在存有學 (Ontology) 裏贊許地提到蘇亞雷 (Suárez)，後者的著作在德國各大學、甚至在新教系統的大學裏贏得相當的成功。

士林哲學的影響可以在沃爾夫對於哲學的分類上見到痕跡，分成理論哲學和實踐哲學的基本區分法，當然可以回溯到亞里斯多德。理論哲學或者形上學再下分為：存有學——處理存有本身；理性心理學——關注靈魂；宇宙論——處理宇宙系統；理性或自然神學——以上帝存在和祂

的屬性作爲主題。(根據亞里斯多德，實踐哲學分成倫理學、經濟學、政治學)。存有學或一般形上學與自然神學的明顯分離不是追溯到中世紀，有時反倒被歸功給沃爾夫，然而這種分離在笛卡兒學派中的克勞伯 (Clauberg, 1622-65) 已經做過，他用的辭是「存有之智」(ontosophy) 而非存有學 (ontology)，而後者已被一個士林學派學者，杜漢莫爾 (Jean-Baptiste Duhamel, 1624-1706)，在他普遍的哲學 (Philosophia universalis) 一書中使用過。此外，沃爾夫在其存有學裏明白地想要修正士林哲學所給的定義，和他們對存有本身之學的处理。雖然他對哲學的分類不同於多瑪斯，他對哲學各部門的分層排列處理，顯然是受中世紀的影響而發展出來的^②。這也許顯得並不那麼重要，但是至少令人有趣的是，我們發現士林哲學傳統竟在德國啟蒙運動的領導人物中找到其傳承的生命，即使在嚴格的多瑪斯主義者眼中，那只不過是一種相當次品形式的士林哲學，在沃爾夫哲學裏找到一個棲身之處。這的確是那些——如吉爾松 (Gison) 教授所言——將阿奎那及其忠實信徒的「存在主義」(existentialism) 和後來士林哲學的「本質主義」(essentialism) 做對比的人心裏的想法^③。

萊布尼茲影響的痕跡可以明顯地在沃爾夫對實體問題的處理上看出，雖然他避免用「單子」一辭，但他設定一種無延展或形狀、無法感覺到的單純實體的存在，其中任何兩個都不會一樣。我們所見物質世界的事物即這些實體或形而上單子的堆積，而延展一如萊布尼茲認爲的是屬於現象序列。人的肉體當然也是實體的堆積，但是人卻還有一個單純實體——靈魂，它的存在可以訴諸有關意識、自我意識和外在世界意識等的事實加以證明。的確，就靈魂存在而言，每個人的自

我意識就是最直接的證明。

沃爾夫相當注重意識。靈魂作爲單純實體，擁有主動的能力，但此能力在於靈魂呈現世界於自己的能力。靈魂的不同活動以知和欲爲兩大基本樣式，純粹是這種表象能力的不同體現。至於靈魂與肉體的關係，必須用預定和諧之說來描述。像萊布尼茲一樣，靈魂和肉體間沒有直接的交互作用，靈魂依據發生在身體感官上的變化來表象世界事物給自己，這是上帝的傑作。

沃爾夫對上帝存在的首要證明是宇宙論證明。世界作爲諸有限物交錯的系統需要有存在和本性的充足理由，便是神的意志，雖然上帝的選擇也有其充足理由，即上帝所構想以最好之物的吸引力。這當然代表著他必須跟著萊布尼茲自然神學的主要線索而行。就像萊布尼茲一樣，他把惡區分爲物理的、道德的，形而上的三種。形而上的惡是必然伴隨有限事物而有的不完美性，與世界不可分；至於物理的和道德的惡，世界至少需要它們的可能性。真正的問題不在於上帝能否創造無惡之世界，而在於是否有充足理由創造一個不能免於惡的世界，至少在它們的可能性上是不可免的。沃爾夫的答案是上帝造世界，目的是要讓人們感激、崇敬和讚許。

所有上述思考顯然與托瑪修的觀點南轅北轍，後者認爲人的心靈無法得到形上學和自然神學的真理。除了上帝存在的宇宙論證明，沃爾夫也接受本體論證明，他相信這種證明經過了萊布尼茲與他本人的發展後，已使之免於通常的批判路線。拿無神論來指控沃爾夫是很荒謬的，不過可以理解的是敬虔派中的敵對者認爲他高舉理性以取代信仰，是動搖了他們的宗教觀念的根基。

就像沃爾夫反對人的智性在形而上領域無用武之地的理論，他同樣地反對人在道德上無力感

的理論，亦即人靠自己時的所作所爲除了罪惡之外，一無可取。他的道德理論建基於圓滿的觀念上，「善」定義是那些能令我們及我們的狀況更趨圓滿的事物；反之，「惡」定義爲那些使這些事的情況更不圓滿的事物。但是沃爾夫承認「古代人」早已察覺，我們只追求我們認爲是善的東西，在某方面使我們圓滿，我們不追求我們認爲是惡的東西。換句話說，他同意士林哲學的格言：人總「在善的形相下」選擇 (*sub specie boni*)。因此他顯然必須找到一些標準判別在廣義使用下的各種善——即包括任何是意志對象之物，以及道德上的善——即我們應該追求或選擇的對象。的確他強調我們本性圓滿的觀念，但是顯然這概念必須有特定的內容，以使我们能辨別道德和不道德的行爲。在嘗試這個工作時，沃爾夫突出了在理性及人的內外條件支配下，人性諸多要素彼此達成諧調的觀念。有些作者堅持，他把外在的善包括在最高善 (*summum bonum*) 或人類道德努力的目的之中，是表達了一種「新教的倫理」。但是早在幾千年前，亞里斯多德已把許多外在的善包括在人類的善之中。不管怎樣必須知道沃爾夫急於避免個人主義，後者看起來可能和一種獨善其身的倫理學扯上關係。因此他強調人唯有努力幫助同伴和超脫純粹個人本位的衝動之上，才能完善其身。提昇上帝的榮耀以及公共幸福包含在完善自身的觀念中，所以自然法規定我們應該做的是使我、我們的狀態、他人的狀態都更圓滿的事，我們不該做的是使我們或他人更糟的事。

沃爾夫主張自由是道德生活的一個條件，但是要解釋自由如何可能不那麼輕而易舉，假如自由是指人在已做的選擇之外，還能够有別的選擇。因爲我們看到沃爾夫把自然比作機械，其中所

有的動作已被決定且（假設上）是必然。儘管如此，他不顧這個困境，依然肯定人的自由。爲了辯護這個立場，他訴諸靈魂和肉體間的預定和諧的理論。兩者間無直接交互作用，因之，舉例來說，肉體狀況和感官衝動無法決定靈魂的選擇，它的選擇來自它的自發性，因此這些選擇是自由的。

但是沃爾夫同樣陷於道德生活中智性和意志關係的困局裏。據他說，常態意志只做和自然道德律相符的事，這是道德的開端和基礎。但是，意志這種常態的方向能够自智性或理性，卽道德善惡的知識而產生嗎？這個方向的產生不能是意志自身的行爲嗎？由於常態意志往客觀道德的善趣向並不是一開始便如此，而且由於難以說明智性能獨自產生道德意志，沃爾夫強調道德生活中教育的必需和它扮演的重要角色。不過他所強調的是建立清楚明白觀念的智性的教育。因此，即使沃爾夫並未對人如何靠自己的力量以達道德生活這個問題提供十足令人滿意的答案，顯然理性主義是它最後的建言。教育的主要目的在於產生人類道德使命中的各種清晰觀念，作爲意志的推動力。潛在他心中的想法似乎再明白不過，意志自然而然尋求善，但人們也可能誤解善的觀念，因而發展真的、清楚的和適當的觀念顯得益形重要，只有藉智性才能正準地指導意志。也許沃爾夫在精確解釋智性如何支配意志而產生正確的追求這方面並不很成功，但他認爲這可以辦到是無庸置疑。

沃爾夫有時好像說心靈教育的目標在於產生有用的觀念。若我們謹記他的堅持，當談到對自己 and 周遭人的責任，人應該工作以自立生活並促進公共幸福時，我們可能導出這樣的結論，他的

道德理想只是要人變成有禮貌而工作勤快的公民。換句話說，我們可能結論出他有一種徹底的布爾喬亞的人類道德使命觀，這種使命觀可以形容為新教容為新教對人在此世的道德使命觀念的一種世俗化形式。不過雖然這種使命觀構成他思想中的一項要素，卻不是惟一的要素。因為他給「有用」一詞涵蓋甚廣的意義，對社會有用不僅是意謂作一個體力勞動者或者某類公務員。例如，藝術家和哲學家發掘自身潛能、圓滿自我、進而有益於社會。對生命而言教育不應該只以一種狹益、俗氣 (Philistine) 的意義來看待。沃爾夫試著把較寬廣的教育觀念及自我圓滿的觀念與有責任服務公共幸福的主張相結合，後者是道德哲學中的特徵。

康德的觀點是人負責任追求道德的圓滿，而這圓滿不能以有限時間來完成，因此我們注意到對沃爾夫來說，道德的圓滿並不是現今可以明確達成的，換言之，人不可能達到他的目的而就此歇息。尋求道德圓滿隱含著不停地朝它努力的責任，不停地努力於使衝動和情感在理性的支配下得到完全的諧調，而這種責任共同落在個體和整個人類身上。

人的權利建立在他的義務上，人生而平等，而且他們負有同樣的人的義務，因此有同樣的權利，因為我們對一切使我們能夠完成自然義務的東西有天賦權利。當然也有的權利，但是就天賦權利而言，所有的人都平等。

沃爾夫認為國家建立在契約上。事實上它有一個自然辯護：即唯有在一個大的社會，人才能夠取得足夠的生活物資，以及抵禦外侮；因此國家是為了促進公共幸福而存在。至於政府的成立，最後是落在公民的同意之上，他們可以保留把政府轉換成別的形式最高權利。政府的權力

僅及於那些和達成公共幸福相關的活動上。無論如何，沃爾夫以公民身心幸福為著眼點，給予政府極大的監督權，因為他是人的自我圓滿而非純粹的經濟用語來解釋公共幸福。

沃爾夫在他的民族的法律 (*Jus Gentium*) 一書中說，各民族被當作「生活在自然狀態下的自由的個人」，就像有自然道德律強制個人並產生了權利一樣，所以他存在有各民族的自然法或必然法，不可變並且產生各民族平等的權利，這種法律是應用在民族上自然道德律。

更進一步，所有民族必須被理解為經由假設的同意，已經組成一個最高的國家，因為自然本身迫使各民族為了共同的幸福而組成國際的社會。因此我們必須推斷說作為一個整體，各民族有權迫使各民族盡他們對比更大的社會的義務。就像在民主國家中多數人的意志必須視為代表全體人民的意志，所以在最高國家中，多數民族的意志必須視為代表所有民族的意志。但是這意志要如何表達呢？如果民族無法依個人團體聚會方式聚會的話？依沃爾夫的看法，所有民族的意志必須被認定為是當他們依理性而行時會同意的決定，由此他推論說，較具文化素養的民族所認可的便是民族間的法律。

由民族間社會的概念導出的法律，沃爾夫稱之為「民族的自發性法律」，把它置於「民族實訂法」的廣泛標題之下，與各民族表明同意的明文法和默許同意的習慣法一起包括在內。但是，暫且擱置帶著假想統治者的最高國家批評，似乎把沃爾夫所謂的「民族間的自發性法律」擺在「民族間的自然法」標題下，而不是在「實訂法」之下更加適當。因為後面的歸類似乎要求了確實有最高或普遍社會的存在，而不是一個假想的民族的社會。無論如何，在肯定「民族間的自然法」

「發性法律」存在上，沃爾夫深受格老秀斯的影響，沃爾夫雖然憑藉他的觀點，但對後者不曾正確區別自發性、明文的和習慣性的法律，頗有微詞。總之，民族間社會的概念，不論我們接受或拒絕沃爾夫的用法，它都有不容置疑的價值。

如果把沃爾夫和其他思想家像笛卡兒、史賓諾莎、萊布尼茲相比，他無疑地被認作是哲學史上的小角色。但如果在德國思想發展的脈絡裏來看他，可就大大不同了。除了萊布尼茲以外，德國在哲學方面沒什麼建樹，德國哲學的偉大時代尚在未來，但是沃爾夫於其此期間，扮演了其民族的哲學導師。通常人們指責他枯燥、獨斷、形式主義，無疑是持平的批評。不過由於它的包容性及有形式、秩序的安排，他的體系足以提供德國大學一種學院哲學，他的影響遍及德國內外，他的觀念可以說一直支配德國各大學，直到康德批判哲學崛起。這體系本身無多大成就，卻激起哲學反省的成長，即使他的哲學將被康德及其後繼者所超越，他依舊打敗了他的神學上的強敵。換言之，他在德國思想史上占有重要的地位，並且，任何缺乏原創性和形式主義的指責，都無法剝奪他應有的地位。

二、沃爾夫的擁護者和反對者

沃爾夫本人不接受「萊布尼茲——沃爾夫哲學」一詞，它是比爾芬格（Georg Bernhard Bifinger, 1693-1750）造出來的。比爾芬格在聖彼得堡任教一段時期，不久任杜賓根大學神學教授，他寫的神、人的靈魂、世界及事物之一般性質的哲學解釋（*D. elucidationes philosophicae*

de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, 1725) 幫助沃爾夫體系廣為流傳，雖他對後者並不是照單全收。在沃爾夫其他弟子中，我們可以指出杜米希（Ludwig Philipp Thümmig, 1697-1728），他與沃爾夫同時失去在哈勒的教席；還有哥特謝（Johann Christoph Gottsched, 1700-66），是全部世界真理的最初根據（*Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 1733）一書的作者，他試圖利用沃爾夫哲學作文學批評。也值得一提的是克努辰（Martin Knutzen, 1713-51），因為從一七三四年起便是柯尼斯堡（Königsberg）大學的邏輯和形上學教授，康德也是他的聽眾之一。他除了是哲學家同時也是數學家、天文學家，他激發康德對牛頓物理學的興趣。在哲學領域他受萊布尼茲和沃爾夫的影響，但他同時也是一個獨立的思想家，因此他放棄預定和諧理論而支持動力因果理論。不用說，康德的批判哲學不見得是克努辰的功勞，不過他的課是提供康德形成前批判期哲學觀點的要素之一。在宗教方面克努辰傾向於敬虔派，但是由於沃爾夫的影響他大幅修改對自然神學或哲學的排斥態度，那是敬虔派運動裏一個特色。他出版了基督宗教的真理在哲學上的證明（*Philosophical Proof of Truth of the Christian Religion*, 1740）。換言之，他想辦法結合敬虔派的靈性和沃爾夫的理性論。

更重要的一個人物是鮑姆加登（Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-62），任教於奧得河（Hoder）邊的法蘭克福（Frankfurt）大學，他出版不少解釋和引申沃爾夫哲學的教科書。例如，他的形上學（*Metaphysics*）一書，康德用作講課的教材，當然對內容多少有點批判。但鮑姆加登的重要性基本上不在他與康德的關係上，也不在他轉譯了拉丁名詞以豐富德國哲學的詞

彙上，而在於他是德國美學理論真正奠基者。在由關連到詩方面的一些人對哲學哲學的沉思（*Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, 1735）裏，此書譯成英文的標題是詩的反省，他造了美學（aesthetics）一字，而且以二大冊的美學（*Aesthetica*, 1750-8）開展他的理論。

鮑姆加登對美學的進路絕大部分取決於沃爾夫哲學，後者慎重地省略藝術和美的題材不處理，因為這個題材不適合於他的哲學架構。他關心的是明白（distinct）的概念，也就是那種可以用文字傳達的概念；他並不關心「清楚」（clear）但不「明白」的概念，也就是清楚但無法用文字傳達的，例如一種特定的顏色的概念。而且由於他相信有關美感受的概念不是明白的，因此他省略美學的處理。甚至當他考慮人的能力或機能時，他集中注意在「高級能力」（*vires superiores*），而將「低級能力」（*vires inferiores*）留給所有的動機和意圖。而且他相信美的快感是低級能力、感覺能力的作用，也是使他省略美學理論思考的理由。因此，沃爾夫的哲學裏存在一道裂痕，鮑姆加登打算填補它。且為沃爾夫的弟子，這牽涉到對人的感覺能力的思考，這種思考的需要，是因著英國經驗論的知識在德國中增長而更加尖銳。

鮑姆加登的美學觀念具有人道主義的色彩，意即它總是以人為著眼點。在美學一書的開頭他說道「哲學家是芸芸眾生之一，他沒有理由認為如此一大部分的人類知識與他無關」^⑤。哲學家必須努力追求感性的知識，感性在人生生命中扮演如此重要的角色，雖然他也許無法像藝術家一樣創造美好事物，他也應該追求對美的系統知識，的確，鮑姆加登把美定義為美及美的事物的科

學，但是，美是感性領域或感官知識上的完滿。因此美學是感官知識的完滿，「美學的目的是感官知識本身的完滿；這就是美」^⑥。

美學也被鮑姆加登描述為優美思考的藝術 (*ars pulchre cogitandi*)，這個不巧的表述或定義顯然讓它自己遭到誤解和誤用。但是鮑姆加登並不是說美學科學在於知道如何思考美的事物，他的意思是指，以低級的能力之完滿為考慮去適當地運用它們的藝術。如果我們把他的各種定義和描述排列在一起，我們可以說他指望美學提一種供感覺的心理學、一種感官邏輯和美學批評的系統。

一種感官的邏輯的觀念很重要，身為沃爾夫的追求者，鮑姆加登很自然地把各哲學學科安排成一種上下層級的順序，同樣地自然把美學放在從屬的地位，因為它關涉「低級的能力」和低層次的知識。美學如果配稱為一種科學，必定是思想的活動，不過由於它不是處理明白概念的領域，因此在所謂知識的階梯上，它必須排在下方的位置。

同時鮑姆加登見到把美感的直覺視為純粹邏輯思維是不行的，它有些够不上邏輯思考的標準。不過它並非沒有邏輯，美感的直觀有自己內在的規律、自己的邏輯，這就是為什麼他把美學當作與理性的類比的藝術。「美學(文藝)的理論、低層次的知識，優美思考的藝術、理性之類比)是感性知識的科學」^⑦。鮑姆加登也許沒有總是很清楚地指出他所說的是美感直觀本身或者是我們對它的反省及概念表象，不過至少有兩點可以說：第一，不因為感官知識並非純粹邏輯或數學知識，而被排除在知識的領域之外；第二，它是一種特殊種類的知識。為了處理它我們得要求一

種特別的知識論、低層次的知識或知識的理論(*gnoseologia inferior*)。因為統攝美感直觀的規律不能以明白和純粹邏輯的概念來表達；它是一種理性的類比。純粹邏輯意謂抽象作用，而抽象意謂內容的貧乏，亦即爲了抽象和普遍而犧牲了具體和個別。但是美感的直觀打通了個別和普遍、具體和抽象間的鴻溝，它的真理是在具體的性質裏發現，並且美是某種不能用抽象概念表達的事物。

由於把許多題材囊括在美學這廣泛的標題下，鮑姆加登並沒有使清楚的普遍化的產生。但是他美學理論的醒目的觀點是他認知到像「美」這類概念有其自身的特別用法，他就這樣建立美學爲哲學探討的一個獨立的部門。例如，當談到詩的語言時，他表明我們不可能強把所有的語言使用放進同一個模子，而一式地解釋它們。在詩中，語言滲透著直接的感受內容，「感覺的完美語言就是詩」^③。詩的語言必須與像是物理科學的語言分開，它們文字的作用不一樣，但這並不表示詩的陳述是無意義的，他們表達而且激發生動的直覺，那並非非理性，而是擁有自己的理性之類比。用鮑姆加登的術語來說，他們擁有「知識的生命」(*vita cognitiōnis*)。

我們當然不該太誇大鮑姆加登的重要性。第一，他並不是「美學之父」，無須回溯到更前面的歷史，例如像夏茲柏利(*Shaftesbury*)及胡契生(*Hutcheson*)，在英國已經寫過這個主題了。其次，有時對他的成就已給予了過分的誇讚，我們只有考慮克羅齊(*Benedetto Croce*)的判斷來作矯正：「除了其標題和第一定義外，鮑姆加登的美學覆上一層復古和老生常談外殼」^④。但是他在德國美學理論發展上的重要性不容抹煞。一如克羅齊的評論，他在美學史上的重要性是

無庸置疑的，這美學意指形成一門「創造的 (condenda) 而非被造 (condita) ①」的科學。至少他不僅認知有美學哲學這種東西，而且美學語言有自己的獨特性。無疑地他是用沃爾夫哲學的觀點下來解釋這個主題，而他也遭到了使用過多知性主義修辭的指責，例如像用「知識」和「真理」等辭。但要指出的重點是他感覺到對美感直覺和快感使用純粹理性主義的解釋不恰當，並且他為美學理論的未來發展鋪下了路。不論鮑姆加登的缺點是什麼，他見到了人類生活和活動的一面，是哲學思考的適當對象，但是任何打算把它放進抽象邏輯思考領域而花上被排除在哲學之外的人，是不會明白它的。

鮑姆加登弟子中的梅耶 (Georg Friedrich Meier, 1718-77) 在哈勒大學講解其師的學說，出版了所有美的科學的原理 (*Anfangsgründe aller Schönen Wissenschaften*, 1748-50) 三大冊，以及所有美和科學的第一原理思考 (*Betrachtungen über den ersten Grundsätzen aller schönen Künste und Wissenschaften*, 1757)。只就美學理論而言，我們下一章會再提到的孟德爾頌 (Moses Mendelssohn, 1729-86)，也受鮑姆加登的影響。在此沒必要提出一張名單，只要說在十八世紀下半葉出現了一大堆有關美學的著作就夠了。的確，科勒 (J. Koller) 在其概述美學的文獻和歷史 (*Sketch of the History and Literature of Aesthetics*, 1799) 一書中說，愛國的青年將很高興地見到德國在這個主題上產生了比其他國家更多的文獻。

轉到沃爾夫的死對頭和評論者上，我們可以先提哈勒大學的朗格 (Joachim Lange 1670-1744)，他是極力要以正統和敬虔之名把沃爾夫驅出大學的主要的指使者之一；另一個比較有哲

學心靈的思想家是盧狄格 (Andrew Rüdiger 1673-1732)，他任教於哈勒和萊比錫大學，攻擊數學方法能够應用於哲學的想法。數學牽涉的是可能的領域，而哲學牽涉的是事實的領域。因此，哲學家應該建立於經驗基礎上，立於在感官知覺和自我意識中得到的經驗，並且他應該從這個來源得出他的基本定義。盧狄格也攻擊像是靈魂肉體間的預定和諧的理論，靈魂有外延，而且靈魂和肉體之間有物理的交互作用。

沃爾夫的另一個對頭是克魯修 (Christian August Crusius, 1715-75)，萊比錫大學的哲學神學教授，他攻擊萊布尼茲——沃爾夫哲學中的樂觀主義和決定論。由於世界上有自由的存有，即人，我們不能把世界系統當作預定和諧來解釋。此外克魯修批評萊布尼茲和沃爾夫對充足理由原理的使用，雖然他未免拿自己的基本原理取而代之，亦即下列命題：凡不能被思考的事物是謬誤的，而不能被思考為謬誤的事物即是真理。①從這個啟示性命題他導出另外三個原理：矛盾律——任何事物不可能同時存在和不存在；不能分割律——不能被分開而思考的事物，不可能分開地存在；以及互不相容律——在思考中不能被想作相連的事物，也不可能以相連的狀態存在。顯然地，克魯修斯其實沒有真正地和沃爾夫哲學的精神唱反調，即使他在同代人看起來是沃爾夫的敵對者，因為他排斥一些代表沃爾夫特色的命題。雖然康德批評他的形上學的概念，偶爾康德也對克魯修斯有很高的評價。

- ① 就敬虔派對托瑪修和其追隨者產生了直接影響而言，這句話是真的，因為它傾向於將宗教和神學自哲學反省的領域中移走。但這句話需要一些限制，例如在下一冊中將可以看到的，對黑格爾思想發展的理解，必須有一些敬虔派的知識不可。
- ② 還須要加上一句，沃爾夫對哲學的分類相當程度地影響了隨後學院的教案與教材。
- ③ 這方面可參考吉爾松的存有與某些哲學家(*Being and Some Philosophers, second edition, corrected and enlarged, Toronto, 1952*)。
- ④ 導論 (*Prolegomena*)，二。
- ⑤ 第六節。
- ⑥ 美學，第十四節。
- ⑦ 同上，第一節；也可參考導論，第一節。
- ⑧ 沈思，第九節。
- ⑨ 美學，安斯林 (*D. Ainslis*) 翻譯，頁二一八。
- ⑩ 同上，頁二一九。
- ⑪ 例如克魯修應用此原理的方式為：世界的不存在是可以想像的，因此它必然是被創造出來的，因此就有上帝的存在。

第六章 德國啓蒙運動（二）

引言：腓特烈大帝；通俗哲學家——自然神論：萊瑪魯、孟德爾頌——萊辛——心理學——教育理論

一、引言：腓特烈大帝；通俗哲學家

(1) 沃爾夫及其追隨者的哲學在某方面而言是德國啟蒙運動的一個高峯，它似乎構成了一個綱要，把人的心靈活動的所有領域放在理性前審判。這當然就是爲什麼虔敬流的路德派神學家反對沃爾夫的理由，因爲他們認爲他的理性主義是信仰的敵人。沃爾夫的體系也代表受教育的中產階級興起。理性應該判斷例如上帝的信仰中，什麼是可以接受的，什麼是不能接受的；對君王或地方主權者個人的信服不應該是處理一個民族宗教信仰的決定性因素。再說，「品味」和美感判斷也不是貴族或天才的特權，哲學的理性可以擴充其勢力含蓋到美學領域。是的，哲學只是比較少數的人從事的，但是理性本身則是普遍的。信仰、道德、國家和政府的形式、美學，這些全都遭遇理性的非個人判斷。

沃爾夫哲學的這些面貌及衍生物，使沃爾夫哲學與普遍的啟蒙運動相連。同時如我們所知的，沃爾夫的體系與萊布尼茲的思想緊緊相連，所以也與歐陸的後文藝復興哲學中的理性主義形上學的運動有關。因此它有些偏離在英法啟蒙運動所顯現的精神。不過，在本章將概括考量的啟蒙時期裏，英法思想的影響益形顯著。

(2) 如某人們想要找到這個影響的代表，沒有比考量腓特烈大帝 (Frederick the Great 1712-88) 更恰適的。由於他是一位法國女家庭教師一手調教大的，他發展出對法國思想和文學的狂熱，外帶一些對德國文學的輕蔑，這表現在他喜歡以法語說寫上。的確，他曾一度對萊布尼茲和沃爾夫的哲學強烈贊同，而且上一章我們已經談的，沃爾夫他恢復在哈勒的教職。腓特烈大帝對那些想辦法要腓特烈威廉一世把沃爾夫解職的路德派神學家們毫無好感。就宗教信仰方面而言，他強烈支持寬容，不僅是對不同的獨斷系統，也包括理性主義，不可知論，甚至無神論。一個像沃爾夫這樣崇高的人，竟然因為他不是敬虔派的支持者而被逐出普魯士，是腓特烈大帝所不能默許的。然而，一段時間後他對沃爾夫作為思想家方面的想法改變了，他開始接受法國和英國思想的優勢影響。在法國啟蒙運動那幾章，我們已見到腓特烈大帝如何邀請伏爾泰、莫貝地等哲學家到波茲坦，在那兒他與致勃勃與他們暢談哲學和文學之事。至於英國的思潮，他對洛克評價頗高，他還在哈勒大學安排洛克哲學的課程。

雖然腓特烈大帝信仰上帝，他卻有強烈懷疑主義的傾向，貝爾是他很贊賞的作者。大帝是富於自由思維的人。同時他崇拜奧理略 (Marcus Aurelius) 大帝，斯多亞 (Stoic) 的皇帝，並且

像斯多亞學派一樣，他非常注重責任感和道德感。因此在他的著作論自愛作為道德原理 (*Essay on Self-love considered as the Principle of Morals, 1770*) 裏，他試著說明自愛唯有透過道德的完成和實踐才能得到滿足，這些是人類真正的幸福。

由腓特烈的武功，以及他提高普魯士在政治和軍事上地位的睿智決定來看，人們或許會對這位自稱是「無憂無慮哲學家」(Sans Souci)者，投以譏諷的眼光。但他對奧理略的贊賞並非空談，沒有人會希望把普魯士皇帝記載為未封聖人的君主，不過他的的確確有很強的責任感和使命感，在反對馬基雅弗 (*Animachiavelli*) 一文他說道，一個王子當視自己為人民的第一公僕，是非常認真的。他是有點專制，但是一種開明專制，像關心於推動正義的公平執行，促進教育的普及，由初級教育上至普魯士學院的重整和發展^①。透過他對教育的關心，腓特烈算是德國啟蒙運動的領導人物之一。

(3) 哲學觀念在德國的普及，是由一羣所謂「通俗哲學家」(popular philosophers) 推廣的，這些不具創造力的哲學家努力將哲學提供給受教育的大眾。因此加爾福 (Christian Garve, 1724-98) 把一些英國道德學家像弗格森 (Ferguson) · 巴利 (Paley) · 亞當 · 斯密 (Adam Smith) 等人的著作譯成德文。黎德爾 (Friedrich Justus Riedel, 1742-85) 以其美術和科學的理論 (*Theory of the Fine arts and Sciences, 1767*) 一書幫助美學觀念的推廣，不過那書據說只是他編的。尼可萊 (Christian Friedrich Nicolai, 1733-1811) 以其主編身分的發揮了可觀影響力，先是出版美的科學叢書 (*Bibliothek der schönen Wissenschaften, 1757-8*)，其

次是關於最新文學的書簡 (*Briefe, die neueste Litteratur betreffend, 1759-65*)，最後出版一般德國叢書 (*Allegemeine deutsche Bibliothek, 1765-1805*)，這些文學刊物的編輯獲得成功的銷售。不過他一點也不是學院意義下的哲學家，可能有人會說。維蘭 (*Christoph Martin Wieland, 1733-1813*)，首先是一個敬虔派信徒，其次是文藝界的人和詩人，他把莎士比亞的二十二齣戲劇譯成德文；在他自傳式的小說阿加東 (*Agathon, 1766*) 中，他追索一位青年自我教育的心路歷程，主要是透過各種哲學的不斷影響。

一一、自然神論：萊瑪魯、子血德爾頌

英法思想對德國思想影響的結果之一，是自然神論的興起，一七四一年丁達 (*Tindal*) 的基督精神與宇宙創造同樣古老 (*Christianity as old as the Creation*) 以德文出版，而就在本世紀之初，陶蘭 (*John Toland*) 花了一些時間拜訪漢諾瓦 (*Hanover*) 和柏林的朝廷。

(1) 德國自然神學家中的皎皎者首推萊瑪魯 (*Herman Seimar Reimarus, 1694-1768*)，漢堡大學預備學校希伯來和東方語言教授，他的主要著作是：爲理性的上帝崇敬者所作的辯護和自白 (*Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes*)。萊瑪魯沒有發表這作品，而是萊辛在一七七四至七以間沃芬標特爾片簡 (*Wolffenhütten Fragments*) 的標題出版一部分，萊辛並未提示作者的姓名，而假裝在沃芬標特爾找到這些片簡。另一部分一七八六年在柏林以假名施密特 (*C. A. E. Schmidt*) 出版，而另一些選輯在一八五〇至二年出版。

一方面萊氏反對純粹物質機械論，世界作爲可理解的系統，是上帝的自我啟示，沒有上帝世界秩序不可解。另一方面，他是超自然宗教的強烈反對者，世界自身就是神的啟示，而其他種類的所謂天啟都是人類造出來的。再者，把世界當作一種因果交互相連的機械系統的觀念，是當代思想的偉大成就，而我們不再接受奇蹟和超自然神啟的觀念，奇蹟不應是上帝的，因爲上帝是以理性可以理解的系統來達到祂的目的。換言之，萊氏的自然神學是順著熟悉的自然神論模式。

(2) 猶太哲學家孟德爾頌 (Moses Mendelssohn, 1729-86)，是萊辛的朋友及康德的通信者，在促使啟蒙運動的宗教和哲學概念通俗化這方面，可以算是通俗哲學家的一員，不過他有自己的一些興趣。

一七五五年萊辛在孟德爾頌發表一篇論文，用了一個至少乍看之下令人吃驚的標題：波普，一個形上學家 (Pope, ein Metaphysiker)。普魯士學院以亞力山大·波普 (Alexander Pope) 主張的哲學系統爲題宣布一項徵文比賽，莫貝地以爲波普的系統已經是萊布尼茲哲學的摘要。(徵文的目的明顯地是對萊布尼茲的名譽給予間接打擊) 然而，萊辛和孟德爾頌辯稱，波普只能是一個詩人或者是形上學家，不能兩個都是。以事實的觀點來看，他沒有哲學系統。哲學和詩是各不相干的事。概念和美感間的區別在孟德爾頌的感官的信簡 (Briefe über Empfindungen, 1755) 及別的著作中有更概括的用語表達。在第五封信裏他說，我們必須分辨「天上的維納斯」——由概念的圓滿適當構成，和「地上的維納斯」或美。美的經驗不是一種知識，我們不能藉分析和定義的程序掌握它。認爲我們若能擁有更完善的認知能力，則我們應該體會到更圓滿的美感享

受，這種想法是錯的。美也不是意欲意欲的對象，只要某物是意欲的對象，它便停止成爲美感沈思和享受的對象，如果它一度是此種對象的話。因此孟德爾頌設定一種不同的能力，他稱之爲「認可能力」(Billigungsvermögen)。他在晨間時光 (Morgenstunden, 7)，一書裏說，美的一個特別的標記，是它在以平靜的喜悅中被沉思。不論我們擁有它與否，像這樣堅持美感沉思的無關心的特色，孟德爾頌的作品多少是受英國美學理論的影響。

宗教方面，孟德爾頌堅持上帝的存在能够加以嚴格證明，如晨間時光中提出的證明，多少是跟著沃爾夫系統的線索走，他接受並爲本體論證明辯護。上帝是可能的，但是純粹可能性與最圓滿存有的概念不能並立，所以上帝存在。

在費多或論靈魂不朽 (Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, 1767) 一書中，孟德爾頌試著把柏拉圖現代化，並辯稱靈魂不只是肉體的和諧，也不是似乎會耗盡或消失的可朽之物。此外，靈魂有一種自然的和經常的自我圓滿傾向，但這和神的智慧和善是有衝突的，既然創造了具有這種自然傾向和衝動的人類靈魂，又令靈魂復落入虛無以致不可能實現自己。

因此，哲學家能够證明上帝的存在、靈魂不朽和自然宗教的基礎。證明時他只須給予一種理論上的真理之證明，這是人類心靈只靠自己，即自發地認知到的，至少以模糊的方式。但這並不意味國家可以試著去強制統一接受某個特殊宗教的信念。也不意味著任何要求其成員有統一信仰的宗教團體有資格去請求國家幫助其目的的達成。國家關涉的是行爲不是信仰，並且雖然它應當基於符合，思想自由的考慮，而應該鼓勵觀念的思考，那些思考可能產生值得追求的活動，但是

它卻不應該把強迫的力量由行爲領域擴及於思想領域。寬容是理想，但是像洛克所見的，我們無法容忍那些想用偏狹取代寬容的人。

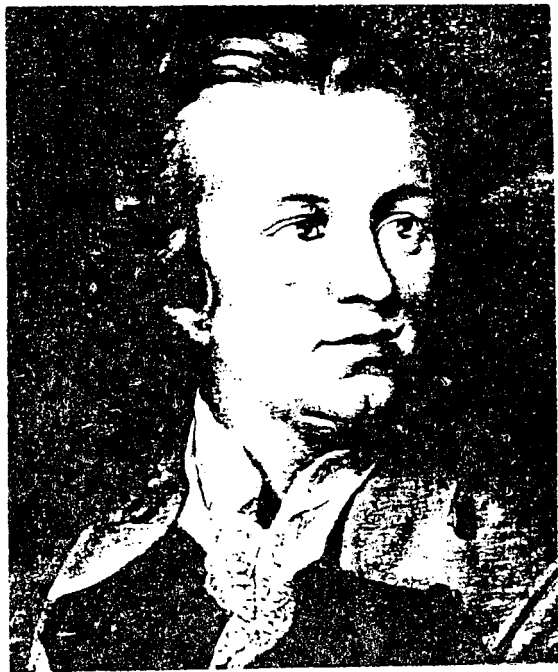
孟德爾頌牽連到一樁與雅可比辯論史賓諾莎和泛神論的有名論戰中，這在下一節討論萊辛時將談到一些，因爲這場論戰的起因和萊辛所主張的史賓諾莎主義有關。

二、萊辛

當萊辛 (Gothold Ephraim

Lessing, 1729-81) 進入萊比錫大

學，他是以神學研究生入學，但不久爲了文學生涯放棄神學研究，當然，他是以戲劇家、文學家和藝術評論家最負盛名。然而，必須在哲學史上給他一個地位，因爲縱使他從未是專業而有系統的哲學家，像沃爾夫那樣，他也對哲學問題深感興趣，並且他的某些零碎觀念產生



萊辛 (Lessing) 像

了相當程度的影響。不過，遠比個別觀念或命題更重要的，是他的作品像是爲啟蒙運動的精神給

子的表達，這並不是說他的作品純粹反映別人的觀念，像一面鏡子一樣。當然在某些程度上的確如此，例如智者那坦 (Nathan der Weise, 1779) 一書以戲劇形式表達宗教寬容的理想，那是啟蒙運動的顯著特徵。不過他同時也逐漸開拓取自別人的觀念，例如，雖然他受了萊瑪魯自然神論的一些影響，但他從對史賓諾莎理解的靈感中將前者部分地開展，把人們引進後來的觀念論的心靈裏，而非平常了解的自然神論所諳知的心靈。

我們已經提到，萊辛以沃芬標特爾片簡的標題出版一部分萊瑪魯的主要著作。他的行為引起其他作家的攻擊，當然，尤其是那些懷疑萊辛是作者並且本人同時又不贊同片簡觀點的人，但事實上萊辛的宗教觀點與萊瑪魯並不相同。後者確信自然宗教的基本真理可以嚴密地證明，反之萊辛相信沒有一個宗教信仰系統可以由普遍有效論證加以證明，信仰是基於內在的體驗，不是理論的證明。

再者，萊辛不贊成萊瑪魯對實證，獨斷宗教的態度，我們不能接受理性主義自然神論者對自然教真理——它能用理性證明——和所謂天啟宗教的教條——它必為啟蒙者所反對——這兩者之間作尖銳的區別。當然我不是想暗示萊辛接受正統教義下的天啟觀念，他排斥像是把聖經當作為不容置疑之啟示的觀念，而他本人則是高度批評主義的先鋒，後者在十九世紀蔚為風尚。不過他確相信宗教觀念和信仰的價值是由它們在行為上的效果或它們以良好方式影響行為的能力來作判斷。基督徒的生活方式早已存在，不僅在新約的教規確立之前，更在福音書寫作之前，而且對經書的批評並不能影響這種生活方式的價值。因此顯然地，如果所有宗教信仰最終落實在經驗

上，並且如果其價值主要是由他們促進道德圓滿的程度來衡量，那麼自然神論的區別自然宗教的理性可證明真理和基督宗教人爲的教條，便會漸漸消失和不見。萊辛對基督教條的解釋不是正統的解釋，但是這卻使他賦予基督宗教更多的肯定價值，比理性主義自然神學家覺得能給的更多。

當然萊辛不是意味著絕不可能有較好的理由可用以接受某一宗教或哲學立場而不接受另一種立場，但是對他而言，那是真理程度比較的問題，是無限地趨近絕對真理，而不是任何特定時刻達到最終和普遍有效的絕對真理。他有一段著名的談話象徵了這個觀點，即如果上帝右手給他全部的真理，而左手給的是對真理的無止境追求，那麼他會選擇左手，即使它意味著他將永遠嘗試錯誤。只有上帝才擁有純粹和最終的真理。

這種態度很不尋常地未受到來自不同理由的批判。例如，一個經常出現的反駁是既然萊辛否認人擁有絕對不變的真理，他便沒有分辨真理等級的標準。他的確可以堅持真理的等級是按照它們各類行爲的傾向來作傾判斷。但是有個問題明顯地出現，是關於較好和較差的行爲模式間的判別、和道德行爲模式間的判別等這類的問題。我們在此不可能進入這些問題的討論，只要順便指出有這類問題的發生就夠了。在概論萊辛思想上相關的重點，反而是從自然神學家的理性主義態度轉換成「動感的」——用不著說「流動的」——真理概念。這種真理觀以後又出現與萊辛思想完全不同的脈絡裏。

萊辛的真理觀與他的歷史觀有密切的關係。在人類的教育（*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780）一書中，他肯定「天啟之於全人類，一如教育之於個人」^②。教育是對個

人的啟示，而天啟卻是對整個人類不斷的教育，因此對萊辛而言，天啟指的是在歷史的神對人類的教育，它是持續進行的過程，現在仍然在發生，並且也將持續到未來。

再者，天啟作為普遍而言的人類的教育類似於個人的教育。兒童是藉著明顯的賞罰來教育他；而在人類的嬰兒時期，上帝所能給予的「唯一的宗教或法律，使是令其子民因為遵奉與否，而於此世祈福或殃禍之宗教」^③。因此人類的嬰兒時期多少和舊約中所載相符，接著便是與新約相符的人類少年或青年期，追求道德行為的崇高動機取代現世的賞罰，而居於顯著之地位，並且接受了靈魂不朽及永恆的賞罰的教誨。同時上帝的觀念由以色列的耶和華，發展成全世界人的天父，以心靈內在淨化的理想作為天國的預備之路，取代為達世間榮華富貴的而做的單純外在的法律服從。的確，基督徒把基督的教誨加上了自己神學的思辨，但我們要認可其中的正面價值，因為它們刺激了理性的發揮，並且經由它們人們才習慣於思考精神的事物。萊辛有提到並把一些特別的教條合理化，不過重點並不在於他合理化它們，而在於他見到其中的正面的價值。在這一點上，他期待著黑格爾，而不是回顧自然神學家。最後是人類的壯年期，「一個嶄新永恆的福音時代必定降臨，它在新約的初級經書中已經許諾給我們」^④。「初級經書」一詞並不是一個亂用的詞，對萊辛來說，舊約聖經相對於新約聖經的而言是初級經書 (Elementarbücher)；而新約相對於下一階段的神的啟示而言也是初級經書。在這天啟的第三階段，人們是爲了善而行善，不是爲了獎賞，不論天上或人間的。因此萊辛注重人類的道德教育，這是一個無止境的過程，萊辛甚至暗示一種輪迴或投胎轉世的理論。說他主張這個理論是過火了些，他在一系列的問題中暗示這

種理論：「個別的人爲何不能在此世上多待一遭；是否因爲這個假設太古老而很荒謬？爲什麼我不像獲得新知識、新能力一樣頻繁地重回此間？」^⑤

一七八三年耶可比 (Jaechi) (他的觀點在下章將有概述) 寫信給孟德爾頌提到他曾在萊辛死前不久曾造訪他，萊辛曾公開承認自己是史賓諾莎主義者。這個聲明令耶可比大吃一驚，因爲他認爲泛神論只不過是無神論的代詞。至於孟德爾頌，他不是泛神論者，但卻對耶可比的信感到生氣與不悅。他認爲這不僅是攻擊萊辛，也是攻擊他，即使是間接的，因爲他正打算出版萊辛的作品；因此在晨間時光一書中，他反過來攻擊耶可比，後者對此也發表一篇回答，連同他與孟德爾頌的通信一起出版。赫爾德 (Herder) 和歌德 (Goethe) 也被捲入了這場爭論，兩人都反對耶可比把史賓諾莎的學說和無神論混爲一談。

萊辛對耶可比說的話似乎是：正統教義的上帝觀念對他已經不再有用，上帝是一也是所有，而如果他必須稱自己爲任何人的門徒，他只能說出史賓諾莎的名字。即使我們容許萊辛可能是嚇唬耶可比作樂，但似乎不可置疑的是他受到史賓諾莎的影響，並且他承認自己後期的上帝觀念和這位偉大猶太哲學家之間有一種親密關係。例如萊辛相信，人的行爲是受決定的，世界是一個最終以上帝爲普遍原因的系統。再者，他很明顯的暗示一切事物都包含在神性存有中，要證明此點我們只要考察一下像是論上帝以外事物的實在性 (On the Reality of Thing outside God) 爲題的文章，該文是孟德爾頌而寫的短文。他提到存在事物不同於它們神裏的觀念的理論，他問道：「爲什麼上帝對實在物擁有的觀念不應該是實在物本身？」它可能產生這樣的反駁：如此上

帝的不變本質中會有偶然事物存在。但「你難道不會想到，當你被迫把偶然事物的觀念歸屬給上帝時，偶然事物的觀念不就是偶然的觀念嗎？」無疑地萊辛賦予個體性史賓諾莎更多的價值；並且如我們所知，他非常強調歷史運動朝向一個目標——道德的圓滿，因此他的理論在某種程度上期望著後來注重歷史發展的觀念論而非回顧向史賓諾莎。不過問題不是萊辛有沒有正確地解釋史賓諾莎，而是他對耶可比的話裏，是否具有自述性的真實。顯然似乎是有的。

當然在某個意義下，所謂的泛神論論戰（*pantheismusstreit, pantheism controversy*）不是很有收獲的。泛神論是不是無神論代名詞的問題，最好由名詞定義來解決。不過這場論戰激起對史賓諾莎哲學感興趣的效果，關於後者的觀念是模糊而不精確的。

在美學理論的領域，萊辛在他勞康（*Laokoon, 1766*）一書中，著手從事分析詩和造型藝術亦即繪畫與雕刻——間各自的不同特色，偉大的批評家維克曼（*Winckelmann, 1717-68*）曾評論指出梵帝崗（*Vatican*）的勞康（*Laokoon*）的藝術成果堪比美詩人維吉爾（*Virgil*）在埃內亞（*Aeneid*）詩篇中對希臘神話勞康神的故事描述。萊辛以此評論作他的出發點。我們在談波普事件已經知道他如何把詩和哲學截然劃分。勞康一書中，他堅持詩所關心的是呈現人的行為，並且藉此而呈現靈魂的生命，因此，他指責寫景描述式的詩；而雕刻所關涉的是肉體的呈現，尤其是理想上的肉體之美；進而萊辛試著指出不同的藝術如何因其材料而決定了各自的特色。

如果人的行為是詩的特有題材，對戲劇而言，則特別真確，萊辛在其漢堡的戲劇顧問（*Hamburgische Dramaturgie, 1767-9*）一書中關照了這個主題。該書中他堅持戲劇的統一性，此

統一性主要在於情節的統一。依萊辛的看法，亞里斯多德的詩學 (Poetics) 是對偉大希臘悲劇反省的成果，「就像歐幾里德原理 (Elements of Euclid) 一樣是絕對正確的作品」(漢堡的戲劇顧問最後一章)。同時他強烈抨擊對戲劇「三律」(three unities) 的法國式偏見，他們堅持時間和地點的統一作為戲劇的主要特徵，是誤解了亞里斯多德。如果他們是對的，則莎士比亞就不是一個真正的戲劇家。萊辛也取用亞里斯多德對悲劇目的陳述：「淨化憐憫與恐懼」，憐憫在字義解釋為同情，而恐懼則為自衛。此外，亞里斯多德正確的在模擬中發現藝術的本質。戲劇模擬人的行為，悲劇模擬或呈現人的行為的統一性，藉著引起並純化憐憫和恐懼的情愫而使人精神趨於高貴。因此，它具有道德的目的。

這樣有點零亂而且總之是不當的觀察，的確對萊辛作為一個美術批評家給予極端不恰當的描述。在提出哲學或美學理論的新觀念上，他確實不是一個有原創性的思想家。在美學領域他受法國、英國和瑞士作家的影響極深，至於戲劇，則受亞里斯多德影響。不過就算他的大部分觀念都可以在其他地方找到類似的，他卻有本事使這些生動起來。至少在這意義下他是有原創性和創造力的。勞康一書的序言中，他談到「我們德國人不缺系統的著作」，他自己的著作起鮑姆加登也許不夠系統和簡明，但他卻可以自誇，相對於後者所承認其美學一書中的例子多取自蓋胥納 (Gesner) 的著作，「我自己的例子有較更多材料來源的味道」。換言之，基於一個本身是戲劇家和詩人的期待，他努力把自己的美學反省建立在實際藝術與文學作品的思考上。因此無疑可以確定：萊辛的心靈轉離形式主義，並且不管他個人的觀念有多麼受惠於其他作家，他提出它們而刺

激了不同的和進一步的反省。同樣說法適用於他對其他領域，像形上學、歷史、哲學的觀察上。

四、心理學

啟蒙運動期間在德國開始了對心理學的研究，這方面的重要人物之一是泰坦斯（Johann Nikolaus Tetens, 1736-1807），有一段時間他任教於基爾（Kiel）大學，一七八九年他接受哥本哈根大學的邀請，接掌一個大學的職務。

泰坦斯思想的整體傾向，是調解英國經驗論哲學和大陸理性論哲學。他絕不是反形上學的人。事實上，他出過有關形上學和上帝存在證明的書，在其中他肯定形上學和形而上證明的可能性和有效性，而同時他也努力弄清楚爲什麼普遍爲人接受的形上學立場如此稀少。不過他堅持心理學不可以始於形上的預設，而是始於心理現象的分析，雖然這種分析可以對靈魂的形而上反省基礎。在此我們看到了調解傾向的一例，對此傾向剛才已有說明。

根據泰坦斯的看法，內省必須構成科學心理學的基礎，但是靈魂只在其活動中意識到自己，而對這些活動的意識則只因其爲心靈現象的產物。靈魂不是本身直觀的直接對象，因此在分類靈魂的能力或機能、以及嘗試確定靈魂的性質，以作爲其活動的原因時，我們必然要依賴假設。

泰坦斯認爲感情是可被分辨的靈魂活動和理智、意志二者一樣；理智是如思考、想像之類的靈魂活動，意志則是靈魂藉以產生不屬於心靈現象的變化（如車體移動）的活動。因此我們可以區分靈魂的三種能力，理智、意志和感情；感情被描述爲靈魂的接受性或可變性。然而他提出一

個假設，這三種能力最後可還原到一個基本能力，感情或主動的能力，它能够漸趨完善。在這靈魂活動的可完善性中，人和動物的區別尤其顯著。

泰坦斯的人類本性及其發展之哲學論文(*Philosophical Essays on Human Nature and Its Development, 2 vols, 1777*)一書顯示一種卓越的心理學的分析信路，另一個相當不同的進路表現在封克羅伊茲(Karl Kasimir von Creuz, 1724-70)的靈魂論(*Essay on the Soul, 1753*)。封克羅伊茲在泰坦斯之後像後者一樣，努力調解英國和歐陸(萊布尼茲)的靈魂哲學，並且也和與泰坦斯一樣，他堅持心理學的經驗性基礎。不過他關心的是調解萊尼茲把靈魂當作簡單實體或單子的觀點與休姆對自我的現象解析。封克羅伊茲同意休姆所說，我們不能發現一個像點一樣沒有外延的形上自我，但是他反對允許自我分解成割裂分離的現象。自我的確有部分，在這意義上它是有延展的，但是部分不能分開。這種靈魂的部分的不可分開性使得靈魂與物質不同，並構成肯定靈魂不朽的理由，雖然這個肯定的最後根據是要在神的啟示中找到。

這兩人之中當然泰坦斯對心理學的發展比較重要。如我們所知，他堅持一種精確的分析進路，但他同時把分析性心理學和人性及其發展的整體哲學相連，像他主要著作的標題所指示的那樣。在他想來我們應該不僅僅研究諸如人類觀念在經驗中的起源問題，而是人類理性生命的整體成長直到其表達在不同的科學中。此外，他堅持感情是一種獨特的「能力」，這便指示了對於藝術和文學領域中感情和感性生命之表達的研究。

五、教育理論

盧梭的愛彌兒一書對德國啟蒙運動時期教育理論的影響相當可觀，例如巴士陶（Johann Bernhard Basedow, 1726-90）就受到影響。他是各種教育論著一大部名為初級教育叢書（Elementarwerk 1774）的作者，此書之設計，對教師是作為百科全書，對父母和子女則是教科書。巴士陶受盧梭的自然教育觀點所激發，但是他的教育理論並沒有由於文明有害於人類這個預設而變得複雜。因此他才能够主張教育的方針和目的是為了使兒童預備過一種為公共幸福而服務的愛國、快樂生活。在教學方法的觀點上，他受康曼紐（Comenius, 1592-1671）的影響，後者是大教學法（*The Great Didactic*）一書的作者。

著名的瑞士教育家裴斯塔羅齊（Johann Heinrich Pestalozzi, 1746-1827）也感受到他影響了德國平民教育（*Volksschulen*）或初級教育的發展。但是在裴斯塔羅齊裏，如同在巴士陶那裏，我們發現他們為了社會生活而強調教育。他非常重視家庭及鄉村社區教育，以及一般而言的總育，作為社會改革的最好工具，當然這是假設教育不僅培育知性的發展，還培育德性的發展。

巴士陶有一段時間是道德哲學教授，但是裴斯塔羅齊根本不是哲學家，在此討論他在教育方面特別觀點，實屬不恰當，不論他在教育理論史的名氣有多大。我們只須指出德國的啟蒙運動像其他地方一樣產生了它的教育理論家。在英國有洛克，在法國有盧梭，在德國和瑞士有巴士陶和裴斯塔羅齊。以社會生活為目的的教育觀點，以後兩者為代表，與啟蒙運動整體的思想方向是合

吻的。

附 註

- ① 由於他對教育的關心，致使腓特烈拒絕允許教宗克萊門十四世 (Pope Clement XIV) 的來書 (Bull) 在其領地上頒行，壓迫耶穌會。他不希望耶穌會信徒的學校遭到解散。
- ② 第一節。
- ③ 人類的教育，第十七節。
- ④ 同上，第十六節。
- ⑤ 同上，第九四——八節。

第七章 與啟蒙運動的決裂

哈曼——赫德——耶可比——結論

一、哈 曼

沃爾夫去世那一年，一個完全與他不同類型的人，哈曼 (Johann Georg Hamann 1730-88) 正值二十四歲。沃爾夫是一個龐大體系的創造者，而哈曼並不需要哲學體系。沃爾夫代表了抽象作用和推論理性的能力，而哈曼厭惡他認定為片面抽象作用的東西，反對推論理性的專制。沃爾夫追求清楚和明白的觀念，而哈曼處理神諭之言，這使他贏得北方的男巫 (Wizard) 祇教祭司 (Magus) 的頭銜。換言之，哈曼把矛頭對準啟蒙運動的理性主義，那對他來說代表邪魔而非神聖理性的力量。

哈曼是柯尼斯堡當地人，一種不穩定的性格使他學了一科又一科、工作換過一個又一個，範圍從家庭教師到商圈裏的小職員，有一段時間他落魄到極度貧窮和內心痛若的境地，他把自差投入聖經的研究，開展了極端的敬虔主義，成爲他作品的特色。他把赫德和耶可比算在朋友之列，



哈曼 (Hamann) 像

與康德也保持友善關係，不過當康德由獨斷的迷夢中驚醒，開始出版三大批判時，他強烈的批判康德的哲學。

似乎北方的男巫並不適合擺在哲學史中來談，不過，即使缺乏系統並帶有誇張，他表達對啟蒙運動反彈特色的觀念，當然也產生相當程度的影響，即使他的影響，特別是對赫德的，曾被一些史家誇大渲染。

哈曼的反理性主義的主要特色之一，是宗教方面的。建樹，讓我們拿對語言的爭論作例子。爲了反對理性主義把語言當作人類的發明物，當作一種機械性產品的觀點，赫德堅持語言與人類是同時並存的。哈曼一直持著相同的見解，不過他不滿意於說語言不是人類理性的人爲創造，然後給它指定其他經驗性原因。他以爲語言是上帝溝通的某

種神秘方法，一種神的啟示，此外，哈曼相信特別是詩，並非理性的產物。相反的，如他在「美學簡述」(Aesthetics in a Nutshell) (收錄在一個語言學者的改革運動 *Crusades of a Philologist, 1762*) 一書裏，詩是人類的母語。原始人的語言只是感覺和情緒，他們只了解圖像。正是在音樂、歌唱、詩詞中，他們表達了自己。甚至，偉大的詩篇也不是什麼高級理性的產物，不能把它歸諸理解和觀察法則的高級能力。荷馬和莎士比亞是憑天才而創造他們的作品，而不是應用以理智加以瞭解的規則。然而什麼是天才？天才是神賦予靈感的先知，語言和藝術是啟示的產物。

當然，這樣的陳述可以給一個簡單而常識性的解釋，例如，像歌德說的，如果上帝的確是創造了人，並且如果語言對與動物有別的人是自然的，那麼上帝確實是創造了語言。任何神論者（或在此事上的泛神論者）都早已將天才歸諸上帝的傑作，但是哈曼以帶著神秘色彩的神諭方式來表達，意味著他想說得更多，雖然很難指出他究竟要說的是什麼^①。無論如何，他不滿足於像是只堅持人的語言的自然性質，把它與理性發明的觀念分離開，他也堅持其神的根源。

再者，哈曼並不滿足於只攻擊推論理性的專制和它假裝的全能，而准許上帝和神聖啟示的信仰在人的生命中具有有一個位置。他的敬虔主義使他鄙視理性，並在限制理性的權力上找樂趣。有意思的是他認為有詩的天才，沒有科學的天才，我們不能稱大科學家為天才，因為他們理性工作，理性不是具有靈感的器官。在宗教領域上，不僅沃爾夫的自然神學是極不恰當，而且為信仰之故要拋棄它。再者，當哈曼的歷史觀點——歷史是為上帝的話語或自我顯現作註釋——對赫德

發生極大的影響時，後者使用渾神的來源而試者用科學方法來詮釋歷史，卻令前者困惑不已。哈曼眼中的歷史，像聖經一樣，有一種全在神秘或「真實」的意義，由上帝來啟示，而不是理性耐心孜孜不倦的努力所得到。換言之，哈曼傾向於將新的概念用在歷史的了解上，亦即聖經的意義應是由聖靈啟示給默禱的個別信仰者。不論聖經或歷史，更深刻詮釋是上帝一個人的事。

儘管如此，如果哈曼值得哲學家給予起碼的考慮，意即注意到敵的對論者，我們就不能草率地只把哈曼當成一個敬虔主義者。他認為歷史是神的啟示，是天意所為，此觀點為赫德接受並在不久的未來具有相當重要性。因為這個觀點確實轉變成一個思辨哲學體系，構成黑格爾歷史哲學不可少的部分，那對哈曼而言應該是他不能接受的理性主義的表達。可是，哈曼的反理性主義充滿對抽象作用的不悅，那並非出於單純的偏見，所以對此題目作一個簡短的說明是必要的。

歌德說過^②，赫德的說法可以化約為一個原理，即人所從事的每件事，不論用言語或行動或其他方式，都來自人格的整體、統合的各能力。從一開始就集詩人、音樂家、思想家，信仰者於一身。然而，那些啟蒙運動的理性主義者在哈曼眼中，把理性神化，把理性及其表現說得好像它是自足之物，好像人類生命的理想就在於理性對所有領域的征服。因此他們會給人們其自身及行為的錯誤的概念，他們把人行為的功能之一抽象出來，並使它變成全部。

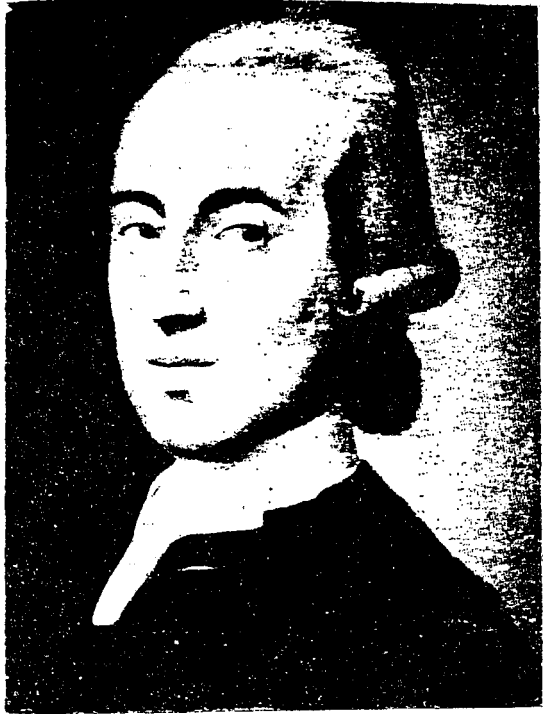
哈曼對於他認為是錯誤或片面的抽象作用的敵視態度，明顯表現在他對康德第一批判的批評裏。在純粹理性的純粹主義的再批判 (*Metacritique on the Purism of Pure Reason*)^③ 一書裏，哈曼攻擊康德區分理性、知性、感性三者，以及在感覺和概念作用中區分形式和質料。康德

是在抽象中進行的。譬如，當然有一種活動叫作「推理」(Reasoning)，但是沒有像「理性」(the reason)，「知性」(the understanding)這樣的東西存在。只有一個存在體，一個有機體，一個人存在，表現各種的活動。顯然地，即使這條批評路線不能使純粹理性批判無效，哈曼卻提出了一個很不錯的論點。這個論點在其他哲學的文脈裏不難見到，但他們的一般見解卻與北方的男巫相去甚遠。

一、赫 德

哈曼很清楚是與啟蒙運動的理性主義對立，然而當我們轉到赫德時，我們找到了一位由啟蒙運動觀點出發的人（如果可以說「一個」觀點的話），並且他由此走出一片天地。因此，史家們完全有權說他與啟蒙運動決裂，卻同時也可以說他發展了運動中的某些思想線索。對這件事我們選擇那一說，當然在某種程度上視我們如何定義某些名詞而定。如果我們指的啟蒙運動是沃爾夫式的理性主義和許多思想家的個體主義，顯然赫德是與啟蒙運動有了決裂，如果我們給這個藝術語更廣泛的意義，包含赫德所表達的立場的最初萌芽或種子時，「決裂」一詞似乎太過尖銳了。雖然如此，如果依照傳統作法，以赫德代表與啟蒙運動的反抗和決裂，那卻使這種方式使之壁壘分明。

赫德 (Johann Gottfried Herder, 1744-1803) 生於東普魯士的摩龍根 (Mohrungen)，是一位敬虔派教師的兒子。一七六二年他註冊入柯尼斯堡大學攻讀醫學，雖然不久之後他轉攻神學。



赫德 (Herder) 像

康德在講解傳統沃爾夫哲學以及傳授天文學和地理學時，赫德也選了這些課，並且康德指導他讀盧梭和休姆的著作。在柯尼斯堡，赫德與哈曼亦有交誼，雖然這個反理性主義的朋友幾乎不會對他產生深刻的影響。因為當一七六四年他移居黎加(Riga)時，他為啟蒙運動的機關雜誌投了幾篇論文和評論。一七六五年他被任命為新教牧師。

一七六六年萊比錫出現匿名

出版的赫德著作關於最近德國文學之片簡(*Ueber die neuere deutsche Literatur: Fragmente*)的前兩部分。該書標明的年代是一七六七年，是完成的那一年。在此書之寫作中，赫德探討了有關語言的問題，該題材占據他思想的很大篇幅。像孟德爾頌和萊辛一樣，他堅持區別詩和科學的(用他自己的術語是哲學的)語言，不過這個區別是座落在起源或歷史。赫德把語言發展區分為四個階段，那是依照盧梭提出的一種人類成長過程的類比來作的分類。首先是兒童期，語言是由

感情與感覺的記號所構成，第二階段是青年期，語言進入詩的時代，此時詩和歌是一體；第三階段是成人期，雖然還有詩，卻是以散文的發展為特徵；第四，也是最後的階段是老年期，是哲學的時期，此時生命力和豐富性成為學究式精確性的犧牲品。

這個語言理論是擺在探討德國語言的脈絡中的。我們在這裏無法深入這項探討的細節。只須指出，由於赫德堅持和哲學語言的不同，因此他不接受德文詩必須發展邏輯清晰性的看法，這就夠了。這個觀點曾被如蘇爾徹（J. G. Sulzer, 1720-79）等人進一步發揮，對蘇爾徹來說，詩人是思辨哲學和常人間的橋樑。赫德也反對德語需要藉模仿外國文學來加以改善的觀念。如果德文詩是根植於人民自發的詩作，民族天才的成果實，則它自可成其大。後來赫德就為民族詩興趣的再興。而貢獻良多在此態度下，他對那些鄙視德語而以為德國文學唯一的希望寄託在「模仿」的啟蒙運動思想家，採取敵視的態度。

這些事似乎都和哲學扯不上什麼關係，但是觀察赫德（當然不只是他一個人而已）分別語言的不同型態，是非常有意思的。進一步，赫德認為用法的问题非常重要，他告訴我們，如果我們探討不同型態語言的起源，這樣做是為了更仔細檢查他們的用法。而語言用法這個題目在今天英國哲學界顯然已大量探討過。此外，赫德堅持德語及其人民自發的詩作，作為發展詩的文學的基礎，可以認為是後期文化歷史哲學成長的開端，它重視整體而言的民族文化的發展，其中語言扮演極其重要的角色。

在批判森林（*Kritische Wälder*, 1769）一書中，赫德以萊辛的勞康為出發點，雖然除了

萊辛以外他也注意其他的評論，他認為萊辛是出色的戲劇家。在這本書裏赫德觸及不少論點，例如，區別雕刻和繪畫，主張雖然荷馬不失為希臘最偉大的詩人，其詩天才的創造表現，是受歷史限制的，他的作品不能被當作規範。這些對我們顯然已經够了，不過赫德的觀點作為代表他對歷史發展及反對純粹抽象、理性主義的批判和理論化的一個側面，是具有意義的。

在赫德生前未出版的批判森林第四叢 (*Grove*) 中，他對美術和科學的理論 (*Theory of the Fine Arts and Science, 1767*) 作者黎德爾 (*Friedrich Justus Riedel, 1742-86*) 的觀念，提出尖酸的批評，黎德爾肯定心靈三種基本能力的存在：常識、良心與鑑賞，相應於三個絕對事物：真、善、美。赫德論道，譬如假設有一種能力叫「常識」，藉此人不必經由推理就立即掌握絕對真理，簡直是一派胡言。這種反沃爾夫式的想法，如果我們以為可以接受，便又落回沃爾夫的哲學裏去。還有，鑑賞能力的理論，以及其能激發快樂便是美，或者，至少是能激發大多數人快樂便比較美的內容，也是很荒謬的。鮑姆加登的作法就正確得多了，他區分邏輯和美學，卻同時堅持可以有，而且應該有一門美感的科學，感覺的科學，它將成為人的哲學裏的一個重要部分。對赫德來說，美學要將檢查藝術的符號化活動的邏輯，就像鮑姆加登一樣，他看到美學必須與抽象邏輯及科學分家，不過他的進路較為採取歷史性。需要做的是對各種文化以及它們各自美感理想的本性和發展做歷史的分析。但是，當赫德反駁黎德爾的普遍鑑賞能力——相應於絕對的美——的理論時，赫德對絕對的美的探討舉棋不定。他的歷史進路觀點，以及伴隨的心理學和生理學考察，似乎應該導出美的相對性概念，而赫德的確令藝術的美相對於不同的文化及這些不同

的時期。同時他似乎認為透過歷史的進路，不可能找到一個共同的分母作基準。因為歷史的進路不僅是指羅列不同的藝術之美的概念，它還包括檢查決定這些概念要素：心理的、生理的、環境的。黎德爾的確自己為美學的心理學進路而辯護，所採用的是達耶斯（Johann Georg Darjes, 1714-91）的心理學，達氏受克魯修斯（Crusius）的機能心理學所影響。但是赫德的觀點，是心理學的進路必須納入歷史的進路，我們為求方便而抄小路地設定一種能力，它在所有文化中的作用維持一致，並相關到一個絕對、普遍和不變的理想，是沒有根據的。

一七六九年赫德辭去在黎加的牧師一職，前往南特斯（Nantes）施行，之後到巴黎，再到史特拉斯堡（Strasbourg），在那兒他認識了年輕的歌德。南特斯旅行的文字成果是他的旅遊日記（*Travel Diary*），雖然他沒打算出版這本書，但它具有相當的重要性，顯示了作者心境的轉變。回顧過去，他表達了對美學批評的無生氣技巧的不滿，形容自己的批判森林是無用、粗澀、可憐，他但願自己是投身於法語、自然科學和歷史的研究，也就是說，投身對世界和人類的實證知識的獲取上。他說假設如此做，那他就不會成爲墨水瓶和書本的陳列室了。展望未來，他想像一種新型態的學校和教育，兒童被逐步地引導，從熟悉他的自然環境起，通過具體展示的地理學、民族學、物理學和歷史，到達對這些學科系統化以及較抽象的研究。因此這種方法是由具體到抽象的歸納法，所以抽象概念將根據經驗而來。宗教和道德教育當然也是這整體設計的不可缺的部分。且最後指向的目標將是完整而均衡人格的發展。換言之，在旅遊日記中，赫德心中已被實用證知識和教育的觀念所占據。

在史特拉堡，赫德成功的傳達給歌德一些他自己對民族詩的以及民族文化遺產的興趣和欣賞。他也寫了論語言的起源 (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*)，寫作於一七七〇年年底，該文於一七七一年初贏得柏林學院的一個獎項。不接受極端對立的兩種觀點，即一方認為語言有神性的起源，而另一方則以為語言是「發明」的，他堅持語言起源問題，就其是有意義而言，只能就有關語言之使用或各類用法的經驗證明為基礎而加以解決，不可能用獨斷的論述或先天的理論推論來解決。在他的討論過程中，他攻擊機能心理學，並堅持原始的語言和原始的詩是同一的，並且強調詩的社會功能。

赫德不喜歡史特拉堡，一七七一年他來到比克堡 (*Bückeburg*)，在蕭姆伯利波 (*Schaumburg Lippe*) 的宮廷當宮廷牧師。由於蘇格蘭詩人馬克弗生 (*James Macpherson*) 偽造傳說中的英雄詩人歐香 (*Ossian*) 的詩作的刺激，他寫了一冊名為論德國的天性和藝術 (*Von deutscher art und Kunst 1773*) 的論文，談論歐香以及民謠，同時還有一冊關於莎士比亞的。此時赫德背叛了啟蒙運動的典型觀念，認為啟蒙時期是歷史發展的顛峯，而中產階級是啟蒙理性實際上的唯一來源。他也主張像笛卡兒、史賓諾沙、萊布尼茲和其他人的偉大理性主義體系，都是詩的幻想，外帶巴克萊的詩是比較偉大和較持久的。因此，並不出乎意料地赫德完成了他與啟蒙運動的決裂，由另一種歷史哲學 (*Auch eine Philosophie der Geschichte, 1774*) 一書所象徵的決裂。

在這本書裏，赫德說明了人性的前後各個階段時期，由人性兒童期的黃金時代逐級而上。但是這個結構並不須要太認真看待，這清楚地是因為赫德坦白地表明，當吾人一旦描述了整個時代

或整個人羣時，所得到的只是一個概括字眼，概括的描述本身就是很薄弱的。的確，赫德對歷史階段的說明用了大量的反諷，因為羅馬被說成代表人類的成人時代，其涵意即：啟蒙運動的人們盛讚的十八世紀代表了老年的時代。赫德也毫不遲疑地抓住了代表十八世紀的一些主張的空洞。例如，啟蒙者形成並表達了崇高的概念和原則，但是以高貴和仁慈為安宅的傾向和衝動已減弱了。還有，啟蒙時代的歐洲自詡其自由，但卻緘默放過階級對階級的無形奴役，並且歐洲的罪惡還輸出到其他洲。

然而，由哲學觀點看來，比起攻擊啟蒙運動那些人的自鳴得意更重要的，是赫德對他們編纂歷史的攻擊。那些人帶著預設來接近歷史，亦即歷史表現一種從宗教的神秘主義與迷信向上達到自由、非宗教道德的運動。但是如果我們在這個預設的指引下研究歷史，我們永難達成了解歷史的具體真象。我們應該就其各自的長處研究每個文化及階段，想辦法進入其複雜的生命，儘可能透過內部了解它，而不帶有好壞、幸福、不幸福的判斷。赫德說，每個民族之內擁有其自身的幸福，它的每一個發展階段亦然。我們不能泛泛的說青年時期就比兒童時期幸福，老年時期則比青年時期不幸，我們也不能合理地把各民族的發展過程加以類比的普遍化。

當然這個立場有某些程度的歷史主義，但是赫德清楚地堅持著一個重要的真理，那就是，如果我們真想要了解人的歷史發展，一定不能強迫歷史材料強符合普羅克魯特床(Procrustean bed)的既有規格，如今對我們來說這似乎是再明白不過，但是有了啟蒙運動利用歷史證明命題的一般傾向，而且是一個尚待查證的命題，赫德的論點在當時絕不是眾所皆知的道理。

一七七六年赫德由比克堡移居威瑪 (Weimar)，在那兒他被指派為路德派牧師團的總督察或主管。一七七八年他出版一篇論文叫論人類靈魂的認知與感覺 (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*)，他表達這樣的看法：心理學在每一步驟上都必須是生理學，否則不可能成立。這個論述標明著行為主義，雖然赫德在生理學中設定了一種生命力。他也擴大範圍地寫些文學的題材，像民謠及其對文化的重要性，神學的問題，聖經的一些章節，希伯萊詩的精神等等。不過這個時期他最優秀的著作是人類歷史的哲學觀念 (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*)，自一七八四至一七九一年分四部分出版。他到義大利的旅行使這部書的出版中斷了，預定的第五部分從未寫成。既然我在稍後特別處理歷史哲學之興起的章節裏，提出了觀於這本書的討論，我可不擬在此討論其內容。

一七九三年到一七九七這段期間，赫德出版了論人性進步的書簡 (*Briefe zur Beförderung der Humanität*)，處理各種龐雜問題的集錦。他在書中所表達的一兩個觀點將與稍後談觀念一書時一起提到。這本書的一般理論是「人性」，人類的理想性格，它內在於我們如同一種潛在性或傾向，必須由養成教育加以開發。科學、藝術以及其他人類制度的目的，便是要使人「人性化」，開展人性的圓滿。赫德引起了質疑：這種開展將導至超人或是一個超出人類的存在者的產生。但赫德回答說：圓滿的人不會是超人，只是實現了「人性」而已。我們得注意，赫德的教育理想並不僅局限於理論和寫作，因為他儘其所能地在威瑪公國之地策畫並執行一項教育改革。

赫德晚年出版許多神學著作，令人注目的基督信仰集 (*Christian Writings, 1794-8*)。

一般而言這作品出人意料的是理性主義的，並且比較像我們對啟蒙運動人士的預想，而非作為哈曼的一位朋友，他也寫過書反對康德批判哲學，他非常不同意後者。一七九九年他出版純粹理性批判的再批判(*Metacritique of the Critique of Pure Reason*)把康德的著作說成文字的遊戲，語言的怪物，蘊含偏執的官能心理學之不衰性。這不該說是赫德的批評含有非理智的濫用，反而，它包含對康德理論的合理檢查。例如，他反對康德的數學是綜合命題的理論，他主張它們是恒等(*identical*)，即維根斯坦所謂的同語反覆(*tautologies*)。還有，赫德反對康德的時空觀點。幾何學家並不分析空間的先形式，因為沒有這種形式的存在。而即使赫德沒有很明白說明幾何學家究竟分析什麼，這似乎蘊涵著他自己設定的公理與基本公設的內含。不過赫德對數學的說明，只是他對康德批判的一個特別例子。他思想的主要線索是康德的整個企圖完全是錯誤的構想，即使有一種獨立的能力叫「理性」，要談批判它，未免本末倒置。我們應該還不如由語言開始，因為推理(*reasoning*)不只是在語言中表達，他與之不可分，雖然它的範圍不及於語言的所有用法。依照赫德看來，思考是內在的語言，而平常意思的說話是出聲的說話或出聲的思考，隨你喜歡那個說法都可以。沒有像實體這樣的「理性」，只有過程，是人作為完整人格的一種活動，而語言是這個過程不可缺少的工具，與之合而為一。總之，照赫德看來，純粹理性批判是基於一種錯誤的心理學。

一八〇〇年赫德出版卡里貢尼(*Kalligone*)是對康德判斷力批判的批評，在他看來康德沒有真正了解美學。赫德對第二批判沒有寫評論，但並非因為他贊成它。他想要攻擊它，卻放棄這

個念頭，一方面是因爲他被勸阻不要這麼做，而另一方面，可能更因爲他忙於別的著作。因此他著手編輯一本新的文學期刊，阿德拉斯蒂亞(*Adrastea*, 1800-4)，他是本刊物的主要執筆者，形式爲論文或詩劇^①。該刊的第五集收錄了由赫德譯成德語的齊德的羅曼史(*Romanzen of the Cid*)連載(由法文譯本參照後來西班牙文譯本轉譯而來)。

一八〇三年十月十八日赫德死於威瑪，從以上對他的一生和活動的描述看來，他顯然是一個興趣廣博的人。雖然他不是大體系的哲學家，他也是一個對德國生活和思想產生影響的多產作家。他被稱爲德國文學狂飆運動的導師，不過由於他對民謠重要性的堅持、對文化和美感意識發展中語言的必要角色之認定、把歷史視爲神之啟示的觀點、以及在泛神論論戰中對史賓諾沙的辯護等等，他同時也影響了接踵而來的浪漫主義運動。大席雷格(A. W. Schlegel, 1767-1845)和小席雷格(F. Schlegel, 1772-1829)兩人都受惠於赫德。然而，據德國文學史家指出，是青年期的赫德——對啟蒙運動的理性主義反叛——影響浪漫主義運動最巨。晚年的赫德在文學領域難以與歌德的影響力匹敵，即使不贊成他的人亦不例外地感覺到這點^②。

三、耶可比

在談到泛神論論戰的地方，我們已經連帶地提到耶可比。耶可比(Friedrich Hertrich Jacobi, 1743-1819)擔任慕尼黑科學學院的院長，是一個探索信仰的哲學家。他強調一個事實，即他從未想要建構一套學院的哲學體系，相反的，他的作品是他內心生活和經驗的表達，像他所

說的，是被一股更高且無法抗拒的力量，所謂驅迫出來的。

耶可比研究過史賓諾莎，他認為後者的哲學是純然邏輯系統，因為人類理性在其論證真理的過程中，只能從有條件者推論另一有條件者，它不能從有條件者躍升到超越的神。因此存在最後根據的所有形而上論證必定導向一元論，導向世界系統的構想，像耶可比給孟德爾頌的信中所認為的，這就等於是無神論。不過這並不意味史賓諾莎主義可以被接受，相反地，它必須以信仰的名義加以駁斥，信仰是人心（Gemüt）的事，而非思辯理性的事。

這個立場的結論當然是完全地分開哲學在這一頭而信仰領域在另一頭。企圖證明上帝存在無異於使上帝降為有條件的存在，最後思辯形上學必定導致無神論。如果我們賦予信仰完全的有效性，則最好是肯定休姆暴露形上學虛假的功勞。就像我們不證明外在世界的存在，而在感覺對象的存在的感觉知覺裏享受直接的直觀，所以我們也有（或能有）對超感覺實在的直接直觀，我們叫它作「信仰」。在後期著作裏，耶可比談到較高的理性（有別於理解能力的理性），藉此我們直接掌握超感覺實在。如果有人否定上帝存在，我們不能證明這個存在給他看，但是他的否定，卻使他自閉於人類經驗的一整個面向之外。或者不如說，他的否定是他在物質世界知覺以及有限事物之間關係的知識以外，對其他事物茫然無知的結果。來自超感覺實在領域的光明照亮我們，但是一旦我們企圖用推論理性來掌握這道光明、以及那些因它照明而使較高或直觀理性得以看見的事物，這道光明即褪色或消失了。

耶可比在某種程度上同意康德的見解；因此他相信知識的範圍，亦即科學或理論知識的範

圍，僅限於可能的經驗，而經驗指的是感官經驗，且他與康德一樣同意理性無能證明超感覺實在的存在，因此在此限度上，歡迎批判哲學爲信仰保留地盤。但是他反對康德實踐理性的設準（*postulates*）的理論，例如，信仰上帝不是實踐的設準，而是信仰的結果，高級理性內在啟蒙的結果。再者，耶可比反對他所認定的康德的現象主義，我們所知覺的不是由主體直觀形式和知性範疇予以連結的現象，而是真實事物自身。更進一步他堅持道德直觀或道德感的直接性，來反對被他視爲空虛形式主義的康德無上命令理論。也許有人爭辯耶可比誤解了康德，但是在論及他對批判哲學的批評時，重點在於要注意下列事實：第一，就批判哲學與他主張推論理性無能超越感性範圍的觀念相一致而言，他是接受批判哲學的；第二，就批判哲學似乎排除對上帝和道德價值的直接掌握而言，他是反對批判哲學的。另外該注意的是在耶可比看來，康德的物自體學說是一個反常現象，它的反常不是在於沒有超現象實體的存在，而是在於康德哲學對物自體的肯定只能使用因果律來證明，但是根據康德的主張，因果律是根植於主體的定律，只能用在現象上。

四、結語

我們已經見到本章討論的三個思想家全都不僅反對啟蒙運動的理性主義，也都對新出現的康德批判哲學加以批評。然而，在十九世紀前半葉開啟的德國思辨觀念論的偉大運動正是由德開其先河。誠然他們對康德的某些反駁是觀念論同樣持有的。例如，耶可比反對康德對物自體的肯定，當它與康德的範疇學說相連時，使康德陷於矛盾的境地，是費希特（Fichte）也曾提到過的。

但是思辨觀念論的發展路線一點也不會是哈曼、赫德或耶可比之中任何一人能够同意的（耶可比指責謝林想要隱藏他思想中史賓諾莎的結論）。在此意義下，他們是逆流而游的，這潮流將會顯示太強過他們了。不過赫德的歷史觀視歷史爲人性的漸進教育，和神的恩寵的顯現，與他堅持在文化和心理學兩領域中之有機整體，反對分析性打碎，這些都被納入觀念論的運動中，尤其是黑格爾的體系裏。哈曼的確也提出歷史是天道（*Givine Logos*）的一種註解的觀念，不過他說的太過於神諭性，以至沒有赫德的觀念的效果。因此就歷史來說，赫德必須被算作是三人之中最重要的一位。

也許有人會說，我們不應該把他們三個人只放在隨後的哲學發展的關係中來說，也要就他自己的優點來看，肯定他們所完成的有效作用，即對人的精神生活的各方面引起注意並加以堅持，這是理性主義啟蒙運動易於忽略的。這很可能是對的，但是我們幾乎不可能希望人心滿足於哈曼及耶可比所做的對信仰和哲學加以二分之一事。如果照赫德堅持的，宗教是人類文化的一個不可少的部分，而不是像某些啟蒙運動人士相信的，是人類必須成長脫離的，那麼人在嘗試了解其自身文化發展時必定要了解宗教。當然，這正是黑格爾想做的事之一。在這樣做的時候，黑格爾提昇思辨理性於信仰之直接性上，因此他採取一個和哈曼、耶可比都相反的立場，而那次刺激了齊克果再度肯定信仰。因此我們看到了哈曼和耶可比對啟蒙運動的理性主義的反彈，稍晚則是齊克果對黑格爾形式的理性主義的反彈。這暗示我們在十八世紀末的哈曼和耶可比^⑥，和在十九世紀的齊克果都表示了一個重要的事實，即信仰在人類生活中的角色。但是這也暗示著須要一個更令人

滿意，亦即在理性上更令人滿意的信仰和哲學的綜合工作，比那些反對枯燥理性主義或無所不包思辨智慧的異議人士所提供的任何學說更好。

附 註

- ① 哈曼的意思是指出在開始的時候，每個自然現象對人而言都是神的訊息的記號、象徵、證明，是活生生的文字。語言就是對活生生文字般的自然的知覺，所作的自然反應。
- ② 詩與真實 (*Dichtung und Wahrheit*)，III，十二。
- ③ 這本書被赫德加以利用在他自己的再批判 (*Metacritique*) 中，在哈曼生前並未出版。它始於一七八一年，純粹理性批判出版的那年。
- ④ 第五冊的日期寫為一八〇三年，出版於一八〇四年赫德死後。第六冊（一八〇四年）也以遺著方式出版。
- ⑤ 在赫德後來幾年中，他與歌德交惡，歌德發現他受「性情惡化之矛盾精神狀態」所苦。至於席勒 (Schiller)，另一位德國古典文學代表人物，他從未特別沉迷於赫德，並且作為康德的欣賞者，他被赫德攻擊批判哲學的行為所激怒，這種攻擊真的是不流行的，並且促成其作者的被孤立。
- ⑥ 耶可比的活動繼續到十九世紀的前半期。

第三部

歷史哲學的興起

第八章 鮑蘇埃與維柯

導論：希臘人，奧古斯丁——鮑蘇埃——維柯——孟德斯鳩

一、導論：希臘人、奧古斯丁

根據亞里斯多德在政治學^①中的說法，詩是「某種比歷史更爲哲學性和重要得多的東西，因爲它的陳述的本質更接近共相，而歷史的陳述卻只是個別的。」^②「科學和哲學關心的是共相，然而歷史關心的是個別事物與偶然事物的領域。詩，當然不是哲學或科學，但是它比歷史「更哲學性」。的確，亞里斯多德對歷史的發展作了普遍性的說明，它或許可以歸類在歷史哲學的名稱下。因爲，像他之前的柏拉圖一樣，他在政治學中談到不同制度中易於發生的各式革命、它們的成因與防治之道，以及某些政體向其他政體轉變的傾向。但是這些討論明顯地是對歷史學家自身能够勝任完全的歷史，所作的普遍反省。如果我們所說的歷史哲學，是指對歷史發展的整體觀點，用以顯示歷史學研究所得知的歷史發展，是遵循一種理性型式，並且滿足某種計畫，或是爲某些普遍、必然定律做例證時，我們無法說希臘人寫出過歷史哲學。當然，他們擁有他們的歷史

學家，譬如蘇西底特斯 (Thucydides)，但這並非同一回事。的確，世界歷史循環反覆的觀念是非常普遍的，這個理論確實可以稱爲是一種歷史哲學，但很難說是希臘人提出了該理論。並且如果我們將注意力集中到後來主控希臘哲學的傳統，亦即柏拉圖傳統時，我們發現一種貶抑歷史發展重要性的傾向，這種傾向當然與柏拉圖堅持不變的精神實在在與變化之域相比時，是真正存有之域有關。這種傾向的最深刻表達，或許是在柏羅丁 (Plotinus) 處看到的，他描寫歷史事件如同戲劇中的許多突發事件一樣，它們必須敏銳地對照著內心生活來看，亦即靈魂向上帝的精神回歸。的確，柏羅丁沒有把歷史從定律與「神意」(providence) 的統治中刪除他對人類歷史的觀點必須被算作一種歷史哲學，因其緊密地與他的一般哲學觀點相連，它是他體系的一部分，就像斯多亞學派視宇宙歷史爲一系列循環，是其體系一部分一樣。但是柏羅丁傾向於貶抑歷史學家標示重要性的歷史事件。並且無論如何，其中也沒有認爲人類歷史普遍而言是一種發展過程的觀念，朝向某一在歷史中或通過歷史要達到的目的而發展。

認爲歷史不是一系列循環，而是一朝向最後目的漸進發展過程的觀念，不是希臘人而是猶太人和基督宗教思想的特色。不過，這個觀念與猶太教中彌賽亞 (Messia) 理論、基督宗教中道成肉身 (Incarnation) 理論的親密連結，以及與猶太人和基督宗教末世理論 (eschatological theory) 的親密連結，導致一種宗教色彩的歷史發展理論，意即它預設著神學的學說。基督宗教歷史哲學最值得注意的一例，當然是奧古斯丁 (St. Augustine) 在他的上帝之城 (*De civitate Dei*) 書中顯示的理論，猶太民族的歷史以及基督教會的建立和成長，扮演了重要的角色。我不想在這裏重

覆我在這部哲學史第二冊中所說，有關奧古斯丁的歷史哲學，^①只須指出他是用全然「基督宗教的智慧」來思考，不是用神學與哲學之間系統性的分辨來思考就夠了。因此，他的歷史觀點大體上是一種神學解釋，有關舊約中所顯示的，上帝神意眷顧猶太人，以及有關道成肉身和道成肉身的延伸、教會中所謂的基督聖體等說，這和他的整體思想完全一致。無論說解釋歷史為一朝向確定目標發展的歷程，必然是一種神學的解釋，或者說一種非神學的歷史解釋，它能够有效而言，只是那種歷史學家本身即可適任的歷史陳述方式，至少從基督宗教的觀點來看，此二者都真正值得商榷。換句話說，如果歷史哲學一詞被瞭解為將歷史整體解釋為朝向一個確定目標的可理解運動，並且預設了哲學與神學之間的系統性分辨的話，從基督宗教觀點來看，可能沒有歷史哲學的看法，是值得商榷的。然而，如果有人說不可能有這種意義下的歷史哲學，這顯然必須參考一個有效的歷史哲學而論，因為沒有預設神學理論的歷史哲學一直並且仍然出現，這再清楚不過了。馬克斯主義的歷史哲學就是這樣的一例，雖然我們在這冊裏並不關注馬克斯主義，我們卻關心由神學的到非神學的歷史解釋的轉變。

一一、鮑維埃

鮑蘇埃 (Jacques Bénigne Bossuet, 1627-1704) 是一位偉大的演說家，先是空登 (Condom) 而後是莫斯 (Meaux) 地方的主教，在他的世界歷史論文集 (*Discours sur l'histoire universelle, 1681*) 中他鋪陳了一種神學的歷史解釋。在他獻給法國道芬皇太子 (the Dauphin) 的作

品的前言中，他強調世界歷史的兩個面向，宗教的發展與帝國的發展。因為「宗教與政治的統治，是人類事務關鍵所在。」^⑤透過歷史的研讀，皇子們可以覺察到在不間斷的形式裏宗教的持續存在與重要性，並且覺察到政治變化以及帝國遞換的原因。

顯然，這兩個主題可以由一個非神學歷史學家來處理，不帶有任何神學的預設。但是在世界歷史探討中，鮑穌埃懷著護教論的考慮在心中。在第一部分他概論了十二個時期：亞當（Adam）或創世；諾亞（Noe）或洪水；亞伯拉罕的使命（the vocation of Abraham）；摩西（Moses）或明文法律；特洛伊（Troy）之淪陷；索羅門（Solomon）或神殿之興建；若繆勒斯（Romulus）或羅馬之建立；西魯士（Cyrus）或猶太民族之重建；西彼歐（Scipio）或迦太基之征服；基督耶穌之誕生；康士坦丁大帝（Constantine）或教會和平；查理曼大帝（Charlemagne）或新帝國之建立。換句話說，鮑穌埃關心的是：上帝神佑對選民之眷顧、為基督宗教而準備的羅馬帝國之擴張、道成肉身以及教會與基督宗教社會之建立。東方帝國只有在他們與猶太人的關係的作用上，才能進入舞臺。印度和中國被遺漏了。創世、神聖天佑以及道成肉身的神學理論，形成這作者歷史體系的大綱。十二個時期被畫分為七個「世界紀元」（Ages of the world），基督的誕生引進了第七也就是最後一個紀元。

第二部分專注於宗教的發展，護教論的顧慮再度形成主導，包括從創世紀經過以色列民族先祖的雅各（Jacob）十二子（the Patriarchs），到達向摩西啟示法律，以及從帝王和先知到達基督的天啟。鮑穌埃的確討論了猶太教和基督宗教以外的某些宗教，譬如羅馬和埃及的宗教，但是

他的討論是偶爾出現的，相對他的主題亦即基督宗教是宗教的完全發展而言。「這個教會，總是被攻擊卻從不被征服，是一永恆的奇蹟，上帝忠告之不變性的驚人證明。」⁶

在探討的第三部分，神聖天佑的觀念，亦居顯著地位，這部分處理帝國的命運。我們被如此告知：「這些帝國大都與上帝子民之歷史有著必然的關係。」⁷上帝利用亞述人（Assyrians）和巴比倫人（Babylonians）去懲罰猶太人，利用波斯人（Persians）在猶太人的土地上重建他們，亞歷山大大帝（Alexander）和他的首任繼承者保護他們，而羅馬人則保存了他們的自由，對抗敘利亞（Syria）的國王。而當猶太人拒絕基督時，上帝利用同樣的這些羅馬人懲罰他們，雖然羅馬人並不了解摧毀耶路撒冷（Jerusalem）的意義。當然鮑穌埃並不自限於這樣籠統平常的說法。他討論了從埃及到羅馬的許多帝國與城邦沒落的個別原因，並且他努力從這些討論中，為法國皇太子寫出殷鑑之道。他的結論是：無人可以根據其自身之意志與願望來統治歷史的進程。一位君王可能想藉其行為產生某一效果，而事實上產生了其他的效果。「沒有任何人類力量，是在自身之外服務於他自己計畫以外的計畫：只有上帝才知道如何將一切化為其意志。這就是為何當我們只考慮個別原因時，每件事都令人驚訝的原因；然而，一切事情都依照著安排的發展而進行⁸。」換句話說，歷史的變化有它們特別的原因，這些原因作用的方式，絕不可能永遠為人所預知或期待。但是，神聖天佑即在或通過這些特別原因的作用而實現。

因此我們或許可以說，對鮑穌埃而言似乎是有兩種歷史層次。有歷史學家所考慮的個別原因的層次，歷史學家能夠決定像是巴比倫帝國或羅馬帝國沒落的個別原因。但也有神學解釋的層

次，依照這種解釋，神聖天佑在歷史事件中、並通過歷史事件而實現。但是我們對於神聖天佑如何在歷史原因中實現，所知有限。這顯然就是為何鮑蘇埃要處理埃及、亞述、巴比倫及波斯與猶太民族之間關係的原因之一，因為在這裏他可以採用舊約的教誨。

因此鮑蘇埃在十七世紀時復興了奧古斯丁發展歷史哲學的企圖。但是我們已經指出，鮑蘇埃無疑也十分明白，我們發展這種歷史哲學——亦即使用神聖天佑的觀念——的能力，是非常有限的。他的探討的主要意義，可能在於幫助人類歷史引起注意，成為哲學反省的主題。

二、維柯

在歷史哲學的興起中，更重要得多的—位人物是楊巴蒂斯塔·維柯（Giambattista Vico, 1688-1744），義大利最偉大哲學家之一。在維柯生活的時代，有相當數量的歷史研究被做出來，宗教改革派（the Reformation）與反改革派（Counter-Reformation）兩者都促進了這項工作，進一步的動力則如歷史學家們所記錄的，是來自民族國家的興起與王室的興趣。因此萊布尼茲從事於布望斯威克王室（the House of Brunswick）歷史的寫作，而在義大利的穆拉多利（Muratori），他是十八世紀前半時期莫達那公爵（the Duke of Modena）的圖書管理員，受其雇主委託籌寫一本伊斯特王室（the House of Este）的歷史^①。但是，歷史考察及歷史寫作資料的累積，與歷史編纂（historiography）並非同一回事，而歷史編纂或歷史寫作，與歷史的理論或哲學也不是一回事。談判後者，我們必須轉回到維柯身上。

一六九九年維柯成爲拿波里 (Naples) 大學的修辭學教授，他一直擔任這職位到一七四一年^⑩。以此身份他發表了許多篇就職演說，早期的數篇顯示笛卡兒主義 (Cartesianism) 的影響，但是在 一七〇八年的那篇，他採取了不一樣的態度。他說，當代人已經獲知了某些科學，亦即物理科學上的重大進展，但是他們低估並且貶抑了主題事物依賴於人類意志，並且無法用像是和數學一樣的方法加以處理的那些學科。這些科學包括詩、歷史、語言、政治以及法理學 (Jurisprudence)。更進一步，當代人還嘗試擴展應用科學的證明式、數學方法，這種方法提供的唯有表面的證明。

這個觀點在他義大利人的古代智慧 (*De antiquissima italorum sapientia, 1710*) 中發展的更爲充分。在這本書中維柯攻擊笛卡兒的哲學，首先，「我思故我在」不能作爲對懷疑主義的充分反駁或是作爲科學知識的基礎。因爲一個人正在思考的確定性是屬於未反省的意識的層次，而不屬於科學的層次。其次，觀念的清晰與判明不能作爲真理的普遍判準。它可能看起來適合作爲數學真理的判準，它可以應用在像是幾何學中，因爲幾何學是一構作性科學，心靈構作或形成它自己的對象。數學的對象並非自然科學對象意義下的實在，它們是人所創造的虛構。它們的確是清晰和判明的，但是它們之所以如此乃因心靈自己構作了它們。對象的構作性因此比清晰與判明更爲根本，它提供我們真理的判準。「真理的法則與判準就是創造」^⑪。但是對象構作的意思在物理學中和像是純粹幾何學中，是不完全相同的。在後者，對象是非真實的事物，心靈的虛構，在前者並非如此，物理學中的對象構作意指使用實驗方法。我們在物理學中可以證明的，是

那些我們能够做出相似之物的東西，自然事物觀念之最清晰者，是那些我們能以模仿自然之實驗加以支持者。

因此，真理即實在（*verum factum*）原則——亦即真理的判準是創造——的陳述，並未導致幾何學方法可以普遍應用在所有科學中的結論。但它也不應該被認為意指：心靈創造物理對象與創造數學事物的意思一樣。我們不應將維柯解釋為主張事物是心靈的虛構或僅為觀念，對象的形成或構作應該在認知的意義而非存在的意義下被理解。當心靈以對象的元素重組對象的結構時，心靈在每一個重組活動都得到直理確定性。在此意義下，知道與創造等同，真理（*verum*）與實在（*factum*）合一。上帝，創造萬物，必然清楚地知悉萬物。而這種真理的精確類似物，只能在人類的數學知識中發現，數學裏的對象或事物是心靈的虛構。我們並不創造存在秩序中的自然，可是我們擁有自然的科學知識，我們依其現象重造對象的結構於認知秩序中，並且沒有實驗方法之幫助，我們無法知道我們做得正確與否。從我們自己創造的純粹抽象概念所做的推演，無法證明存在的自然的任何知識，無論這些概念多麼清晰和判明。

義大利人的古代智慧一書中，沒有應用這些觀念在歷史方面，但是維柯思想對此將採取的一般路線，是很容易預測的。人類歷史是由人所創，因此可以為人所理解。歷史科學原則要在人類心靈的變化、在人性中找尋的。的確，歷史比物理科學更易得到科學的考察與反省。自然是由上帝獨自所造，而非人，因此只有上帝能够擁有完全、充分的自然知識。但是人類社會、人類法律、語言和文學，都是人類所造，因此人能够真正地理解它們及其發展法則。在這裏我們看到了笛卡

兒立場的倒轉，笛卡兒因為偏愛物理科學而加以輕視的科學，在此被賦予超越前者的地位。

這個新科學的原理被維柯在他偉大的著作：有關國家共同本質之新科學的原理（*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1725; 2nd edition, 1730; 3rd edition, 1744）中加以討論。在自傳裏維柯談到，到某個時間為止，他最欽佩兩個人，亦即柏拉圖和羅馬史家泰西塔斯（Tacitus），「因為泰西塔斯以一無與倫比的形上學心靈，沈思人類是什麼樣子，而柏拉圖沈思人類應該是什麼樣子。」¹² 我們可以將他對這兩個人的欽佩聯結到他在新科學中的目標：確定歷史的普遍、永恒法則，以及這永恒法則如何在個別民族的歷史中實現自己。柏拉圖的「秘傳智慧」結合了泰西塔斯的「庸俗智慧」。不過維柯加上了另外兩個他所取法者的名字：第一是法蘭西斯·培根，從他的科學之增長（*De augmentis scientiarum*）和新工具（*Nouum organum*）中，維柯得到他的新科學發展上的一項有力啟示（新科學的名稱可能就是由培根的新工具所聯想到）。第二個名字是葛洛修斯（Grotius）。培根看到他那時代現有的知識總量，仍然需要增補與修改，但是就法則而論，他並未成功地理出統治人類歷史的法則。「然而，葛洛修斯將哲學與語言學全體含括進一個普遍法則的體系，其中包括語言學的兩個部分：其一是一事實與事件的歷史，不論神話的或真實的，另一則為三種語言的歷史，希伯來文（Hebrew）、希臘文與拉丁文，亦即一直由基督宗教傳遞至今的三種學術性的古代語言」¹³。維柯想進一步延續葛洛修斯的工作。我們可以將他對自然法哲學家的研讀，如葛洛修斯及普芬道夫（Pufendorf）（我們或許可以加上霍布士），放在他大多將歷史問題陳述為關於文明起源的問

題上一起來看。文明起源是他在新科學中特別注意的一個主題。

維柯不願意用霍布士的「放蕩且粗暴之人」、葛洛修斯的「孤獨、柔弱且貧乏之愚人」或是普芬道夫的「沒有神恩或神助而被拋入世間的流浪者」作為開始，他在新科學第一版第一書開始處這樣表示。也就是說，他不願意讓人類最初的開始是這種狀況。因為創世紀 (Genesis) 沒有暗示亞當原始是處於如霍布所描寫的那種自然狀態。所以維柯讓時間推移，作為人類獸性化發生的過程，那也就是說發生在異教種族中。而然後產生了文明如何發展的問題。

維柯假設文明的首次開端，肇始於定居行為。天神的打雷與閃電驅使人類以及其女人進入洞穴避難所。而這些最初的習慣使得文明的第一階段——「神明的時代」或「家庭的國度」——成為可能，那時家庭中父親是國王、祭司、道德仲裁者和法官。文明的這個家庭階段有三項原理，亦即宗教、婚姻與死人的葬禮。

然而在此文明的最初階段，存在著一直出現的緊張與不公平。例如，那些尚未使自己形成固定家庭而膜拜神明和耕種公有土地的流浪者之中，有些是強者，有些是弱者。而一個人可以想像那弱者避難於固定家庭當附屬者或奴隸，以拯救自己於強者或較粗暴同伴之手的畫面。然後我們可以想像家庭的父親們聯合起來以對付奴隸們，那也就是說貴族與平民的階級逐漸形成，因此產生了「英雄的國度」，在這裏面長官是屬於貴族階級。這是文明發展的第二階段，是「英雄的時代」。

但是這個時代與生俱來地不穩定，貴族與高等階級自然地希望保存社會的結構現狀，因為他

們希望保持他們的地位與特權完整，但是同樣自然地，平民階級希望改變社會的結構。在時間進程中，他們成功地為自己贏得一個接一個特權中的一份，贏得從婚姻的承認到公民權和任公職的資格。英雄的時代於是逐漸讓位給「人的時代」，民主共和國是其特色。因為人作為人、作為一理性存有者的尊嚴，終於被肯定了，這是人的時代。

然而，這文明發展的第三階段，本身具有其衰敗的種子。宗教，自始便出現並且曾經是人類上升至文明狀態的最重要主宰，因著理性的繁榮而傾向於讓位給哲學和無趣的主智主義。平等造成了共和精神的衰微以及放肆的滋長。法律當然變得更為人道，並且宗教寬容增加了。但是衰落伴隨這人性化的過程而來，直到最後社會由內部瓦解，或是屈服於外來的攻擊。就像羅馬帝國，末年時一樣，這將導致倒轉為野蠻的情況。

在循環完成後另一個循環開始。因此在西方，基督宗教的到來宣告了一個新的神明時代。中世紀代表新的循環中的英雄時代。而十七世紀，哲學的世紀，是更新的人的時代的階段。我們在個別民族的歷史中發現循環，而他們個別的循環是一普遍法則的作用。不過維柯相信被歸納地證實了的這個循環論不應被誤解了，維柯之意不是指歷史事件是被決定的，或者全然相似的個別事件組合會發生在每個循環裏。他也不是指，譬如，基督宗教是一暫時的宗教現象，其價值乃相對於一特定的循環而有，所以在未來它必定要讓位給另一個宗教。重複發生的並非是特殊的歷史事實或事件，而是事件發生的整體架構。或者更適當地說，重複發生的是心靈狀態的循環。因之最初由感覺、想像與情緒語言表達出來的心靈狀態，逐漸繼之以反省理性的顯露，反省理性繼而表

現出與人性其他層次斷離，並趨向於發展成懷疑理性的解消性批評。這社會的瓦解一直到人類再度獲得自發的原初心理狀態才會停止，後者帶來與上帝的重新接觸，宗教的復始。文明「一向都由宗教開始，而完成於科學、戒律與文藝」。^①所存在的是心靈狀態、歷史發展形式的循環，而非內容、特殊歷史事實或事件的循環。維柯的觀念，的確復活了希臘的循環反覆理論，但是他無意於肯定一種類似個別事物必然重演的宿命理論，他的循環理論也並非排除了所有的進步。譬如，在新循環中的基督宗教，是對應於第一次神明時代維柯所謂的「恐懼之宗教」，但是這不表示基督宗教沒有超越它們。

認為維柯在其歷史哲學中，所提出的不過只是一項循環理論，是極為錯誤的，它的內容絕對不止於是一幅民族或國家發展之井然有序圖表而已。因為我們可以在他的作品中找到對理性主義的有益反對，所謂理性主義是一種對人及其歷史的過度主智主義的解釋。維柯說，哲學家無法形成社會起源的正確觀念，因為他們經常傾向於用他們自己看待事物的方式解釋過去，並且將不是理性所為之事加以理性化，用他們賦予理性一詞的意思。因之自然法哲學家為我們描述自然狀態中的人，立下契約或盟約而產生社會，但是社會的真正起源不可能是這樣的。驅使流浪者和游蕩者進入洞穴及此類之最初住所，並在那兒建立多多少少固定習慣之因素，應是恐懼，或者更廣泛一點，是感到需要。

這個觀點不僅可以應用在十七世紀哲學家，也可以用在古代世界的哲學家。後者，一如他們的近代繼承者，受到相同的理性化傾向擺佈，將城邦的法律歸功於受啟蒙的立法者，像斯巴達的

李喀古斯 (Lycurgus)。但是法律並非始於作為反省理性的產物，雖然在時間過程裏，當文明發達後，它們已受到理性的修正。麻煩在於哲學家們崇拜反省理性，在這種理性中尋找人的本質。他們認為理性獨自統合了人們，並且作用為共同的約束，因此它必然是法律的根源，法律是形成統合的因素。想像力、感覺和情緒使人們彼此分開。然而事實上，在最初的發展階段裏，人們是受想像力與感覺左右，而非反省理性。不錯，這時理性是出現了，但是它是以想像與感覺特有的形式表達。原始宗教從心理學而言，是恐懼與無助感的自然產物，而非哲學意義下的產物，而原始法律與原始宗教有親密的結合，兩者都不是哲學理性的產物，而是感覺與想像邏輯的產物。法律，就其起源而言，是自然滋生的習俗，不是有計畫理智的果實。

維柯非常重視詩與神話。實際上，新科學的第三書標題就叫真正荷馬的發掘 (*On the Discovery of the True Homer*)。如果我們希望研究宗教、道德、法律、社會組織和經濟的早期階段，我們必須抑制只是抽象的理論，而研究語言學的資料，亦即詩和神話。並且在解釋像是荷馬的詩的時候，我們必須避免兩個錯誤觀念。首先，我們不應該視神話為柏拉圖在共和國中所稱讚的那類精心的欺騙、或有用的謊言。其次，我們不應該理性化它們，好像它們的作者是以寓言表達清楚地構思和理性地鋪陳的觀念或理論。它們毋寧是一個民族的「通俗智慧」、「詩的智慧」，並且它們給予我們理解神話誕生時民族思考方式的解答。譬如荷馬的詩，在「詩的文字」中表達了英雄時代希臘的宗教、習俗、社會組織、經濟、甚至科學觀念。它們似乎是在一個民族在其發展的某段特定時期裏，自發的文學表現或是心靈狀態與生活的沉澱物，因此對於歷史的重

構有著重大的價值。當然，我們不是被要求接納一切爲忠實的眞話。例如荷馬詩中描寫其人與其行樣子的宙斯（Zeus）並非真人。但是他亦非純粹的文學上的創造，象徵著某些抽象的神的哲學概念，他毋寧是與神接觸的早期階段裏的想像表達。這並非說神的詩性描述似乎含蓋了神的哲學理論，後者是清楚地鋪陳在反省理性中；而是說這階段的宗教思考是詩性的思考。它具有自己的邏輯，只是這想像與感覺的邏輯，而非哲學家的抽象邏輯。

維柯歷史哲學中的另一個注目之處，是他對每個文化時期的綜合統一之堅持。一次循環中的每個「時代」或階段，都有其自己的宗教、法律、社會組織和經濟型態。維柯無疑是過度公式化了，但是他提供了似乎是研究歷史的一套計畫，它將不限於王朝、政治和軍事事件的敘述，而是發掘各民族在其歷史連續階段中的生活，並且在每一處枝節上探究他們生活，顯示宗教、道德、習俗和法律、社會及政治組織、經濟、文學和藝術之間的關係。同時，他略述了對人類一般心靈狀態發展與個別科學、文藝發展二者，比較研究計畫的輪廓。

歷史，因此向我們顯示了人性。我們不可能只考慮人現在的樣子，亦即第二期的「人的時代」，或是以哲學家爲標準，而獲得人性的知識。我們必須轉向人性的逐步顯露，於歷史、詩、藝術、社會與法律發展之中。歷史是由人類所創，因此可以爲人所理解。並且在歷史的研究中，人類得到對自己本性的反省覺察，對它曾經如何、現在如何以及能夠如何的覺察。頌揚理性時代、哲學家時代而貶低過去和原始時代的做法是可笑的，因爲整個的歷史過程都是人的顯露。在原始的神明時代，我們把人視爲感覺，在英雄時代我們把人視爲想像，在人的時代我們把人視爲

理性。

然而，歷史是由人所創的事實，無論我們考慮的是人的行爲、藝術與文學之功業亦或制度，並不意味它與神聖天佑斷離，並且在某種意義下不是上帝的作品。但是對維柯來說，神聖天佑主要透過人類心靈與意志而作用，亦即透過自然的方法，而非主要透過奇蹟的干涉。人類經常想要某目標卻得到另一個目標。例如，「父親們想要無限制地運用他們的家長力量於他們的奴隸身上，結果他們使奴隸受到文明力量的支配，因而產生城市。統治的貴族階段想要濫用他們堂堂的自由於平民之上，結果他們必須服從於確立人民自由的法律。」^⑤無論每個人過去曾經想要的是什麼，經由他們的行爲，文明興起並且發展起來。而在第二階段的人的時代，譬如當自由思想家企圖去摧宗教時，他們幫助了社會的解體，最後是循環的結束，並且因此有助於宗教的重生，它是促進人克服其自我主義激情的主要因素，並且導至新文化的滋生。人自由地行動，但是他們自由行爲是神佑的永恒目的藉以實現之工具。

說維柯的新科學完全被其同代人所忽略，是不儘正確的，因爲有某些個別的論題曾是討論的主題。但是他的觀念的整體意義，確實未被欣賞。直到十九世紀，維柯才開始得到他應有的名譽。一七八七年歌德造訪拿破里，新科學引起了他的注意。這位偉大的詩人將此著作借給耶克比，一八一一年耶克比提到他認爲維柯先於康德之處。這頁文字被科雷里其（Coleridge）用在他的生命理論（*Theory of Life, 1816, published 1848*）之中，並且在接下來數年中，他熱衷談論著維柯。在法國，彌雪萊（Michelet）出版了維柯主要作品的摘譯（一八二七年），並

且在一八三五年再版，附加了自傳及一些其他著作的翻譯。在義大利，羅斯米尼（Rosmini）和喬貝爾底（Gioberti）對維柯感到興趣，觀念論者如斯巴文大（Spaventa）主張，黑格爾主義進入義大利似乎正是維柯回歸故鄉心靈，理由是維柯是德國哲學的先驅者。但是近代對維柯興趣的推廣，最主要來自於克羅齊（Benedetto Croce），他把維柯描繪爲「發掘了詩與藝術的真正本質，並且可以說是創造了美學科學」¹⁶之人。

四、孟德斯鳩

孟德斯鳩並未在他的著作中提到維柯，但是當他一九二八年在義大利旅行時，似乎可能讀到了新科學，那即是說，在他出版他著名的有關羅馬興亡原因（一七三四年）及法律精神（一七四八年）的著作之前。他採取社會、法律與政府的比較研究，以確定歷史發展的法則，這事實立刻暗示維柯在他的心靈發揮了某些影響，至少以激發靈感的方式，雖然無法證實真的有過這樣的影響。無論如何，孟德斯鳩的個人筆記似乎顯示，維柯的循環理論和文明衰落理論的確對其心靈發揮了某種影響，雖然它的程度難以確知。

因爲孟德斯鳩的觀念已經在本冊的第一章中概述過了，這裏不再加以陳述。只須作出，維柯和孟德斯鳩兩人都發現了比較的歷史學方法觀念，並且兩人都開始利用歷史資料作爲基礎，以決定控制各民族歷史發展的法則。在兩人之中，孟德斯鳩是啟蒙運動熱愛自由的思想家，以他自身的時代而論，他具有難以相比的較大成就。維柯之星座則直到啟蒙運動走到盡頭後，才真正的閃

亮起來。

附 註

- ① 1451b, 5-8.
- ② 關於這句話中詩的部分的意思，參考第一冊，第三十三章，第二節。
- ③ 九論 (*Enneads*)，第三卷，二。
- ④ 參考第三冊，第八章。
- ⑤ *Dessein général*.
- ⑥ 論文集，第二部。
- ⑦ 同上，第三部，一。
- ⑧ 同上，第三部，七。
- ⑨ 穆拉多利的巨著是 (*Rerum italicarum scriptores*)。
- ⑩ 一七二三年維柯爭取民法的講座教席，但未能得到。
- ⑪ *Opere*, I, 136; Bari, 1929.
- ⑫ 維柯自傳 (*The Autobiography of Giambattista Vico*, translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin, Cornell U. P., 1944)，頁一三〇。
- ⑬ 同上，頁一五五。

⑭ Opere, III, 5.

⑮ Opere, IV, 2, 164.

⑯ 克羅齊……美學 (B. Croce, *Aesthetic*, translated by D. Ainslie, London, 2nd edition 1929)
)・頁二二〇。

第九章 伏爾泰到赫德

導論——伏爾泰——康多塞——萊辛——赫德

一、導論

往往有人認為十八世紀啟蒙運動的觀點是非歷史的。如果這個意思是指沒有寫出歷史作品，則此言便是公然錯誤的。我們只需要想到孟德斯鳩的羅馬興亡史(*Histoire de la grandeur des Romains et de leur decadence, 1734*)、吉朋的羅馬帝國之衰微與滅亡(*Decline and Fall of the Roman Empire, 1776-81*)以及伏爾泰的查理十二世史(*Histoire de Charles XII, 1731*)、路易十四世時期史(*Histoire du siècle de Louis XIV, 1751*)與休姆的歷史著作就够了。也不能說十八世紀的歷史編纂只關心戰爭、外交與政治的鬭爭，以及「大人物」的行徑。相反的，我們看到視歷史為人類文明歷史觀念興起。查理·皮諾特·道克拉斯(Charles Pinot Duclos)是路易十一世史(*Histoire de Louis XI, 1745*)以及關於本世紀的一些道德評論(*Considérations sur les moeurs de ce siècle, 1750*)的作者，他宣稱他關心人的行為

與習俗勝過戰爭與政治。也在此態度上，與伏爾泰是一致的。十八世紀明確地看到了歷史觀念的擴大。

當有人說十八世紀啟蒙運動的觀點是非歷史的時，這句話可能部分指某些作家表現出來的趨向，把歷史當作純文學 (*belles-lettres*) 的一種形式，並且缺乏材料的知識或理解而做出過急的判斷。更重要的，它暗示了一種傾向，把理性時代和啟蒙運動以及其理想當作判斷的絕對標準，並且藐視過去，除了它能够被解釋為導向啟蒙哲學家的年代此點。這種心態以及利用歷史以證明命題的伴隨傾向，亦即整體而言的十八世紀與個別而言的哲學家的優越感，對於客觀地瞭解過去顯然不會有所幫助。若說所有啟蒙運動的哲學家都公開聲明一種天真的進步理論，的確是一種誇大之辭，即使在伏爾泰，也表現出一些悲觀。但是全盤而言，哲學家們相信進步和解放理性之勝利是同義的；他們對理性的觀念，使他們很困難理解原始的心靈狀態，或者是中世紀。當哲學家們想為自己描繪原始人類時，他們在面前放置現代的人，然後剝除可以歸因於文明的性質與習慣，小心地把理性的運用留給他，使得他能够加入社會契約。是的，維柯看到了這種分析方法的人為性，他尋求對詩、歌曲、藝術、習俗紀錄、宗教儀式的考察，以提供理解早期年代心靈狀態的牢靠基礎。但是維柯是一個天才，他有點遠離啟蒙運動，並且他有意識地反對眾多同代人的誇張理性主義與唯智主義。他對他自己時代的評價，當然不是一般哲學家的評價。就中世紀而言，啟蒙運動的人相當無法同情地理解中世紀的文化與觀點，中世紀對他們而言代表著黑暗，理性之光逐漸將浮出。因此，雖然他們擴展了歷史研究的觀念，並且對歷史編纂的將來做了有價值的貢

獻，他們太傾向於利用歷史證明命題、榮耀啟蒙運動，並且他們的偏見使他們很困難以同情理解方式，去穿透那些他們覺得與自己的非常不同、並且擅加輕視的文化或觀點。我們應該以這個意義，理解啟蒙運動心靈狀態是「非歷史的」的指控。

一、伏爾泰

在本冊第一章中曾經討論過伏爾泰一般的哲學觀點，伏爾泰聲明他的習性論 (*Essai sur le moeurs, 1740-9*)，出版於一七五六年) 是打算作為鮑蘇埃作品的延續。「優秀的鮑蘇埃，在他對世界歷史的部分討論中，掌握了世界歷史的真精神，卻在查理曼帝國處停了下來。」^①伏爾泰想在鮑蘇埃停止處繼續下去，他的作品的全名是：論普遍歷史及自查理曼帝國至今的各個國家之習性與精神 (*An Essay on General History and on the Manners and Spirit of Nations from Charlemagne up to Our Days*)。然而，事實上他回到更早，從中國開始，轉至印度、波斯和阿拉伯，然後來到查理曼帝國之前的西方與東方之教會。

雖然伏爾泰宣示了繼承鮑蘇埃工作的意圖，但是很顯然，他對歷史的觀念非常不同於這位莫斯地方的主教。對鮑蘇埃而言，歷史中的重要事件是創生、上帝與猶太民族的交易、道成肉身與教會的壯大；並且他將人類歷史自創生到末日視為一個整體，視為神聖天佑的顯現，甚至連人的自由選擇也是服侍它的。在伏爾泰來說，奧古斯丁和鮑蘇埃的理論觀點去掉了神聖天佑將會大放光芒。歷史是人類意志和情感的相互作用。進步之所以可能是因人超越了動物的限制，而且理陪

居支配地位，特別是當理性採取開明專制形式的時候，只有後者帶來真正的社會改革。把歷史視爲神聖計畫之施行或視爲朝向一超自然目標運動的觀念不見了。並且隨之而來的，任何有關歷史整體與連續的強烈信念也消失了。

當然從部分來看，伏爾泰只是推進一種經驗性的歷史研究觀念，不帶獨斷預設。他寫了一本歷史哲學 (*Philosophie de l'histoire*, 1765)，加在一七六九年出版的論習性之前，但是那裏面鮮有任何一般意義的哲學。當他談到撰寫歷史需要哲學精神時，他是指需要排除傳說和神話故事的需要。譬如，這清楚地表現在他的歷史述評 (*Remarques sur l'histoire*) 裏，他問道，一個有良好常識、出生於十八世紀的人，能够被容許嚴肅地談論戴爾菲 (Delphi) 的神諭嗎？當然，伏爾泰的最終要求，是應該完全剔除超自然的解釋。以哲學的精神撰寫歷史就是以「哲人」——具有啟蒙運動精神之人——的精神撰寫歷史，而「那優秀的鮑蘇埃」並不是一位「哲人」。

歷史家的任務不是要以傳說中的奇聞軼事愉悅讀者和說故事，這正是伏爾泰爲何勸告人們研讀近代歷史而非古代歷史的理由之一。在他的歷史新論 (*Nouvelles considérations sur l'histoire*) 裏他說，處理古代歷史就是將少數真理混雜於無數謊言中。但是，一位研究古代的歷史家顯然沒有必要用希羅多德 (Herodotus) 的閒話和扯談方式撰寫，或是接受所有神話與傳說均爲真。相反的，這些傳說甚至戴爾菲神諭的研究，可能對嚴肅的歷史家具有大用，一如維柯看到而伏爾泰沒看到的那樣，補救不確定、傳說歷史的是耐心的研究。但是，伏爾泰無疑另有一個喜歡近代歷史的理由，也就是對近代世界的優越，特別是啟蒙哲學家的優越的信念。在他簡短的歷史述評裏

他表示，希望年輕人應該開始嚴肅的研讀歷史，「在它開始真正吸引我們之處，對我而言似乎是在接近十五世紀末的時候。」正是這時候，歐洲改變了它的面貌。換句話說，中世紀對我們沒有真正的吸引力。

這個觀點出現在伏爾泰作品的許多地方，我們被告知：過去的時代好像從不存在過；古代猶太人的世界與我們是如此不同，以至於幾乎不能從其中引出任何可適用於今的行為法則；研究古代滿足好奇心，然而研究近代是一個必須之事；等等。伏爾泰作為一個歷史家和歷史哲學家，這種態度明顯的形成一個缺點。

但是伏爾泰當然也有他的優點。在他的歷史新論短文中他說，在讀了三或四千篇戰爭的描述以及數百個條約的內容後，他絲毫不曾發現他比以前更為聰明。「我因查理士馬托（Charles Martel）戰役而對法國人和撒拉遜人（the Saracens）的認識，不會比因帖木兒（Tamerlane）戰勝巴雅才（Bajazet）的勝利，而對韃靼人（the Tartars）和土耳其人（the Tuurks）的認識更多。」取代對戰爭和國王及宮廷事跡的描述，一個人在歷史中應該發現民族中居支配性的道德與罪惡的解釋、對它們的力量或無力的說明，以及技藝與工業的建立與成長的故事。總之，對想要『以市民和哲學家態度』研讀歷史的人而言，「習性和法律中的改變，將會是他研究的重要目標。」^②同樣的，在風俗之精神（*Esprit des moeurs*）六十九章的開頭，伏爾泰說道：「我想呈現當時（十三和十四世紀）人類社會的模樣，人們如何生活在家庭生活的親密中，有那些技藝被拓展了，而不是重覆如此多的災害和戰役，那些（通常的）歷史的無生氣主題，那些人類仇恨

的使用過度之例。這位哲學家或許低估了政治與軍事歷史的重要性，但是他確實地注意到人類生活的某些面向，這些面向如今已普遍地被認為是歷史家課題中的重要部分，卻被以往那些受到將軍、國王和英雄行徑催眠的編年史者所忽視。

在歷史的整體觀念上，伏爾泰顯然不如他所攻擊的孟德斯鳩來得深刻，更遑論維柯；但是在他的社會歷史編纂概念中，我們可以看出中產階級意識發展的表現。對他而言，歷史不再是王朝的歷史，不再是對有權勢的人歌功頌德或誹謗非議，如果有後者的可能的話，而是說明生活的危機、技藝、文學以及十八世紀的科學，或者更廣泛地說，是透過時代解說人的社會生活。

最後，爲了使前述伏爾泰對前文藝復興世界(the pre-Renaissance world)的輕蔑得到平衡，應該加上一句，即在風俗之精神中，包括他所附加的部分在內，他是在一塊巨大的畫布上作畫。他談論的不只是歐洲，也包括遠東和美洲，不只是基督宗教世界，也包括回教世界和東方的宗教。的確，他的知識通常是非常有缺陷的，但是這並不改變他的計畫的範圍。在某一意義，他的歷史比鮑蘇埃的較爲狹窄。因爲後者的目的論架構將所有的人類歷史均納入一個可理解的統一體中。但是在另外一個更明顯的意義上，伏爾泰的風俗之精神比主教的世界歷史論文集更爲廣泛，也就是前者寫了後者所未觸及的那些國家與文化。

二、康多塞

在本冊第二章有關重農主義者的章節裏，注意力是放在杜爾果所提倡的進步理論，他先一步

處理了十九世紀奧古斯特·孔德 (Auguste Comte) 詳論的歷史觀點。杜爾果其實比伏爾泰更是進步的信奉者。因為伏爾泰除了對啟蒙時代世紀優越的信念外，並不相信統御人類歷史的法則。不過我並不想重覆已經說過有關杜爾果的部分，我代之以轉向另一位在十八世紀後期的進步觀念領導代表人物，亦即康多塞 (Condorcet)。

康多塞 (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet, 1743-94) 是一位哲學家，也是一位數學家。在二十二歲之早齡，他就寫了一篇有關積分學的論文，贏得了亞藍貝特的尊敬。對於後者以及伏爾泰和杜爾果這幾位他陸續撰寫了傳記 (杜爾果在一七八六年，伏爾泰在一七八七年) 的人，他充滿欽佩。他參加百科全書的準備工作，並且被選入科學學院 (the Academy of Science) (一七九六年) 和法蘭西學院 (the French Academy) (一七八二年)。一七八五年他發表一篇有關概率的論文，這篇文章經修訂和擴充後，第二版問世於一八〇四年，標題是概率論之要素及其應用：應用於全憑偶然性的賭博遊戲、彩票賭博及人類的判斷之上 (*Éléments du calcul des probabilités et son application aux jeux de hasard, à la loterie et aux jugement des hommes*)。

康多塞也有興趣於經濟事務，在杜爾果的影響下為穀物自由交易辯護。在政治上他是一位熱情的民主主義者和共和主義者，他歡迎革命並且被選為國民公會 (the Convention) 的一名代表。但是他擁有一顆太過獨立的心，以至於無法在那些風暴的年代中存活太久。他批評國民公會所採用的憲法以擁護他支持的；他公然抨擊逮捕穩健共和黨員 (the Girondists) 的行動；並且由

於原則上不同意死刑，他反對山嶽黨（the Mountain）的行爲，這是由羅伯斯皮耶、馬赫（Marat）、丹頓（Danton）所領導的左翼團體。他的批評態度致使他被宣告爲共和國的敵人以及不受法律保護之人。有一段時間他躲藏在一位寡婦維奈太太（Madame Vernet）的房子裏，但是當他自覺到房子被監視，他將危及他恩人的生命時，他逃走了。到底他是死於中風、被人下毒還是仰藥自盡的？似乎並不清楚。

在躲避他的敵人時，康多塞撰寫關於進步觀念的著作：概述人類精神開展之歷史（*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794），這是他被稱爲哲學家的主要著作。他主要的一般觀念是人的可完美性，人類種族歷史是一由黑暗到光明、由野蠻到文明的逐漸進步，並且在未來會無限的進步。雖然他在斷頭臺的陰影下寫作該書，書中卻充滿了樂觀的精神。對於那時代的暴力與邪惡，他主要是用統治者和僧侶們所造成的不良制度與法律來解釋。因爲他不僅是君主政體的敵人，也是神職人員以及實際上是所有宗教的敵人。他視憲法的改進與教育爲提升進步的主要方法。一九七二年一羣人呈給國民議會（the Assembly）一份國家的非宗教教育組織計畫，他是其中之一，此計畫成爲後來國民會議所採用的計畫的基礎。根據他的計畫，數學、自然、技術、道德和政治等科學，構成高等教育機構中的主科，語言的學習，無論活的或死的語言，則在調表上占據比較次要的地位。換句話說，重心被放在自然之學（the science of Nature）以及人格之學（the science of Man）上。

康多塞對過去歷史的解釋，是在這種科學文化觀下發展的。他將之區分爲九個階段或時期。

第一個時期，人們剛脫離只在身體上異於動物的野蠻狀態，結合在一起形成狩獵和捕漁集團，並且認知到家庭關係和使用語言。在發展的第二階段或稱畜牧階段，出現了不平等和奴隸制，以及一些雛型的藝術。而在第三個時期，農業時期，則有更多進步。這三個初步的時期，被承認為推測的。但是隨著字母的草創，我們由推測過渡到歷史事實。希臘文化對康多塞而言代表了第四個時期，羅馬文化則是第五個時期。然後他分中世紀為兩個時期，第六個時期結束於十字軍，第七個時期結束於印刷術之偉大發明。第八個時期或多或少與文藝復興是同義的，開始於印刷術的發明而結束於笛卡兒為哲學帶來的新轉向。第九個時期結束於一七八九年，它包括了牛頓對真正自然體系的發現，洛克對人的科學、亦即人性科學的開啟，以及杜爾果、盧梭和普萊思 (Price) 所發現的人類社會體系。

而未來的第十個時期是康多塞所面對的。他說在此時期中，將國家平等、階級平等的進步，以及個人在身體、道德和智慧改善上的進步。平等對他而言不意謂數學上的平等，而是自由，並伴隨著權利的平等。

過去的進步於是被認為將在未來的進步裏開花結果。這種樂觀信念的成立，顯然是假設了有一種進步律或人類發展的定律存在，而允許由過去推論未來。但是康多塞最為強調，以作為保障未來進步的因素，並非某種假設的、運行不墜的定律，而是教育，也就是理性的啟蒙、政治的改革和道德的養成。在他的觀點中，我們不能對人類進步和可完美性預先設下界限。在他處理第十個時期時，他堅持無限進步是可能的，不僅是在道德科學（譬如在自利與公益的調和上），而且

也在物理科學、技術科學，甚至（對立於狄德羅的觀點）在數學上。

顯然，杜爾果與康多塞給予歷史的解釋，爲奧古斯特·孔德的實證主義鋪了路。當科學理性之光茁壯有力了，神學被認爲消失了；同樣的狀況也可以用在形上學哲學上，除非它可以被歸結爲是科學定律的綜合。我們很難說康多塞崇拜啟蒙運動的哲學家，認爲他們是歷史進展的頂峯。他讚賞伏爾泰，這是確實的，並且接受他的激烈反教權論，但是他並不接受他對開明專制的信仰，或他對人民的藐視。他期望民主和科學的文明。雖然他的論著有缺點，無論在結構大綱或是許多個別敘述上，但他在某個意義上是比伏爾泰更爲現代的。他並不那麼地將十八世紀奉爲指示未來的聖典。不幸的是，他對現實與人類的重要面卻是盲目的，而這種盲目當然也表現在他的十九世紀繼承者身上。至於進步的教條，則在二十世紀遭遇了嚴重的挫折。

四、萊辛

在德國進步的觀念是由萊辛提出的，但是像我們在本書第六章所看到的，他對歷史進步的理論安置在神學的基座之上。在人類的教育（一七八〇年）中，他宣稱一如天啟之於整個人類種族，教育之於個別人類。進步是上帝對人類的道德教育。的確，萊辛對歷史的觀念非常不同於奧古斯丁和鮑蘇埃。因爲他不像他們，並不認爲基督教義是上帝對人的明確啟示。就像舊約與新約相比，是由「初級書」（elementary books）構成的一樣，新約與天啟的下一階段相比，亦即當人們被教育或爲了善本身而行善，不爲此生或來世的報償而行善的時候，新約也是由「初級

書」構成的。這種超越基督宗教道德觀和其懲罰理論，使萊辛與具有啟蒙運動特色的流行道德理論同一曲調。但是他視歷史為漸進天啟的觀念，卻在他和奧古斯丁及鮑蘇埃的歷史哲學之間容許類比。萊辛的理論當然帶有十八世紀的戮記，但是它顯然與康多塞的理論非常不同，對後者而言，歷史的進步不是上帝的傑作，而是宗教的解放^③。

五、赫德

當我們轉到赫德的歷史哲學時，我們發現了和啟蒙運動特有理論的重要不同。如我們在本書第七章中所見^④，赫德攻擊啟蒙運動的自滿，亦即十八世紀哲學家傾向於認為歷史經由漸進發展過程而上升至他們的時代。但是我們也看到的，他並非只是不同意他們對啟蒙運動的解釋而攻擊他們，他攻擊他們對歷史的整體研究路徑。因為在他的觀點裏，他們用假設研究歷史，並且用它證明一個預存的命題。他們的命題當然不同於鮑蘇埃的，但是它仍然是一個預存的理論，亦即歷史表現一種上升運動，從宗教神秘主義、迷信的奴役，邁向而由、非宗教的道德觀。當然，啟蒙運動的哲學家可能回答說他們的解釋是奠基於歸納而非預設之上。但是赫德可能反擊說，他們的普遍解釋所根據的事實選擇，本身已被預設所導引。他最重要的論點是認為他們對歷史的研究路徑，將阻止他們以每一種文化特有的優點，根據它們特有的精神與複合性統一，去研究與理解它們。在他另一種歷史哲學 (*Another Philosophy of History, 1774*) 裏，赫德自己劃分歷史為數時代或時期，但是他也注意到這種行動的危險性。當我們替一個「時代」畫界並以一些概括

性質描述它時，我們很可能只抓到名詞，真象與民族的豐富生活卻漏失了。只有耐心與徹底地研究資料，才能使我們瞭解一個民族的發展。如我們所見，他自己強調的是民族的詩與早期民謠，以作為瞭解人類精神發展的重要來源。我們的確難以說強調對語言和文學發展的瞭解，是與啟蒙運動的思想相矛盾。但是赫德注意到在解釋人與其歷史時，比較原始性的重要。如果我們堅持只參照根據理性主義理想和十八世紀科學家的預設而定的標準，去判斷早期文化階段，我們就將無法欣賞他們的意義。

赫德的偉大作品：*人類歷史的哲學觀念*（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-91*）是在一巨大規模上構思的。因為，在此作品的前兩部分裏，每一部分含有五卷，他用人類學和說起來矛盾的人類發展史前期，來討論人類的物質環境與結構。只有在第三部分，從第十一卷至十五卷，他才開始記述歷史，將解釋推進至羅馬帝國的衰落。這解釋在第四部分（第十六卷至二十卷）中繼續，直到西元一五〇〇年左右。第五部分沒有寫出。雖然他著作的架構明確地具有野心，然而赫德並未為它過度吹噓。書名本身：人類歷史的哲學觀念，便謙遜有加。並且作者明白表示，此書包含的是一項工程的建材，有數世紀方能完成的工程^⑤。他不至於傻到認為他可以完成這個大建築物。

在討論了人的物質環境，亦即那物質宇宙的力量和地球的位置與歷史之後，赫德來到有機生命與人自己的主題上。他並不主張人從某些動物種類進化而來以闡釋進化的意義；但是他認為所有有類和種形成一個金字塔，其頂端是人。根據赫德，通過所有有機生命我們發現一種生命力量的

顯現（明顯地相應於亞里斯多德的全在目的（entelechy），當我們提高觀察的類與種的等級時，這生命力表現為越來越多的功能分化。赫德的這種階層體系概念，在性質上明確地是目的論的。較低級的種，在他們上升的次序中，能够概念思維、是理性與自由的存在的人出現而鋪路。人類在他的出現上，實現了自然也就是上帝——的目的。但是赫德注意到，在純粹本能層次上，有機體的基本傾向無誤地作用著，然而錯誤的可能性隨意志的增多而增加。「本能變得愈弱，則落入任意（或善變）乃至錯誤的支配的可能就愈多」⑥。

對於赫德而言，歷史是人類能力、行動與習性的自然史，隨著時間與空間而有調整。雖然他沒有詳論形變進化理論（the theory of transformistic evolution），至少沒有以任何清楚的形式論之，他卻強調人和物質環境及較低級生命形態的所謂的連鎖性。他也強調人的組織性。人之「組成是爲了」理性與自由。他來到世上是爲了學習理性與獲得自由。因此，他可以說人性（Humanität）有如潛藏在人之中，像某種必須被發展的東西。乍看之下，如果有人說人性是潛藏在人心中的，這似乎構成一項語詞的矛盾。但是赫德使用該詞有兩種意思。它可以指人能够達成理想；它也可以指達到這種理想的潛能。理想因此是潛藏在人之中，並且赫德可以說人之組成是爲了人性。作爲一個物質個體，當然是已經在那兒，但是他有潛能以達成人的完美、達成人性」。

人還被說成是爲了宗教而組成的。的確，宗教與人性密切相關，所以前者被描述爲最高層的人性。至於宗教的起源，根據赫德，是來自人的自發推論。從可見現象推論不可見原因說宗教是

來自恐懼（例如，恐懼有敵意、危險或駭人的氣候現象），是指定一個完全不恰當的原因。「說恐懼創造了大多數民族的神，是空話一句。因為恐懼就其自身而言，並不創造任何東西，它只是驚醒了理解能力。」^⑦即使錯誤的宗教也帶有人認知上帝能力的見證。他可以推論存有物的存在，這些存有物並不以他想像的方式存在；但是在他的，從可見的推論不可見的、從現象推論一隱藏的原因。

在第七章處理赫德的時候，我們提到他在人類靈魂的認知與感覺（一七七八年）裏的說法，心理學在每一步驟上都必須是生理學，否則不可能成立。因此，值得注意的是在他觀念的第一部分第一卷中，赫德明白的肯定人類靈魂的精神性不朽性。他描述心靈為一個統一體，觀念聯結的現象不能被用作為相反的證明。聯結的觀念屬於一種存有者，他一從本身的能力中喚起記憶：「並依據內在相吸或相斥的原理聯結觀念，而非依據某種外在機械原理^⑧。有純粹心理法則的存在，靈魂根據它而表現它的活動，結合它的觀念。這當然是連帶著器官的變化一起發生，但是這並不影響靈魂或心靈的性質。「如果工具是沒有價值的，則工匠無法做任何東西。」^⑨換句話說，赫德已表明其立場與唯物主義相對立。

赫德的觀念的第二部分被認為是有證據的辯駁，反對啟蒙運動思想家輕視原始的傾向。從較原始到較不原始的發展當然是有的，在這種發展中，對物質環境的反應（像同意孟德斯鳩的）是重要的因素。並且赫德推測性地說明了家座到氏族、氏族到選舉領袖的部落、和由部落到世襲專制社會的發展認為原始民族沒有任何文化是無稽之說，而被認為他們沒有分享到想像中的十八世

紀的恩典，因此是不幸和可憐的，則更爲無稽。

更進一步，赫德攻擊認爲歷史應該被解釋朝向近代國家發展的進步歷程的觀念。至少他暗示著近代國家的發展，與理性鮮有關係，毋寧歸諸於純粹歷史的因素。一個部落的成員，很可能比一個大的近代國家的許多居民要更快樂，在近代國家裏「數以百計者必須挨餓，以使某個人能昂首闊步並沉溺於奢侈中」^⑩。此外，赫德不喜歡威權主義政府的態度，更是足夠明顯的。當他發表第二部分時，他必須刪去：最好的領導者是盡最大力量使領導者不必要、以及政府像是壞醫生讓病人不斷需要他們的說法，但是他所說的已經够清楚了。在他的觀點中「需要主人的人是動物；一旦他變成一個人類，他不再需要一個主人」^⑪。對開明專制的理想亦然。

在此中，赫德部分是對康德動了間接的攻擊，後者曾發表一篇有敵意的評論，針對觀念的第一部分。而在第二部分，赫德抓到了間接攻擊康德世界主義觀點的普遍歷史之觀念 (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784*) 的機會。康德打算忽略所有社會組織的階段，除非它們是對理性國家的發展有所貢獻。而一個理性國家必須有一個「主人」，因爲人是如此的有缺陷，以致於他不能生活在社會中而沒有一個主人。康德雖然可以如此主張，但是赫德寧願相信人的本然善性與可完美性。無論如何，他一心一意拒絕歷史可以適切地解釋爲往近代國家進步發展的觀點，以及其他所有的社會組織型態都必須以此觀點評量的說法。

在赫德觀念的第三部分，他開始記述歷史。他給歷史家的一般原則，是後者心中應該避免預設，他不可把任何特定的國家或民族當作其最愛，而看輕或貶低其他民族。人類的歷史家必須兼

偏和無私地判斷，「就像我們種族的創造者一般」^⑩。一般說來，赫德做到了遵行這個原則的努力，雖然他對羅馬的敵意還是看得出來，並伴隨著對腓尼基人文明的寵愛。

赫德並未限制自己於歐洲，也思考了例如中國、印度、埃及和猶太人的文化，雖然他對中國與印度的知識很自然地是不足的。在希臘的身上^⑪，他發現一個完整的文化循環一個民族的興起與衰塔，並且用它得出普遍的結論。每個文化有其重力中心，這個重力中心越深處於此文化尚活著、有活力的各種力量的平衡中，則這文化就越穩固而持久。因此我們可以說，當一個文化中有活力的各種力量在最均衡狀態時，文化的頂峯便找到了。但是，這頂峯當然是一個點，也就是說，重力的中心無可避免地會移動，均衡狀態被動搖。有活力的各力量可能會佈置得使均衡狀態暫時回復，但是它不可能遠永持續，衰落或快或慢必然將至。赫德的說法似乎是一個文化的生命是被自然律所決定，類比於一生物有機體的生命。羅馬的命運不是由神的介入而是由自然的因素所預定的。環境迫使羅馬人變成軍事的民族，而此發展造就了他們的歷史，他們的興起和強大，以及他們最後的衰落。該帝國變得失去平衡，它不能維繫自己了。

在他觀念的第四部分，赫德繼續他對羅馬帝國敗亡後的歐洲歷史進行解釋。在這裏他強調歐洲文化發展中基督宗教所扮演的角色。我們的確發現了對經濟因素重要性的覺醒，赫德對十字軍的解釋更是一個範例。他絕非盲目於技術發明與科學新知的重要，但是他已經遠離了啟蒙運動的心靈狀態，後者將文明的良好發展視為脫離宗教的運動。赫德可能是一個自由主義的基督徒，但是他根深蒂固地相信宗教在人類文化中不可或缺的角色。

由於赫德強調民族羣體、國家和文化，以及由於他在基督宗教文化興起中，強調日耳曼各民族所扮演的角色，一些被誤導的人，例如納粹主義者，便曾企圖描繪他爲一國家主義者，甚至爲種族理論的支持者。但是這種解釋是相當不恰當的，他從未暗示日耳曼應該統治其他國家。事實上，譴責像條頓武士對待日耳曼東鄰的行徑，並且在他的作品裏，他經常攻擊黠武主義和帝國主義。他的理想是國家文武和諧開展，就像個人自由的或應該是自由的，但結合在社會中形成一體一樣，不同的國家也應該形成一個家庭，每一者對「人性」之發展盡其貢獻。至於種族理論，赫德相信民族羣體形成國家的最自然基礎。在他觀點中，促成羅馬不穩定的因素之一，正是對其他民族的征服摧毀了其民族之一體。但是這個觀念，無論有效與否，都與種族理論無關，如果後者指一個種族先天地較其他種族優越，並且有權利去統治他們的話。至於對猶太人，赫德更不是一個反閃族者 (anti-Semitic)。不過，再多討論這個主題是時間的浪費。沒有通達、客觀的歷史家會假定赫德的歷史理論是包含輕蔑意思的國家主義、軍事主義和帝國主義在內的國家文化發展理論，或者是某特定種族之天生優越性的理論。當然，在某個意義下他是一個國家主義者，但這意思不是指他爲坦護自己國家的權利、不願讓與其他國家而說話。

赫德的歷史哲學有一點複雜。首先，我們知道他堅持考察每個文化時，必須客觀、無私、避免預存理論。並根據各文化本身優點。這對歷史學家來說當然是很好的原則。其次，我們知道它的文化生命理論，類比於有機物的生命；而這理論所適合的解釋，似乎令人回想起維柯的循環理論。然而，第三我們有他對「人性」的觀念，這個觀念比較適合進步理論，而不是循環理論。不

過調和無疑是可能的，每個文化有自己的循環，但是整體的運動是朝向人類內在的「人性」潛能的實現。

人性理想的逐漸趨近，對赫德而言是否為不可少的，似乎並不完全清楚。在他的觀念中，他說道「最後目的哲學沒有為自然歷史帶來什麼好處。」^④例如，說羅馬的惡劣行徑是必然且必須的，好使羅馬文化能夠發展並達到頂峯的說法便是荒謬的。但在此同時，雖然我們不可以解釋說歷史的一切行動是為實現某個特殊神意計畫而有，以證明它們的合理，赫德的確似乎是說「人性」的逐激發展乃為不可少的。因此，他告知他的讀者，在特定的國家、時間與空間環境限制中，所有可能發生之事都確實發生了。^⑤而這似乎蘊含：如果對人性理想的逐漸趨近是可能的，它將必然發生。的確，我們被告以：所有破壞的力量最後必然屈服於保存的力量，並為整體發展而做工^⑥。

同樣的模糊也出現在人性進步書簡 (*Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793-7*) 的系列裏。在此書簡，赫德表現得更願意承認政治變化有人類進化貢獻的資格^⑦，他的一般觀點似乎是：從全盤的觀點來看，現在有而且也將繼續有一種朝向實現人性理想的漸進運動存在。同時，他堅持教育和發展人類天賦潛能的必要性。沒有這種不斷的養成教育，人將會退降至獸性。而這樣的說法似乎並不蘊含進步的必然性^⑧。根據赫德的觀點，我們可以在歐洲精神的發展中，分別出三階段。第一，是羅馬與日耳曼文化的融合，產生了歐洲的宗教與政治組織。第二，是文藝復興與宗教改革。然後第三，是目前的階段，其結果我們尚不能去預測^⑨。這裏再度地似乎有

著某種對未來的懷疑，雖然這種懷疑還是可以和一个普遍的信念相調和，亦即相信人性的往前邁進，直到它最高潛能的終極發發。

情況或許可以如此表示：作爲一個歷史家，由於敵視用自己時代的文明觀點判斷所有文化的作法，赫德強烈地傾向於歷史主義與相對主義，這和進步的教條難以適應。但是作爲一個哲學家，由於不只是相信人的本然善性和可完美性，也相信神佑在人的行爲上或藉由人的行爲而起的作用，他自然地會結論說，人的最高潛能此後終將實現，不畏途中一切的逆流。

附 註

- ① 參看 (Avant-propos)。
- ② 歷史新論。
- ③ 有關萊辛的更多資料，讀者可參照前面第六章，第三節。
- ④ 頁一八三—九二，讀者可參照該處，以取得有關赫德的進一步說明。
- ⑤ 前言，第八章，頁六；觀念一書的引文是依冊與頁引自 the edition of Herder's works by A. Suphan, Berlin, 1877-1913.
- ⑥ 第八章，頁一〇二。
- ⑦ 同上，頁一六二。
- ⑧ 同上，頁一八三。

- ⑨ 同上，頁一八二。
- ⑩ 同上，頁三四〇。
- ⑪ 同上，。三八三。
- ⑫ 第九章，頁八五。
- ⑬ 哥德視赫德為希臘文化之權威加以請益。
- ⑭ 第六章，頁二〇二。
- ⑮ 同上，頁一四四。
- ⑯ 同上，頁二一三。
- ⑰ 他比較欣賞像是腓特烈大帝的改革手段，他起初原想樂觀地撰寫法國大革命，不過革命中的恐怖時代 (the Terror) 致使他略去了這些章節。
- ⑱ 第七章，頁一三八。
- 緊接著這個階段，赫德談到了世界精神 (Weltgeist)，一個令人聯想到黑格爾的名詞。

第十章 康德（一）：生平與著述

康德的生平與性格

早期著作與牛頓物理學

批判前期的哲學著述

一七七〇年的論文及其著述背景

批判哲學底構想

一

倘若我們撇開康德底思想上的發展及其成果不看，則我們根本不必要費時去詳細申述康德的生平。因為康德的一生基本上是平淡而缺乏姿采的。誠然，一位哲學家的生命本當是要為反省而貢獻，而並非要浪費於一般日常活動上的。他並不是一個沙場上的勇將，亦非一北極的探險者。除非他如蘇格拉底一樣要喝毒酒，或要如布魯諾（Giordano Bruno）一樣要被判火刑，不然他的一生自然會顯得平淡。康德甚至並不似萊布尼茲一樣到處閱歷，他的整整一生都在東普魯士渡過。他亦未如後來黑格爾一樣於一代首都的大學府中當起哲學上的霸主。他只不過是一小

城市中一所很負盛名的大學中的一位卓越的教授。他的性格亦不像其他有如齊克果和尼采底性格一般，足以爲心理分析學家提供一探秘的園地。他晚年的時候，他生活底極度之規律性與他底準時的癖好曾傳誦一時，然而我們顯然很難因此把他描述爲一性格怪異的人。我們倒可以說：他底平靜的一生與他底鉅大深邃之影響這一強烈的對照正好是最富於傳奇性的。



康 德 (Immanuel Kant) 像

伊曼紐·康德於公元一七二

四年四月二十二日於皇堡（康寧斯堡）生於一個製馬鞍匠的家庭。在家庭中和自一七三二年至一七四〇年在弗立德利辛學校（Collegium Fridericianum）中就讀的一段日子裏康德均生活在一個虔信派的環境中。終其一生，康德一直欣賞真誠的虔信派者底良善的美德；但顯然他對於在學校中要遵從的宗教儀式卻有相當尖銳的反應。在他底正式的學業過程中，他掌握了很堅實的拉丁文基礎。

一七四〇年康德於他底故鄉之城中開始他的大學教育，並去閱歷許多不同的學科。然而最能影響他的，卻是一位邏輯學與形上學的教授馬丁·克努曾 (Martin Knutzen)。克努曾為伏爾夫 (Wolff) 的一個學生，卻對自然科學有濃厚的興趣，講授科目包括了物理學、天文學、數學，還有哲學。康德在得以享用他底老師的藏書的情形下，被老師激發而去掌握牛頓物理學知識。而事實上，康德的第一批著作大都是涉及科學的，而他以後一直保持對這一學科的深厚的興趣。

結束大學課程後，由於經濟上的原因，康德得要在東普魯士作一家庭導師，而他生命的這一階段為時足整七八年，直到一七五五年他取得了相等於我們現代所謂博士學位而獲准於大學中任講師 (Privatdozent) 為止。一七五六年克努曾去世，康德本待要爭取克氏留下的空缺教席，然而因為克努曾的職位本只為一額外教授，政府乃出於財政上的考慮而將此職位凍結。一七六四年康德被邀請出任詩學的教授，然而他拒絕了，誠然出於明智。一七六九年他又拒絕了來自耶拿大學的一類似的邀請。終於在一七七〇年，他被任命為皇堡的邏輯學及形上學正教授。他當講師〔譯者按：德國傳統的 Privatdozent 不拿國家薪津，只視學生承寡取酬〕為期自一七五五年至一七七〇年，前後共達十五年，雖然這階段的最後四年，他因任助理圖書館長而得到一些額外的經濟補足。(一七七二年，他以此一職務與作為教授之職務不相容為由而辭去圖書館中之職。) 在這一一般被稱作批判前期的十五年中，康德就許多不同種類的課題講授了許多課程。許多時候，他不單只講論邏輯學、形上學和道德哲學，而且兼顧了物理學、數學、地理學、人類學、教育學與礦物學等學科。據各方意見，康德講課極為出色。按照一般慣例，大學的教授與講師均要

負責闡述課本，康德當無例外。他採用了包姆加登 (Baumgarten) 的〈形而上學〉。然而他毫不猶疑地離開書中的章節去批評它。他的講演雋永風趣，富於寓言。在他的哲學課程中，他最主要的目的在於激發聽者自己去思索，自己獨立地站立起來。

康德絕不可以被想象為一遁世之隱士。雖然在他較晚年的時候，他自覺到要善於運用時間，但在目下所談論的階段，他經常參與當地社交。實際上他畢生都很樂於社交接觸。更有進者，它本身雖然遊歷不多，卻很喜歡與一些飽歷異國風物的人接觸談論。許多時候，他能憑著透過閱讀得回來的知識使這些朋友感到驚異。他興味寬濶。因為盧梭底著作的影響，他發展出一套激進的政治主張，並且激發出對教育改革的興趣。

當然地，我們很難期望清楚地劃出康德底批判前期與批判期之間的界線。這即是說，我們不能期待準確指出康德何時否定萊布尼茲——吳爾夫的哲學系統，和何時開始他建立本身的學說。但是，爲了述說上之便利，我們可以一七七〇年（即康德任命爲正教授的一年）爲一分界線。可是康德的經典作品《純粹理性之批判》要到了一七八一年方才面世！在中間這十一年中，康德可謂正在一步一步孕育出他的思想。同時期（實際上一直延伸到一七九六年止）康德仍得繼續授課。他繼續採用伏爾夫的哲學教本，並繼續講授一些非哲學性的學科，其中以人類學及自然地理學最受歡迎。這正是康德的信念：學生必須掌握這一類的事實上的知識，俾使他們能够領會經驗於吾人底知識之中所佔的地位。篤空的哲學運思絕非康德所讚揚的，雖然草率地對第一批判省察會給人一個如此的印象。

△純粹理性之批判▽首版於一七八一年面世後，康德的其他名著便很快地陸續推出了。一七八三年康德出版了△對一切未來形上學底序言▽，一七八五年出版了△道德形上學基礎▽，一七八六年出版了△自然科學之形上學原理▽，一七八七年△純粹理性之批判▽第二版面世，一七八八年△實踐理性之批判▽出版，一七九〇年△判斷力批判▽，一七九三年△理性範域內之宗教▽一七九五年的短篇論文△恒久和平論▽和一七九七年的△道德形上學▽亦相繼發表。在這樣一個繁重龐大的工作進度之下，可以想見地，康德是要緊湊地運用時間了。而也在這一段做為教授的日子，康德所遵守的生活上的規律，也漸漸為人所傳誦。每天早上不到五時起床後，康德一般將五時至六時一段時間用來品茗抽菸，及綢繆當日要從事的事情。自六時至七時準備講課，課程視季節一般於七時或八時開始，於九時或十時結束。然後康德便埋首著作。直到午間用膳為止，用膳時康德通常與別人在一起，一談論便數小時，康德顯然很喜歡交談。事後康德便作每天慣例的為時約一小時的散步。黃昏及晚間時康德一般用來閱讀及思考，十時便上床就寢。

在一生中康德只有一次與政府機關發生過交涉。事情是因為△理性範域內之宗教▽一書而引起。一七九二年這部著作中名為「論人性中的根本邪惡」的第一部分經過審查後被通過了，原因是：有如康德其他著作一樣，這部書的對象並非普羅的大眾。然而書的第二部分「論善底原則與邪惡之衝突」卻不能通過審查，因為在這一部份中，康德對聖經中的神學教義作出了抨擊。然而該書四部分合起來終於為皇堡大學神學院及耶拿大學的哲學學院所核准，而於一七九三年發表面世。而問題即因此而起：一七九四年普魯士菲特力大帝的繼承人菲特力·威廉二世對康德這一

部書作出了不滿的表示，彼認為康德對聖經及對基督宗教之基本原則作了誤導與低貶。普魯士君主乃對康德作出警告，謂如康德膽敢重犯則他會被判刑。作為一哲學家的康德拒絕把他的見解收回，但卻答允了以後在公開場合（在講課或在著述中）不再進一步發表有關自然宗教或天啟宗教的言論。然而普魯士國王薨後，康德認為這一應允已得解脫，乃又於一七九八年發表〈論學科間之衝突〉，在這一述作中康德處理了基於基督信仰的神學與基於批判理性的哲學兩者之間的關係。

康德於一八〇四年二月十二日逝世。在他發表他底第一部成名作〈純粹理性之批判〉時，他已經五十七歲，而在一七八一年至他逝世的一年止的這一段時間內，康德底著述之豐碩實在是令人咋舌的。在生命的最後幾年中，康德致力於將他底哲學作重新整頓。這一時期，他留下來本要作為修訂本身系統的手稿於一九二〇年由雅地該斯（E. Adickes）以康德遺著（Kants Opus postumum）一名編纂出版。

康德性格中特出的一面大概是他底道德上的誠意與他對責任觀念之景仰，這一景仰的態度充分地顯示於他底倫理學著作的理論陳述之中。正如上面所描述，康德是一個喜好交結朋友的人，他也是一和藹友善與樂善好施的人。由於從未擁有財富，康德當然要善於用財，但他仍經常性地對些貧苦的人作出支援。他雖節儉，卻並不自私與硬心腸。雖然他不算是一情緒化的人，但卻可作一誠懇忠實的朋友。在宗教方面，康德不遵照凡文俗節，但他卻不能被視為有神秘主義的傾向。他不是一正統義的基督徒，但他肯定地對神有一確定的信仰。他雖言道德乃自律（因為其原

則不來自自然神學或天啟神學之故)，但他卻相信道德指涉了或最終地關聯了對神之信仰。這一態度與立場，我們以後將會申述。若謂康德缺乏對宗教經驗之觀念將是一過分之辭，若果我們堅持此一說法，則我們將難免於無法解釋康德對眾星之天空及對心中之道德律則的崇敬，而引起他人之義憤。同時地，康德卻並不真正欣賞宗教崇拜、禱告及徐革爾男爵 (Baron von Hügel) 所言的宗教中的神秘成素。然而這當然並不就表示康德對上帝沒有崇敬之意，即使他對宗教所取的進路從根本上是通過道德職責底意識。就整個事象看，正如康德雖然本身沒有對藝術如音樂具有品賞興趣而卻可以著書立說論有關美學和美感經驗一樣，康德亦在對基督宗教底所謂虔誠或對東方神秘主義沒有深刻理會的條件下，去談論有關宗教的問題。只要我們不要誤以為康德乃一反宗教的人或以為他對上帝的信仰的肯定是不由衷，則我們大體可以說，康德的特質在於他對道德的熱衷多於對宗教的虔敬。除了一些非要他出席的場合以外，他一般都不去參與教堂的儀節。有一回他曾對朋友表稱，禱告之廢棄將引出道德底善之進展，這一態度正好將康德性格的一定的具體內容顯露出來。

在政治主張上，康德較傾向於共和主義，假定所謂共和主義被了解如包括有限的立憲的君主制度。他對美國人民的獨立戰爭和後來對法國革命中若干理想均表示同情。軍國主義和沙文主義等觀念與康德根本無緣。∧恒久和平論∨的作者顯然不是納粹主義能夠隨意曲解利用的一位思想家。他政治上的見解顯然與他對自由的道德人格底價值這一觀念緊密地連在一起。

一

如上面所陳述，康德於科學領域的興趣乃於皇堡大學由馬丁·克努曾所激發。於東普魯士當家庭教師的一段日子，康德很明顯地並曾浸淫於自然科學的典籍之中。一七五五年康德提交到大學的博士論文是討論有關火的(*De igne*)：在同一年，他發表了博物學與天體學概說(*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*)。這一著述實源於早年的兩篇論文(一七五四)，一篇是論地球環繞其軸心之運動，另一篇是探討地球是否在衰老這一物理學上的問題。在上述著述中康德就星雲假說作了原創性的主張，此一假說後來為拉普拉斯(Laplace)進一步發展。

因此，在一般將康德的學術生命二分為康德仍處於萊布尼茲——吳爾夫系統底影響的批判前期和康德自己構思及表達自己底哲學的批判期這一了解之外，許多歷史學家較傾向一種三分說。這即是說：他們認為我們應該肯定康德曾經歷過一個最起初的，基本上是偏重自然科學問題的階段。這一階段即歷時至一七五五或一七五六年為止，而所謂哲學上的批判前期，則大概在六十年代。

當然，我們可以提出一些論點支持上述的三分說。這一分判方法使我們注意到康德早期著作中所顯示的偏重自然科學的特色。但我以為在一般要求之下，傳統的二分法已顯得充分。說到底康德並未嘗摒棄牛頓物理學而另立一套新的物理學，而他卻摒棄了吳爾夫式的哲學傳統而另立一套嶄新的哲學。而這方才是他思維發展中的一項重要的事件。更進一步說，所謂三分說有一定的

誤導之嫌。一方面，康德的早期著作雖然偏重自然科學，但卻非全然如是。例如，於一七五五年，他撰述完《論火》之後，更撰有另一拉丁文著作：《形上知識第一原理之新闡析》，因這一論文康德得到了在大學當講師的准許。另一方面，即使在後來的所謂批判期中，康德亦曾發表過有關自然科學的論文，例如一七八五年出版的《論月球上的火山》一文即是。

再進一步討論這一問題實在顯得費時。問題的重點在於：康德雖然從未做過如一般所謂的物理學家或天文學家，但他卻有很堅實的牛頓物理學知識，而世界的科學概念的有効性對他來說是一明晰的事實。當然，科學知識之性質仍是可資辯論的；而科學底範疇與科學底概念可實施到那一範圍這一問題是仍待探討的。但康德卻從未懷疑牛頓物理學於其自身之領域內有其一般之有効性；而他後來推陳出來的問題亦建基於此一項信念之上。例如：道德經驗世界隱涵了自由，而自然科學概念中的世界卻認爲一切事件有其明確的決定原則，這意義中之世界實乃一由律則統御之系統，而吾人如何可以使自然義的世界與道德義的世界調解呢？進一步來看：吾人如何可以於理論上佐證科學的命題有普遍性，又如何能在休謨（Hume）的經驗主義否定科學底對世界之概念有任何理性上的根據的當兒，能重新肯定科學推測底有効性呢？我並不認爲康德自開始即察覺到這些問題；我亦並不打算在目下這一階段論述這些在康德以後的批判哲學中在一更廣濶的論域中產生的問題。但如果要欣賞他底學術上的疑問的特色，則我們當下便必要了解，康德自始至終都肯定牛頓物理學底有効性。在這一項肯定與休謨的經驗主義〔譯者按：在這裏實指休謨的懷疑主義〕並立的情況下，康德慢慢地被逼要思索科學知識底本質這一組問題。此外，在對科學概念中

的世界與對道德經驗底有效性同時作肯定的情形下，康德復慢慢地被逼要考慮必然性的世界與自由的世界如何可以得到一項協調。最後，基於科學上的進步及古典物理學普遍爲人所接受這些事實，康德被驅使去探究，形上學之缺乏相應之進展，而形上學領域中亦缺乏一個普遍爲衆人所接受的系統，這一令人氣餒的現象是否在接受我們對形上學之本質與功能這些觀念去作一徹底的修訂？康德對這一連串問題的處理乃是後話，但這些後來所作的處理卻建基於他早期著作中顯露出來的對牛頓物理學的肯定之上。

二二

當我們談及康德思想發展中的所謂批判前期，我們所指的，當然是康德構作敷陳他自己的原則性的哲學以前的一段時候。換言之，批判前期這一稱謂乃一技術上的界定，而絕不是說，這一時期康德的哲學是無批判性的 (uncritical)。在這一階段中，他大體上依附於吳爾夫哲學的觀點之上；但他從未奴性地及無批判地臣服於這一系統之下。早在一七五五年他底拉丁文著作「形上知識第一原理之新闡析」之中，他批評了萊布尼茲和沃爾夫的一些論點，例如他們對充足理由律的用法。在這時候，他對萊布尼茲哲學的認識，在迥異於被沃爾夫及其隨附者所經院化了的解析之外，卻並未够完整；但自六十年代的著作中可以見到他對萊布尼茲—伏爾夫系統的態度漸趨於批判性，雖然直到六十年代末期，嚴格義的批判哲學觀點方才面世。

一七六二年康德出版了「三段論四種的瑣碎錯誤」在這一論文中他指出邏輯中將三段論劃分

爲四個是過於 碎而不必要的。同年年底，他又發表了〈上帝存在底推論的唯一可能的論據〉。由於此一論著饒富興味，我們在這裏可以稍事申述。

在論文的最後，康德按語道：雖然「肯定上帝之存在是絕對必須的，但吾人卻並不需要去證明之」^①。蓋天意並不希望形上學的瑣碎理論會成爲獲得對上帝底知識的唯一途徑。事實上，如果情形真的如此，則我們便自處於窘境之中。因爲直到當時，一直未有一如數學一樣確定的而有說服力的論證被提出來。然而，一個專職的哲學家當然要去探討，一個對上帝底存在的嚴格的推論是否可能。而康德之意圖即要就此一問題作出貢獻。

一切對上帝底存在之論證都要建基於可能性一概念，或建基於對存在物的經驗上的觀念。此外，每一類又可以分爲兩個細類。首先，我們可嘗試自可能性作一基礎去推論出上帝底存在做爲一結果，或自可能性作爲一結果去推論出上帝底存在做爲此一可能性之基礎。另外，如我們自存在物出發推論，我們復可以有兩條途徑供選擇。我們既可以先證明這些存在物背後的一些最原始的及最獨立自足的原因底存在，進而述稱如是一個原因有某一些屬性，而這些屬性使我們可以指稱這一個獨立自足的原因即就是上帝。又或我們可以同時論證上帝之存在與上帝之屬性。任何對上帝存在的論證對康德來說^②都離不開上述四種不同的論證形式。

首項推論（即自可能性作爲一基礎推出上帝底存在作爲結果）正對應於所謂存有學的論證，即自上帝之觀念推論出上帝之存在，此一推理前後由安瑟莫及笛卡兒用不同形式陳述，而後來由萊布尼茲重新敷陳及肯定。然而康德在《唯一可能論據》一書中卻否定了這一形式的推述，他認

爲這一推理假定了存在是一謂詞，而這一假定是錯誤的。第三項推論對應於康德後來所謂的宇宙論論證，這一論證普遍被沃爾夫學派運用。這一推理形式被摒棄，因爲康德覺得吾人不能推論說此中所謂的第一原因卽就是吾人所謂上帝。第四項推論對應於一目的論的論證，或曰「設計」的論證。康德對這一種論證顯得推崇後來並繼續保持一定程度的尊重，假定我們將這推論的重點放於有機體的內在的目的性上去了解的話。但無論如何，此一推論並也不足以達到論證上帝存在的結果。因爲目的論的推論充其量只能引出一成就出世界上的系統性規律與目的的一個超越的心靈或理智，而絕不能引出一個創世者。換言之，此一推論給我們遺下一項二元論，一方面是一超越世界的心靈，另一方面是一個有待塑造的物質領域。就目的論論證問題本身而說，吾人終於不能解決到底此一物質領域是獨立於上帝之外抑依上帝而立。

現在剩下來的，就只有第二項的推論了，亦卽自可能性作爲後果推出上帝底存在作爲其基礎。而康德就正認爲這一推論形式，乃推論上帝底存在之唯一可能者。康德告訴我們，否定一切的存在於邏輯上並無任何內在的矛盾。然而我們卻不能容許一方面肯定可能性，而又同時否定此一可能性有一定存在之理據。可能性是我們必須要肯定的。因爲要否定之，吾人非透過思想不可，而去從事思考，卽已是潛在地肯定了一可能性的領域。而康德進一步地論說，此一存有必爲獨一、單純、不變、永恆、屬靈，還有許多其他一般在形上學中上帝觀念所附屬的內涵意義。

在中古哲學領域中觀察，這一項（第二項）推論使我們聯想起鄧·斯考的（Duns Scotus）多於使我們聯想起阿奎那（St. Thomas Aquinas），因前者正曾嘗試自可能性推論神之存在及屬

性。誠然，阿奎那在他的第三途徑中將其論證建基於「可能的」存有這一概念之上；但這一個「可能性」觀念引自一經驗的事實，即一些事物呈現 (Come into beings) 而復消逝，而在這個意義下彼被稱為「可能」(經院哲學一般稱之為「偶然」(contingent))。康德的論點是：一切思想實已潛在地指向上帝之存在，而非非曰上帝底存在有待偶然事物 (contingent things) 之存在去將之彰示。或許我們可以說，康德所力持者，乃是：萊布尼茲自永恒真理出發之推論需要被轉化爲一嚴格的論證。無論如何，我們可以察覺到很有趣的一點，雖然與存有學論證不相同，康德的推論和另外的如出自「設計」的推論比較起來，顯見地有一「先驗」(a priori) 的性質，而此一推論實在假定了作爲一非經驗科學義的萊布尼茲形上學的觀點。但這並不表示說康德對數學與形上學間的內在分野無所察覺。在我們現在要省察的一部著作中，康德對這一項分野作出了很明確的肯定。

在《唯一可能論據》中^④，康德把形上學描繪爲一「無底的深淵」和「一個沒有彼岸及沒有燈塔的黑暗的汪洋」。在一七六四年的著作《自然神學及道德之原理底明晰性之探究》中，康德對形上學的本質作了更確切的申述。在這前一年，柏林科學院公佈一項徵文比賽獎勵計畫，參與的論文將要處理的問題是：形上學一般性真理，及具體的如自然神學和道德底第一原理是否能具足如幾何學底真理一樣相等程度的準確性？如果答案是否定的話，則其所享有的準確性之特質及程度爲何？而此一程度的準確性是否足以去支撐吾人對形上學之信念？比賽的結果，康德的論文沒有得到桂冠，勝果落在門德爾松 (Mendelsohn) 手中，但康德這一論文卻是饒富趣味的。

康德堅持說數學與形上學之間有一根本上之分別^①。數學是一建構性的科學，因為數學之推進在於隨意地以「綜合」的方式去建構其定義。一個幾何圖形的定義並不是透過對一已被吾人擁有的概念底分析而獲得的：此一圖形的概念起於定義。然而在哲學中（康德稱之曰「世間智慧」(world-wisdom, Weltweisheit)，定義如是自外獲得的，則它是獲得自分析。這即是說，吾人首先對某事物有一定之觀念，即使這一觀念是混亂且殘缺的；然後吾人嘗試超過這一觀念於不同場合的應用，及透過抽象活動，去把它作一釐清。在這意義之下，哲學的推進是分析性的，而非綜合性的。爲了闡明此一分野，康德以時間作爲一例子。當吾人着手從哲學角度去分析探索時間時，吾人對時間之觀念及知識實已有一定程度之掌握。這一探究之形式，正就是要比較與分析不同的對時間的經驗，以期得出一完滿的、抽象的概念。「倘若吾人要嘗試以一綜合的方法去得到一時間的定義，則這一概念是否即就正好足以完全表達吾人先前已擁有的觀念，便只有訴諸運氣了。」^②這即是說：如果我們好像幾何學家建構其定義一樣隨意地去建構時間之定義，則如此得出來的所謂時間是否足以把吾人普遍已經擁有的對時間的具體的觀念明晰而抽象地表述出來，便只有訴諸偶然性的機會了。

當然我們可以說，哲學家確實地以「綜合」的形式去建構定義。例如：萊布尼茲自己構想出一個只擁有隱晦及混亂的表象的簡單的實體，並名之爲一昏昧的單子 (slumbering monad)。這是肯定的。但問題在於，當哲學家隨意地建構定義時，這些定義並非嚴格的所謂「哲學的」定義。「這些對某一字辭底意義之確定絕不可稱爲哲學的定義；即使我們稱之爲一種闡析，則彼亦

只不過爲一文法上之闡析而已。」^⑥如果我願意的話，我可以解析當我用「昏昧的單子」一辭時我所意指的是什麼；但在這過程中，我串演的地位是一文法學家而非一哲學家。萊布尼茲「並沒有解析此一單子，而只想像它；因爲單子之觀念並非被給與於的，而只是他爲自己創製出來的。」^⑦相類似地，數學家往往處理到一些可交由哲學去分析而又並非只是隨意建構的概念。空間的概念便正是一例子。而這些概念乃客觀地臨於數學家；它們並不是好像多邊形概念一樣意義下的數學概念。

因此，我們可以說：於數學領域中，吾人在透過定義而獲得概念之前，根本上對於要處理之對象是沒有任何概念的，而在形上學領域中^⑧，吾人卻自開始即面臨於「已」被給與 (given) 的概念，這一概念雖然是模糊的，而吾人之責任就正要去使之清楚、明晰和確定。^⑨正如奧古斯丁說一樣：只要一直沒有人向我提問時間底定義，我便都一直很清楚地知道什麼叫時間。在形上學裏頭，即使吾人不能界定一思想對象，吾人卻大可掌握此對象的一些真理和自這些真理推衍出一些合法的結論。康德舉出了欲求作爲例子。吾人即使在無法對欲求作出定義的情況下，也一樣可以對欲求之本質的真理問題作出陳述。簡單地說，在數學始於定義之當兒，哲學走的路卻是相反的。康德於是總結說：倘若要問形上學能否有確切性，則首要的原則在於先探討吾人對當下之課題所能直接地並準確地掌握的知識，從而去決定此一知識所能够引出之判斷。

因此形上學與數學是迥異的。我們實在要承認，哲學上的理論一向大都好像隕石一樣，其壽命絕不能因其光芒得到保證。「無可置疑地，形上學乃是人類一切學問中最艱澀者；最可惜的，

是到目前為止尚未有形上學被提出。」^⑩我們所需要的，是一方法上的改變。「真正的形上學方法基本上與牛頓引進入自然科學領域而獲得成就者是屬於同一類的。」^⑪形上學應自一些「內在經驗」底現象出發，進而對這些現象作準確的描述，並對從這些現象推行出來的，而對於我們言是明確無誤的直接的判斷加以釐定。在這步驟之後形上學便可以探討，本為分歧的現象是否能夠比於普遍重力定律一樣，於單一的概念或定義之下被總結關連起來。正如前面所談到，康德在哲學課程中用的是吳爾夫的教本，而在形上學課程中，他所依據的是包姆加登。現在，包姆加登的方法是從一些很普遍的定義出發，進而及於一些比較特殊的。而這這就是康德所反對的方法。形上學所首要關注的並不是純粹邏輯意義或形式意義下的一些原因與後果間之關係。形上學的關注的是一些「實在的原因」(real grounds)；而因此必須從「被給與」處開始。

在關乎柏林科學院提出的有關自然神學和道德的特殊問題的一方面，康德於探究中依然認定，自然神學底原則乃是或可以是確切的。他並簡短地引述了他底對上帝存在之論證（上帝做為可能性之實在基礎）。但在道德問題上，情況就有些不同了。首先我們當要認識到在道德生活中感受(feeling)所扮演的地位。在引述「哈契遜(Hutcheson)和其他人」的時候，康德接語道：「吾人到了這當前的時代才開始認識到，描述真理的能力在於知識，感覺善的能力在於感受，而這兩者是絕不能彼此混淆的。」^⑫（英國道德哲學家和美學家對康德之影響，在康德的〈有關優美與壯美底感受之省察〉（一七六四年）之中很明顯地可被察覺。但是，並不如感受於道德生活所串演的角色，道德底第一原則却仍未得到一充分的澄清。在康德對「手段上的必然性」

(要達到X這一目的，必要採取Y這一手段)與「目的上的必然性」(必然地要從事一行爲，因這本身就是目的，而非用以達成其他事情之手段)作出分判時，康德已將他後來的倫理學觀念暗示出來。同時康德告訴我們說，經過了反覆思索，彼已達到一結論，責求(Obligation)〔譯者按；指德語中的Verbindlichkeit〕的第一原則是，「依汝之能力所及，作最完美的事。」¹⁰然而我們不能自此一原則引申出一些特殊的具體的責求，除非「實質的」首要原則亦同時被給與。我們必待這些課題徹底地被檢查及考慮清楚後，才足以爲道德之第一原則提供最高程度的哲學上的確切性。

康德在∧探究∨中對有關澄清吾人底對時間的觀念所作的按語或許會給當代英語界讀者一個印象，以爲康德在將哲學化約爲「語言分析」，或化約爲對語辭底用法之分析。但是康德其實並無任何否定形上學底存在意義之意圖。這一態度，我們可從他對自然神學所作的處理這一例子中得到明證。在∧探究∨中康德的主要論點是：倘若形上學確要運用數學的方法的話，則此一形上學終被囿於展示形式推理關係這一領域之內。倘若形上學家志於增廣吾人對實在界之知識，則他必要中止做做數學家，而轉向一類似於牛頓成功地於自然科學實施出來的方法。他當要自澄清吾人經驗上的模糊的概念開始，進而給它們作一充分的及抽象的表達；跟着他才可以進一步去推論和從事形上學建構。然而這並不就表示康德抱有認爲形上學能夠將吾人理論層面的知識擴充到眾科學之範圍以外這一信念。如果我們已省察到康德底思想以後之發展的話，則我們會察覺∧探究∨中的若干論點已經在嘗試性地把康德後來的觀點應用出來了。這一論點即是指形上學所處理的

乃吾人知識之基本原理。然而，我們卻不能強替康德將他的批判哲學的觀點在這一階段作過分的推展。我們只可以說，康德建議形上學家以牛頓的方法取代數學方法，這建議不應使我們忽視，康德對思辨性的形上學底意圖實已漸漸產生懷疑。事實上，這一項建議實在已是一種懷疑的，或最低限度的是一種疑問的表示了。因為這正表示了一種信念，當自然科學合法如分地能擴充吾人對世界之知識之際，形上學相形之下是顯得無能為力的。去建議形上學如是這般並不表示康德亦要投身於思辨形上學提出之要求之中。事實上，康德很快便澄清，他絕無這一個意圖。

一七六六年康德以匿名的方式（雖然作者的真正身分自開始便不是一個謎）發表了一篇亦莊亦諧的論文，論文名為〈自形上學之夢去詮釋靈媒（Ghost-seer）之夢〉。因為一直以來康德對於舒維敦堡（Immanuel Swedenborg）所謂的幻象經驗都很好奇；於是康德看了後者的〈玄秘論〉（Arcana coelestia），經過反省後便成了〈靈媒之夢〉一書。關於幻象經驗，康德並未明確地肯定或否定其可以根源於一鬼魂世界之影響。一方面他給我們描述一個他所謂的「神秘哲學之片段」^⑬。在這當中，吾人先假定了一個（未被證實）的鬼魂世界，然後康德提出了稱此等鬼魂對人類心靈之影響得以投射而為一些假想的幻象的途徑。另一方面，康德繼續陳述一個「通俗哲學之片段」^⑭，在當中，康德提出了一個有關舒維敦堡式的經驗的解釋，俾使這些經驗成為於醫學上可以被了解及被處理的。讀者到這裏便得自己選擇要取那一個解釋。問題的重點並不是在於康德有關視像經驗之討論，重點實在於，思辨形上學底理論，抱着超越於經驗之想法，是否站在一個比舒維敦堡更強的位置上。而康德的態度是，形上學理論實在站於一個更脆弱的位置。舒維敦

堡之幻象經驗很可能確由於與一與鬼魂世界之接觸而產生，雖然吾人沒有辦法證明之。但形上學理論本假定是要理性地被論證出來的；而這正是有關鬼魂的形上學理論所無法滿足的。吾人甚至無法對鬼魂作出正面的構想。當然，吾人或可透過一些否定術語去描繪鬼魂。但自康德的態度看，這一處理之可能性既不來自經驗亦不來自理性推論，而實建築於吾人之無知及建築於吾人知識底極限之上。結論是，有關鬼魂之學說當要被摒棄於形上學之外；倘若形上學要維持其科學性的話，則它便要劃清「由人類理性之本質所規定了的知識的界限。」¹⁶。

在形成這一針對形上學的態度過程中，康德乃受到休謨的批評所影響。我們從「靈媒之夢」中康德對因果關係的處理可以得到充分的明證。因果關係並不能與邏輯推理關係相混淆。肯定原因而否定後果從不會產生出邏輯上之矛盾。原因與後果既只能自經驗中被認識，因此，我們並不能透過因果觀念之運去超越經驗（這裏指的是感性經驗）以期獲得對一超感性的實有的知識。康德並不否定一超感性實有之存在可能；他所否定的，是形上學自以為可以達成超感性知識之一貫處理方法。

有一種對康德的了解是很成問題的，有人以為在康德的立場看，傳統形上學對於道德生活來說是必要的，因為道德的原則乃依附於如靈魂不滅、對來生的來自神的獎與罰等形上真理之上云。然而道德原則實在並非一些自思辨形上學所引出的結論。同時道德信仰（*der moralische Glaube*）很可能指謂著超越了經驗世界以外的一領域。「因此如要充分地顯視人性及道德之純潔性的話，則我們實應將對未來世界的期望建基於一善良的靈魂之感受之上，而非反過來地將善良

行爲建基於對一他世界之希望之上。」^①

因此我們可以在《靈媒之夢》中看到康德後期理論的一些痕跡。傳統方式的思辨形上學並不是，亦不可以成爲一些科學的和有根據的知識的根源。道德乃是自律的，而不是附屬於形上學或神學之上的。這即是說，道德原理並非形上學的前提推衍出的結論。同時道德是可以指謂到其自身以外，這是說道德經驗對某些真理能提出（合理的）道德信仰，而這些對某些真理的道德信仰是不能爲形上學所證明的。但除了提議形上學應取法一處理人類知識極限的科學的形式之外，康德並未將其哲學的獨特的構想整頓出來。很明顯地，他思想主要還只顯出其負的一面，這即是他對思辨的形上學所作的懷疑式的批評。

到這時候爲止，康德尙未臻於一批判的觀點是很明顯的，這從他一七六八年發表的討論「空間」的一篇論文可以見到。在這一篇論文中，康德發揮了一些歐勒（Leonard Euler, 1707-83）的觀念，康德對歐勒是很景仰的。康德在文中認爲，「絕對空間獨立於一切物質之存在之外亦具足其自身之實有……」^②但同時康德顯然亦自覺到以空間爲一獨立客觀實有這一理論有其困難。他乃指出，絕對空間並非外在感觸之對象，而是一使外在感觸成爲可能的基本概念。^③康德這一個觀念後來在他的就職論文中被進一步發展。

四

康德在他的《任何未來形上學導言》的序言中說過，第一個驚醒了他底獨斷的夢境的乃是休

謨。這一項聲明經常被引述傳誦，也因此我們往往便忽略了或低估了萊布尼茲對康德的影響。一七六五年，萊布尼茲的《人類理解論文新集》終於出版了，而一七六八年杜亭版的萊布尼茲著作（其中包括萊布尼茲和克拉克的信札）亦終於面世了。在這些作品面世前，康德大都只透過沃爾夫哲學之媒介去了解這一位偉大的思想上的前驅者；很明顯地，對萊布尼茲研究的新曙光對康德底思想起了很深遠的影響。他底反省的第一批果實充分地表現在他的一七七〇年的教授就職論文當中——《論感性與知性世界之形式與原理》。

讓我們從一個特殊的問題開始。在有關萊布尼茲——克拉克通信這一組問題上，康德支持前者去對抗牛頓和克拉克的主張，蓋萊布尼茲認為空間和時間不可能是絕對實有或物自身的一些性質。若果我們堅持克拉克的說法，我們將無望地陷入一些正反論題中（Antinomies）。因此康德接受萊布尼茲的說法，以空間和時間屬於現象，並表明時空並非物自身的一些性質。但同時，康德即並不如萊布尼茲所持的，以為空間和時間是一些模糊的觀念或表象。因為若是果真如此，則例如說，幾何學便不會如是地為一準確和可靠的科學。因此，康德將空間和時間視為一些「純粹的直覺」。

要了解康德這一立場，我們非要回溯一下不可。在他的就職論文中，康德把人類之知識分為感性知識和知性知識。我們不要把這一分野誤解為一模糊知識與明晰知識間之分野。因為感性知識亦可以極為明晰的，正好像知識的典範——幾何——一樣。而知性知識則又可以模糊不清的，在形上學中就不乏例子了。這一項分野，其實要從其各自之對象去了解，感性知識之對象是

感性事物，彼足以影響 (affect) 主體的感覺 (Sensibility, sensualitas)，感覺為主體之容受性 (receptivity)，或曰一能被一對象之存在所影響而對此一對象形成一表象之能力。

讓我們先撇開知性知識而首先專注探討一下感性知識，我們首先在質料 (matter) 與形式 (form) 之間作出分野。質料是被給與的，這即是感覺內容，也即因為感性對象之存在所造成之內容。形式則是用以關聯質料的；而此形式本質上乃由認知主體所提供，形式乃感性知識之可能條件。如是的可能條件有二，即是空間和時間。在教授就職論文中，康德把它們稱爲「概念」。但他很細心地指出空間和時間並非一些感性事物藉以歸類的普遍概念，空間和時間實在是一些「單稱概念」(singular concepts)，而感性事物當要透過這個兩單稱概念方成爲知識之對象。這兩個「單稱概念」被形容爲「純粹直覺」。神性直覺雖可謂是事物之原型與主動原則；但我們這些所謂的被動的直覺卻並不如此。它們之功能只純粹是將容受得來的感覺內容加以關聯 (coordinate)，而使感性知識成爲可能。「時間並非一客觀和實在的東西；它既非一偶性，也非一實體，亦非一關係；由於人類心靈之性質，時間乃是透過律則將一切感性事物關聯時一必要的來自主體的條件，它是一項純粹直覺。無論我們關聯實體抑偶性，無論我們自同時性或自次序性去作關聯，這些關聯必透過時間這一概念方爲可能……」^② 相同地，「空間並非一客觀和實在的東西；它既非一實體，又非一偶性，亦非一關係；它是根自主體的和觀念性的，並由心靈之性質透過一固定之律則，發用而爲關聯一切外在感覺時之一圖式 (schema)。」^③ 時間的純粹直覺因此成爲一切所有感性知識之必然條件。例如，除了在時間之中，我不能察覺到我自己的內在欲求。

而空間的純粹直覺則是一切外在的感覺底經驗之必然條件。

堅持空間與時間為獨立絕對實有，又或以空間及時間為事物之一些實在及客觀的性質，則必生出理論上的困難，爲了避免陷於這樣的困難和二律背反中，康德乃主張說，時間和空間乃是自主體的純粹的直覺（以其不雜有任何經驗內容故），它們與感覺內容，亦即感性知識之質料合併起來，而形成康德在就職論文中所謂的「顯象」(appearances, *apparentiae*)。但很顯然地，我們不能將事情了解爲：吾人自覺地並蓄意地將這些純粹直覺實施於感覺內容之上。形式與質料之結合實在是先於一切（人類的自覺的）反省的。這即是說：人類主體是如是地，必然地要透過空間與時間去覺察感覺對象的。對形式與質料作出分野實乃哲學反省層面的事而已。在我們對這一問題察覺之先，形式質料之結合實已被給與地（爲一置於當前的理性之事實），雖然在後起的反省中，我們可以分辨出什麼是基於感性對象之存在，而什麼是由主體所提供的。

我們可以用如下的觀點去了解康德。讓我們站在休謨的一方假定在感性知識中，被給與者最後爲印象或感覺。但經驗世界顯然並不只由印象、感覺或感性資料（*sensu data*）構成，於是問題便呈現出來了：最後被給與的內容如何可以被綜合起來構成經驗世界？用康德就職論文中的術語去問：感性世界之形式與原理是如何的？首先（邏輯次序觀點下的首先），被給與的成素乃係透過純粹直覺或曰透過空間與時間這兩「概念」被感覺到的。因爲有一空間的及一時間的關聯，吾人乃有所謂「顯象」。於是，心靈透過康德所謂的知性的邏輯運作這一層面的能力去組織感性直覺的資料，在組織過程中卻不動搖改變這些資料的感性特質；因此吾人乃有一個現象義的「經

驗」世界。「除了透過知性的邏輯運作底反省之外，別無途徑可自顯象得到經驗。」²² 透過邏輯運作或功能，心靈純然地將感性直覺之資料作組織；吾人乃得到有關經驗界的一些經驗概念。經驗科學是屬於感性知識之領域，但這並不意謂知性或理解沒有被運用於這些科學之上（這顯然是「荒謬的想法」），而是意謂知性並不其自己之潛能中提供出新的概念，而只純然地對一些感性根源抽取出來的資料作「邏輯」的組織。知性的邏輯運作功能當然並不只限於對來自感性根源的資料作組織；但如果它只在這一方向發用運作，則它並不會將感性知識轉變為知性知識，當然所謂感性知識和知性知識是康德在就職論文中所指的意思。

然而，康德所指的知性知識和知性世界是指什麼？知性知識或理性知識是一些對不會影響感官的對象底知識；這即是說，並非一些對感性事物的知識，而是一些對知性對象的知識。後者合起來便構成知性世界。感性的知識乃是對如其所呈現的對象之知識，這一呈現受到康德所謂「感覺的律則」的約束，換言之是指空間與時間這兩個先驗的條件。比較下，知性知識是對如是的（as they are, sicuti sunt）事物的知識。²³ 在經驗科學歸入感性的知識的領域時，形上學乃是知性知識的最主要的例子。

現在，這顯明指出，在形上學領域中，心靈領會了一些超越了感覺以外的對象；最中首要的，就是上帝。然而吾人能否對一些精神的實有作出直覺呢？康德明確地作出否定。「知性對象的直覺不屬於或不給與人類，它只是一象徵的知識。」²⁴ 這正是說，吾人透過普遍概念而想像出超越感性的對象，而不透過直接的直覺。然而我們如何找到理據去認為吾人對超越感性實有之概

念上之象表是合理或有效的呢？

我們可以將困難作如下的了解。康德，正如我們已經看到的，常談到理解或知性之邏輯運作，知性比較及組織一些來自經驗源頭或超經驗源頭的質料。在有關來自感官根源的質料這一方面，理解不乏容許它發揮作用的對象，這就是自感性直覺抽取的資料，所謂感性直覺，其實是感覺與時空這兩純粹直覺之結合。但是如果我們並沒有對超感性實有的直覺的話，則理解便顯得無從發揮作用了。因為邏輯運作意義下的理解並不提供質料，而只「邏輯地」對質料作組織。

問題可作如下整理，康德把理解或知性的邏輯功能與其「實在功能」作出分別。依據其實在功能，理智自己產生了概念；這即是說，它構造一些不屬於經驗性質的概念。在〈文集新編〉中萊布尼茲批評了洛克的經驗主義。他認為吾人並不如洛克主張一樣全然透過經驗途徑獲得概念。在這一問題上，康德是站在萊布尼茲一邊，雖然他並不依從萊布尼茲講的所謂天生觀念（innate ideas）。「要知道，在形上學中吾人不能覓出經驗之原則，在形上學中碰到之概念並不能在感覺中得取，而實來自純粹知性之本質之中。這些概念並非天生的概念，而是自根植於吾人心靈底法則中（透過觀察其於經驗上之運用）抽象獲得的。屬於此一類別的概念有可能性、存在、必然、實體、原因等等，此外尚有與它們相反的和相關的……」^④如是，例如實體與原因就並不溯源於感性經驗，而來自作用於經驗領域的心靈自身。然而，這裏產生一問題：在一知性世界領域中，這些「概念」是否在缺乏直覺質料之條件下能够掌握超經驗的實有，並且對其作正面的和真確的陳述？換言之：一獨斷之形上學能否成立，而能宣稱能包涵對知性領域的知識？

我們已看到康德不單把知識分爲感性的與知性的，而且把世界也分野爲感性世界與知性世界。這些分野理所當然地生出一項理解，以爲有如感性知識乃是對感性對象的知識一樣，知性知識應該是對知性對象的知識。而正因超感性實有被視爲屬於知性對象這一個類別，我們自然可以想像，康德會以（作爲一已知真理之系統意義的）獨斷形上學爲可能。然而事實上，萊布尼茲對知識及知識對象所作的兩層分野使康德很難將獨斷形上學否定。但當此同時，康德在「就職論文」中已相當不遺餘力地求使獨斷形上學的地位動搖，並對獨斷形上學所宣稱之要求提出疑問，雖然康德花了如許多的文字仍不克徹底否定獨斷形上學，在這一重要關鍵處，我們不妨簡單地再探索一下，以便顯出康德思想發展的這一重點。

首先，如上面所述，康德宣稱知性在智性知性領域中之「實質運用」(real uss)只能爲吾人提供象徵知識。一個從多瑪斯傳統受到訓練的人很容易便會以爲康德肯定吾人能夠有效地獲得對超感性實有之知識，即使這些知識是具有類比性質的。然而康德所指的實在是另一個意思，即是說在缺乏直覺質料的條件下把知性之「實質運用」(知性於處理經驗時自己提供概念和公理)伸延到其獨斷運用之上，則只能爲吾人提供出對超感性實有的象徵性指示，依此，譬如說上帝是第一因這一描述便成爲一個象徵主義之例子了。自這一立場進展到康德晚期的立場並不算是一條遙遠的路途。這就是說，我們很容易便可以進一步去指出，有如原因和實體等概念之基本功能乃對感性直覺資料作進一步的綜合，而雖然吾人當然可以自一心理層面把這些概念運用到超感性實有之上，但這一種運用並不能爲我們帶來對這些實有的科學知識。

其次，康德對如下要點作出了討論。在自然科學和數學中，感性直覺提供了資料或質料，而知性又只依其邏輯功能運作（即是說，只邏輯地比較與關聯資料，而不自其內在特質中提供概念和公理），在這情況下「運用成就出方法」。^④這即是說，只當這些科學已經達到一定程度的發展之後，吾人才對那一貫在施行之方法作出反省及分析，而去考慮如何可具體地改進這一方法。這與吾人獲得對語言之掌握正相類似。吾人並不先去詳細鑽研文法然後才去使用語言。文法學之創制乃在語言運用之後，而不在後者之前。「在純粹的哲學中，例如在形上學中，因為在形上學中，關於原則的知性的運用是實在的，即是說，因為事物與關係之原始概念，還有公理都是原本地由純理解所提供的，和因為形上學不涉及〔感性〕直覺，吾人乃無法避免錯誤，在這情況下，方法乃必要先於一切科學；而在這一方法之戒律未被充分鞏固整頓出來以前，大凡一切被形上學構作出來的，都是一些倉促草率的結果，而都只能被否定，因其不外是吾人心靈的一些浮泛愚昧之活動而已。」^⑤在處理一些影響吾人感官的物質對象時，吾人不待整頓出一科學方法便足以對這些物質對象作許多知識上之掌握。但如果我們要處理一些超感性實有，例如上帝，或處理一些以並不如其顯現於吾人感性直覺一樣的方式存在的所謂物自身之際，則我們首先當要確定，吾人如何能對它們作出認知。事實上，在缺乏直覺的情況下，方法乃成爲最關鍵性的問題。

康德告訴我們，方法中之首要律則，是要提防或避免讓感性知識之原則自感性領域延伸到超感性實有的領域去。如上面所見，康德於人類知識領域中明確地分野出感性的和知性的層面。而他又強調，我們必須提防不讓本來只於感性知識領域有效的概念被應用到超感性實有之領域上，

並避免把感性知識之原則轉爲一些普遍的原則，康德舉了一個公理作例子，公理說：一切存在的，都存在於某一空間及某一時間中。然而吾人並沒有權利以一普遍的形式去陳述這一公理，若然，則吾人甚或會把神自「天上」拉下來落到時空界之中。而康德所言之理解的所謂「批判的運用」的職責正是要把這些普遍命題的不合法的性質顯露出來。換言之，理解向批判方向運作，可以避免超感性實有領域被單獨適用於感性知識的概念和原則底應用所沾污。

然而我們當要把理解之批判運用與其實質運用分辨清楚。我們說上帝並不在時空中，這話並不必然地意會吾人能透過純粹理解獲得有關神的正面的及確切的知識。也正如上面已指出的一樣，康德只求講清楚，純粹知性之原始概念之認知功能在於進一步綜合感性直覺資料，這些資料是被排斥於獨斷形上學之外的，蓋因吾人所指的獨斷形上學是一個有關神和人底不滅之靈魂等真理的一個系統。嚴格地說，例如原因這一概念便不能應用到上帝身上。從心理學上看，我們當然可如是應用；但是這一應用只能給我們帶來對上帝的一象徵性之指謂，而絕不能達成科學知識。

康德並不，實在也從未宣稱說超感性實有爲不存在。我們或可駁斥說：在獨斷形上學被普遍懷疑的條件下，康德實在沒有理由去肯定有如是的實有。在就職論文中康德在詳細的申述和在透徹明晰的語辭中並未對獨斷形上學作出否定。即使他後來終於採取了這一否定態度時，他亦推陳發展了他底有關道德律則之設定 (*Postulates of the moral law*) 的理論，這一問題我們在這一階段且先擱置下來不去談論。

在就職論文中，康德視知性之獨斷運用爲把純粹知性之一般原則伸延，以期構想一完美的本

體 (Noumenon) 或曰純粹知性實有，用以作為一切其他實有之準繩。在理論領域當中 (即一切存在中的存有這一領域) 這一準繩或範本乃是上帝這一最高存有。在實踐領域當中 (透過自由的行為而成就出來的一應然的領域) 這一準繩乃是道德之完美性。因此，道德哲學，就其基本原則觀察，乃被認為屬於純粹哲學。康德事實上在說，這些原則是建基於理性自身而非建基於感官知覺。康德同意休謨主張吾人不能把道德原則建基於感官知覺之上。但在此當時，他並不算把這些道德原則化為一感受之表述 (expression of feeling)，也並不放棄為這些道德原則提供一純粹理性基礎的意圖。在這考慮下，〔他認為〕值得重新考慮伊壁鳩魯的地位；當然也包括到某一程度地依隨伊壁鳩魯的人，如「夏夫茨伯里 (Shaftesbury) 和他的跟隨者」。然而康德尚未就這一課題繼續發揮，他底道德哲學之拓展乃是未來的事情。

五

一七七〇年九月初，康德在給朗貝特 (J. H. Lambert) 的信中透露，他將於冬季之內從事純粹道德哲學的探究，「這純粹道德哲學將不依據經驗原則」。^② 康德另外又提到，他要將就職論文中的若干段落作修改及增訂。具體地說，他意圖在觀念上拓展一個雖只有負一面的意義的，但卻必須成爲一切形上學之先導的一個科學。這一個被稱爲「普遍現象學」^③ 的科學把感性知識底原則之有效性之範域清楚地界定，因而防止了把這些原則不合法地應用到形上學上面去。我們可以看到，康德在就職論文中實在已提及這一科學，這那裏，一如後來的書信中，這一科學被認

爲相對於形上學而言有一「啟導性」(propädeutis)的意義。^⑤

然而，康德在一七七〇年至七一年這一個冬季內的反省卻使康德放棄了增訂他底就職論文之念頭，代之而起的，是一個新的著述的計畫。如是在一七七一年六月，他給他以前的一個學生赫茲 (Marcus Herz)^⑥ 寫信時稱說，他正在著手著述一書，該書將要名爲「感性與理性之界限」(Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft)。在這一著述中，康德冀求要處理作某些法則與某一定的課題的內容間之關係。這些法則乃被了解爲在對感性世界經驗之先已經被確定了一些法則，而所指的課題卽是有關審美理論、形上學和道德學等內容。自上面的觀察，我們見到，康德在一七七〇年的就職論文中闡明了以空間和時間爲來自主體的一些關聯感覺的「律則」的理論；在同一論文中，他又接受了以純粹知性透過經驗之場合從自身之內容中抽出形上學之基本概念這一理論；此外還持一理論，以爲道德之基本原則只能自理性中獲取。現在，康德要從事研究的，是要探討這些根源自吾人主體之性質的基本概念與律則，這些概念律則乃被應用於美學、形上學與道德之經驗資料之上者。換言之，康德期望在一部著作之中將後來發覺需要三部著作方足以處理的內容都來作一個概括的處理，後來這三部著作就是有名的三大批判書了。在給赫茲的一封信中，康德談論所謂主體的原則時，以爲這些原則「並不只有屬於感性的，而有亦屬於理解的」^⑦。因此可見，康德且已在他要爲人類知識之各先驗成素作出分離這一偉大的工作的路途上，作了許多進展了。吾人知識中之形式與質料之分野不單要在與感性相關的層面去探討，感性中來自主體的成素爲空間和時間這兩個純粹直覺，而更要看這一分野在與理解和它在綜合被給

與之內容時所扮演的一角色這些相關層面上有何意義。而探討的範圍並不單概括了理論的知識，而且更包括了道德和美感經驗。

在康德於一七七二年二月給赫茲的另一封信中，康德再次地提到他計畫中的「感性與理性之界限」的這一本書。依康德本來的計畫，這一著述將會包括兩部份，一部份處理理論上的，而另一部份處理實踐上的問題。第一部份將會再分為二，將分別處理普遍現象學和形上學，在處理後者時當首重其特質和方法云。第二部份亦將細分為兩小部份，分別處理審美感受之一般原則和道德之最後基礎。康德告訴赫茲，當他在構思出第一部份時，卻發現很一些逼切的問題，即是要對吾人心靈中之表象 (Vorstellungen) 與知識對象之間之關係作一徹底的處理。在這裏我們必須談一談康德對這一題目所作的陳述；因為這些陳述顯示出康德已在掌握到對他來說最關鍵性的問題了。

假如吾人之感性表象乃是吾人之主體被對象所影響而得的結果時，則感性表象便不會引生出一問題。誠然，感性對象以一很獨特的途徑呈現於吾人面前，因為吾人之所以為吾人，在於吾人之先驗的時空直覺。但在感性知識中，形式被應用到一些被動地獲取於外的質料之上；吾人之感性能力是被外在於吾人的事物所影響的。就此而言，吾人之感性表象之客觀指涉 (objective reference) 實在不會產生大問題。但是當我們轉而返回到知性表象的領域時，情況就有些不同了。抽象地說，一概念是否客觀符合對象這一問題在一情況下可以得到保證，這一情況是，理解透過其概念而產生對象；即是說，透過對象之想像與思考，理解創造了這些對象。然而，實在只

有神的理智才是這一意義的原型理解 (archetypal intellect)。我們不能假定人類之理解能透過對對象之思考而創造對象。康德從不接受這一意義的觀念論。同時，康德卻認為，理解之純粹概念卻並不是自感性經驗中抽象得到的。理解之純粹概念必定要「在靈魂之本質中有其根源，而且必定要是，它們既不為對象所生成，也不生出對象」。②但在這情況下，馬上便會產生如下問題：這些概念如何可指涉對象，而對象又如何符合概念？康德指出，在他底就職論文中，他曾滿足於對這問題的一個消極的處理方法。這是說，康德曾自滿足於表示說：「知性表象……並非一些對象對靈魂施行之改變」，③至於這些知性表象或理解的純粹概念如何在並非由對象影響的情況下能夠指涉這些對象這一問題，康德則讓它默默地流過。

如果我們接受康德的假定，以為理解的純粹概念與純粹理性的公理④都並不自經驗衍生的話，則這一問題顯然是很恰當的。假若這一假定要被維持，則這問題最後的解決方法就是去收回，以感性表象為我們提供如是地顯現於吾人面前之對象，而知性表象則為我們提供一些本然如是的對象，這一個於就職論文中提出的意見，並且改變態度去肯定理解的純粹概念之認知功能乃在於進一步綜合來自感性直覺的資料。這即是說，康德將要指明，理解的純粹概念本質上乃是吾人想像（因為吾人之心靈是如是地構作的）感性直覺資料時的一些必然的主觀（根自主體的）形式。如是地，對象將會符合吾人之概念，而吾人之概念亦能指涉對象，因為這些概念乃是知對對象之可能性的一些先驗條件，它們完滿了一個類似於空間和時間這兩個純粹直覺形式所扮演的功用，雖然在這些概念的功用是施行於一個較高的，亦即知性的層面之上。換另外一個講法，康德

雖然仍可以保持他對感覺與知性所作的明確的分野；但他卻要否定以前的主張，以為感性表象給我們一些如其所顯現之事物，而知性表象給我們一些如其所如的事物 (*things as they are in themselves*)。取而代之，我們要肯定一個漸次上升的綜合過程，而經驗之實在性 (*empirical reality*) 即在這綜合過程中被建構出來。於是焉，人類主體的感性的與知性的形式恒常不易，事物亦只有在服膺於這些形式之條件下才會被認知，而對象與吾人的概念之間亦將經常充分的符合對方。

讓我們回到康德給赫茲的信去。康德指出，柏拉圖假定了前生對神性曾一度擁有直覺，而以此直覺作為理解的純粹概念和基本原則的根源。馬勒布朗雪 (*Malebranche*) 則假定有一當下存在並一直延續的對神性觀念的一直覺能力。克魯修斯 (*Crusius*) 則假定上帝於人類心靈中植有某些判斷法則和某些概念，俾使它們依照一先在的調和而與對象融合。然而這裏舉出的所有理論與求助於解圍的神 (*Deus ex machina*)，他們引出的困難比他們所能解決的還要多。因此康德必定要找出其他關於概念與對象的交互相符性的解析。康德乃告訴赫茲說，到那時候為止，他對「超驗哲學」(即是把純粹理性底概念化約為一定數量的範疇這一意圖)的探討已經發展圓熟到了可以發表一有關純粹理性批判^①的地步，這一純粹理性之批判將會同時處理理論知識和實踐(道德)知識。第一部份將要在三個月之內發表；這部份將處理形上學之來源、方法和界限等問題。在第二部份，他將會處理道德底基本原理云。

然而工作的進度並未如康德起初想像那樣迅速。在他掙扎於他底問題中間之際，他愈來愈察

覺到這些問題的複雜性。過了一段時間，康德發覺他顯然要把他原以為可在一部批判書中處理好的內容分爲若干部份。最後，康德因爲這些耽擱而著急憂慮起來，便於四五個月內把純粹理性批判一書整理出來。是書於一七八一年面世了。在這部名著裏，康德處理了數學及科學知識的問題，並竭力要抗拒休謨的經驗主義，爲這些知識之客觀性證立其基礎。爲了達成這一項工作，康德提出了他的所謂「哥白尼式的扭轉」，即是說對象符合於心靈，而非反過來的後者符合前者。由於人類感性與人類心靈之結構乃是固定的，對象必以某一特定的方式呈現於吾人面前。因此吾人乃得以作出普遍的科學判斷，這些判斷不單於現實的經驗上，且亦於可能經驗上爲有效。因此牛頓科學於理論上即使在經驗主義的分解性的趨向之下亦是有其理據的。然而從這一立場引申出的，是理解的純粹概念並不使吾人得以理解事物在如其顯現於吾人面前之形式以外的如其所如之物自身，又或是超感性的實有。而在「第一批判」中，康德嘗試傳統形式的解釋思辨形上學是如何產生的，和它爲何注定了要失敗。這些有關純粹理性批判的基礎問題，我們將於第十一章討論。

∧純粹理性之批判Ⅴ刊行後，康德卻發覺它普遍地被誤解，此外亦有抱怨其內容過於隱晦者。因於此，康德於一七八三年發表了∧未來一切形上學導言Ⅴ一書，這一部小書並不算補充批判書之內容，而只打算作爲某一義的導論或闡析而已。一七八七年康德出版了第一批判的第二版。在徵引時，我們稱首版爲A，而稱第二版爲B。

當其時康德已經把注意力轉移到道德之基本原則方面去了。在一七八五年，他發表了∧道德

形上學基礎V。爲之繼者，復有一七八八年出版的^實踐理性批判V，雖然在這段時間之內，他除了出版了^純粹理性批判V第二版外，還出版了^自然科學的形上基礎V。康德的道德理論將於後面的一章被處理。在這裏，我們只須提及的，是正如在第一批判中他竭力求把科學知識之先驗成素分離及對它們作一系統性的處理一樣，在他的有關道德的著述中，他試圖把道德的先驗形式的成素分離出來和作一系統性的處理。具體陳述上，康德竭力把責求（obligation）和道德律之普遍性建基於實踐理性之上，而不是建基於感受（feeling）之上，換言之，是建基於作爲人類行爲之立法者意義的理性之上。這當然並不是說康德嘗試單單自理性演繹出所有張三李四在他們生命中所碰到的一切具體的義務或責任。他亦不相信他可以離開對經驗上的一些被給與的內容，去建構出一套可以約束如是的人類的具體的道德律。然而康德卻相信，吾人的道德判斷中有一「形式」是可以自實踐理性中引導出來，而這一「形式」又是被運用到經驗上被給與的內容的。道德的這種情形某程度地是相類於科學中的情形的。在科學和在人類之道德生活中，亦即在理論與實踐的知識中，都有所謂被給與（the given）者，即所謂「質料」，而亦都有「形式的」和先驗的成素。而康德在其倫理學著述中所主要關注的，乃是後者。在這意義下，他所關注的，乃被稱爲道德的「形上學」。

然而康德在其倫理學著作中，亦在另一意義下關注形上學問題。事緣康德試求以自由、靈魂不滅和神等真諦做爲道德律之假定。因此這些依第一批判中之立場應該無法被科學地論證的基本真諦乃於後來被重新引進，作爲道德式實踐信仰之假定。這一理論並不是康德哲學的一項附屬的

產品，更絕不是可有可無的。我們要知道，康德底計畫的一個重要部份，在於要把牛頓科學世界與道德經驗和宗教信仰世界調和在一起。以為理解的純粹概念能為吾人提供物自身及超感性世界知識這一個想法已於第一批判中被排除了。當此同時，康德卻給「信仰」留了一個地位。在倫理學著作中，人底自由，靈魂不滅和上帝底存在等真諦被引入，但這不表示這些真諦可被科學地證明，它們只是道德律則蘊涵的一些內容 (implications)，這即是說，倘若我們肯定有道德責任這一回事實，則我們必客觀地要求或假定對這些真諦有一實踐的信仰。因此，康德依然肯定有一超感性之領域；只不過他並不自獨斷形上學中，而在道德經驗中找到通往這一領域的鑰匙而已。

讓我們回溯一下，康德在他計畫要完成的入感性與理性之界限Ⅰ一書中，除了要處理形上學和道德之外，還打算處理審美理論 (die Geschmackslehre) 之基本原理。在一七九〇年發表的入判斷力批判Ⅱ (Kritik der Urteilskraft) 中的所謂第三批判中，康德詳細地處理了審美判斷力的問題。這一著述由兩個主要部份組合而成，第一部份處理的是品質性判斷力，而第二部份處理的是目的性判斷力或有關自然中的目的性的判斷力；這一著述是饒富重要性的。在這一批判中，康德試圖最低限度地自意識層面，去連接物理科學所提供的機械的自然世界與道德、自由和信仰世界之間的鴻溝。這即是說，康德要顯出心靈如何自一個世界過渡到另一個世界去；他試圖從事的相當艱難的工作，是顯示出這一過渡如何可能，而同時他又卻不希望再動搖他固有的主張，即有關獨斷形上學之夢想和有關道德和實踐信仰作為唯一通往超感性世界的路途。這一著述的內容將於本冊的第二部份被處理。然而這裏我們很值得留意，康德是如何深切地就科學的外觀

與道德宗教義的人類之間如何可得到一妥協這一問題作出關注。

一七九一年康德發表了一篇名 \wedge 神義論中一切哲學嘗試之失敗 \vee 的論文。在其中他強調在神義論或哲學的神學中，吾人所要關注的乃是信仰，而不是可透過科學徵驗的真理。俟後於一七九三年 \wedge 理性範域內之宗教 \vee 亦出版了。這一章較前的段落中我們已經提及這一部書的發表引起過什麼麻煩了。我們亦提及過 \wedge 恒久和平論 \vee （一七九五年）這一簡論了，在這一短論中，康德把建基於道德之上的恒久和平描述為歷史與政治發展的實踐理想。④最後，於一七九七年，組成 \wedge 道德形上學 \vee 的兩個部份也都出版了，這兩部份是「法權理論之形上基礎」和「德性理論之形上基礎」。

我們可以察覺到，對康德來說，人類心靈並不構成或創造對象之全體。這即是說，雖然吾人所感覺到及認知到的事物乃依吾人而立——所謂依吾人而立的意思是說，吾人經驗及認知對象乃透過根植於人類心靈結構中的一些先驗形式——然而物自身卻是存在的，即使吾人對這些物自身不能如其所如地去認識。很粗淺地說，吾人所謂創造了事物之存在，實無異於一個戴了染紅色的眼鏡的人之所謂創造了他所見的事物一樣。如果我們假定那一雙眼鏡是永遠無法除下的話，則那一戴紅眼鏡的人將永見不到紅色以外的事物，而一切之所以如此地呈現實根由於感覺主體的一個因素。然而，這卻並不因此而表示事物離開了感覺主體便不存在。也正因此，康德拒絕承認費希特之壓抑物自身觀念作為他自己底哲學的一個合理之發展。同時，我們很難否定，一些構成康德「遺著」的札記顯示出，在康德去世之前幾年，康德的思想實在向著德國的思辨觀念論的路途發

展。然而，將對康德晚年思想發展的解釋片面地建基於一組札記而忽略另一組代表另一立場的札記的做法，是不適當的。如果我們將康德遺著總體地觀察，顯然我們必要結論說，康德從未全面拼棄了他思想中底實在論成素。在本書的稍後部份中，我們將就〈遺著〉作進一步的省察。

附 註

- ① 見第三章，第五節；康德全集 (W.)，II, p. 163。W 以後所表者分別為全集本之冊數及頁數，而 (W) 所指之〈康德全集〉乃 Kant's Gesammelte Schriften. 該全集中普魯士科學院 (Preussische Akademie der Wissenschaften) 於柏林出版共二十二冊，出版時期自一九〇二年至一九四二。〔譯者按：以上出由 Copleston 提供之資料早已過時，Kant's Gesammelte Schriften 一全集於等二次世界大戰後致由德意志科學院繼續編纂，於完成了第二十三卷（第三部份的最後一冊）以後繼而進入編纂康德演講錄的階段，迄今第二十卷，第二十七、第二十八及第二十九卷之部份已面世。而編纂之工作仍將繼續。從這一全集之編輯工作中，德國民族對文化整理之堅忍精神可見一斑，讀者如欲對此一全集本自計畫階始如何發展，可參見 Gehard Lehmann (目前之編纂總負責人) "Zur Geschichte der Kantausgabe 1896-1955" 及其他相關論文，輯見於 Lehmann *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* 一書。(Benliu: Walter de Gruyter & Co., 1969)。〕
- ② 第三章，第五節；〈康德全集〉，第二卷，頁一五四至一五五。

- ③ 序言；康德全集，第二卷，頁六六。
- ④ 在一篇談論負值量 (negative quantity, negative Grössen) 的論文中 (一七六三年發表)，康德曾很明確地表示數學的方法不可被用於哲學之中，雖然他同時亦堅稱數學的真理對哲學可以是相應且有結果的。參見〈康德全集〉，第二卷，頁一六七至一六八。
- ⑤ “*Unfersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen theologie und der Moral*” 以後簡稱爲〈探究〉；見〈康德全集〉，第二卷，頁二七七頁。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 康德把形上學描述爲「不是什麼，而是關於吾人底知識的終極原則的哲學」。參見〈探究〉，〈康德全集〉第二卷，頁二八三。
- ⑨ 同上。
- ⑩ △探究▽，〈康德全集〉，第二卷，頁二八三。
- ⑪ 同上，頁二八六。
- ⑫ 同上，頁二九九至三〇〇。
- ⑬ 同上，頁二九九。
- ⑭ “*Träume eines Geistersehers erläutert durch Träu we der Meta physik*”，簡稱〈靈媒之夢〉，第一部，第二節，〈康德全集〉第二卷，頁三二九。

- 15 △靈媒之夢▽。第一部，第三節；△康德全集▽，第二卷，頁三四二。
- 16 △靈媒之夢▽，第二部，第三節；△康德全集▽，第二卷，頁三六九。
- 17 同上，頁三七三。
- 18 同上，頁三七八。
- 19 同上，頁三八三。
- 20 參見康德就職論文 (inaugural dissertation) "De mundi Sensiblis atque intelligibilis forma et principis" △論感性與知性世界之形式與原則▽，簡稱△形式與原則▽，第三章，第十四節，第五條；見△康德全集▽，第二卷，頁四〇〇。
- 21 △形式與原則▽第三章，見△康德全集▽，第二卷，頁四〇三。
- 22 同上，第二章，第五節；△康德全集▽，第二卷，頁三九四。
- 23 同上，第二章，第四節；△康德全集▽，第二卷，頁三九二。
- 24 同上，第二章，第十節；△康德全集▽，第二卷，頁三九六。
- 25 同上，第二章，第八節；△康德全集▽，第二卷，頁三九五。
- 26 同上，第五章，第二十三節；△康德全集▽，第二卷，頁四一〇。
- 27 同上，頁四一一。
- 28 同上，第二章，第九節；△康德全集▽，第二卷，頁三九六。
- 29 △康德全集▽，第十卷，頁九七。

- 30 同上，頁九八。
- 31 \wedge 康德全集 \vee ，第二卷，頁三九五；亦參見 \wedge 康德全集 \vee ，第十卷，頁九八。
- 32 參見 \wedge 康德全集 \vee ，第十卷，頁一二三。
- 33 參見 \wedge 康德全集 \vee ，第十卷，頁一二二。
- 34 \wedge 康德全集 \vee ，第十卷，頁一三〇。
- 35 同上。
- 36 康德的用語一直在更動，他分別談論到「理解之純粹概念」，證及「所謂的」 \vee 「知性的表象」和談及「純粹理性之公理」。
- 37 \wedge 康德全集 \vee ，第十卷，頁一三二。
- 38 康德於一七八四年發表了論有關歷史的著述，名爲「自世界主義者觀點看普通歷史之觀念」。

第十一章 康德（二）：第一批判諸問題

形上學之一般性問題——先驗知識問題——這一問題之分野——唐德底哥
白尼式的扭轉——感性、理解、理性，和第一批判之結構——第一批判於
康德哲學一般問題中的意義。

一

倘若我們細察康德《純粹理性之批判》首、次兩版序言和《未來形上學導言》中的前言及前幾段落^①，我們馬上感覺到作者明顯地在強調形上學的問題。形上學是否可能？顯然，問題的重點不在於去詢問吾人是否可以從事形上學撰述，或是否能够浸淫於形上性思辨中。問題的重心在於去探究，形上學是否能拓展吾人對實在界（Reality）的知識。對於康德來說，形上學的主要課題是神、自由與靈魂不滅。因此吾人乃可以將問題如下述地陳述：形上學是否可以為吾人提供對神的存在及本質；對人類的自由及對人存在中的一精神性的不滅的靈魂等的一些確切的知識？

如是的一個問題當然假定了一個疑團。對康德來說，形上學疑問的提出肯定地有其一定的原因。曾有一個時期「形上學被稱為眾科學的女王，無論形上學是否真的能擔起當女王的重擔，但

就其處理對象的特殊重要意義所表示出的意向言，形上學實無愧於擁有女王的尊號。」^②康德自始至終不曾對形上學主要課題底重要性作出否定。然而康德察覺到，形上學已陷於一種聲名狼藉的境地中了。這情形並不難了解。數學與自然科學已作出很大的進步，這些學科領域中，吾人己能掌握到相當足以驕人的普遍可被接受的知識。這一項事實沒有人會去懷疑。相對起來，形上學卻好像一個無休止的論爭場所。吾人無法好像指向一個歐幾里德(Euclid)一樣地指向其一部書而稱謂：「這就是形上學，在此中您能找到由純粹理性底原理所提供的此一學科的最崇高的對象，對一最高存有和對一未來世界的知識。」^③事情的癥結在於，形上學並不如物理學一樣能找到一個能有效地運用以解決其問題的可靠的科學方法。這現象促使吾人去反省，「因何在形上學領域中如是一個可靠的學問途徑迄未能被發見？這一途徑是否根本上不可能被找出？」^④

形上學的無結論，它之一直無法奠立一可靠的可達成結論的方法和它底一再因循舊途而不求重新開始的慣性傾向這種種特色漸漸普遍地使人對形上學和它僭稱的要求產生了漠視和不以為然的態度。誠然，在某一意義下，這種漠視態度是不合理的，「因為要對這些對於人性而言絕非無關痛癢的對象之探討表示漠視，實屬徒然。」^⑤再者，那些對形上學探漠視態度的人，大都不自覺地自己有作形上學陳述的傾向。但康德同時亦認為，這些對形上學的漠視卻並非單出於輕率：實在地，這表徵著當世判斷能力之成熟和不能滿足於幻覺般的知識或偽裝科學(Pseudoscience)。這一漠視態度能提供一刺激，促使吾人對形上學作一批判性的探討，把形上學傳召到理性法庭的前面。

這一項批判性的探討要採用什麼形式呢？要回答這一個問題，吾人當首先要釐清康德所謂的形上學是什麼一回事。在本書第一部分最後一章中我們曾指出，康德並不同意洛克底理論，以吾人一切概念最後均導源於經驗之說法。然而，康德卻又不接受這說法之敵論——天生觀念 (innate ideas)。同時康德相信有一些概念和原則，是理性在運作經驗的場合自其自身中導出的。例如，一個兒童並不生而有一因果性之觀念。但在經驗運作中這小孩自其自身導出這一概念。這概念之所以被稱爲一先驗概念，乃因爲它一方面並不來自經驗，另一方面卻能施行於經驗之上且就某一意義而言能駕御經驗。這即是說：有一些先驗概念與原則則是根於吾人心靈的結構中的。這些概念乃是「純粹」的，這就是說它們自身並不帶有任何經驗內容。現在，形上學假定理性能透過這些概念和原則的運用而對超感性實有與物自體作出了解，所謂對物自體作了解即是說要單只於其所顯示出來的「相」的層面去了解。如是地，種種不同的獨斷的形上學系統紛紛陳現了。然而當中的假定實在過於草率。吾人實不應毫不置疑地假定理性的先驗概念和原則能隨便超越經驗；即是說假定它們能隨便對並不在經驗中被給與的實有作認知。在作這假定以前，吾人當要首先對純粹理性自身的能力作一批判的探討。這一項工夫正是獨斷的哲學家們所忽視了的。所謂獨斷主義實乃指一種假定，所被假定的是以爲可以純然在純粹哲學概念之基礎上，透過一些吾人理性一直慣性地運作的原則底運用，而能於知識領域有所增進；而在這假定之下，吾人「並未嘗查考吾人之理性以什麼方法及憑什麼理據能達到如上的原則。獨斷主義乃即是純粹理性在未對其自身的能力作批判查審以前作出的獨斷運用歷程。」^①而康德即要進行這一項批判性的查審。

因此形上學現在要被帶往的法庭，「所指者無它，即就是指純粹理性對自身的批判性的查審(Kritik)」，而這復意指著「一個對理性能力在不得經驗條件情況下所能獲至的知識，作一批判性的探索」^⑦。於是，問題乃在於，「理解和理性」^⑧，在一切經驗領域以外，還能知道什麼和還能知道多少^⑨？讓我們跟隨康德，假定思辨形上學是一非經驗科學（即一所謂的科學），因形上學自稱能跨越經驗之領域，透過先驗概念和原則純粹為知性（非感性）的實有作出認識。認清了形上學這種特質，則其所揚言的工作是否確實顯然地將取決於以下一問題：吾人之心靈在於經驗領域以外尚能知道些什麼，且尚能知道多少？

要對此一問題作出解答，如康德所說地，我們首先須要對吾人之理性能力作一項批判性的探討。這句話所指者為何，我希望在這一章的闡述過程中能較明晰地顯示出來。然而我們得首先在此清楚地指出，康德所謂對理性能力作一批判性的探討，所指者絕非把理性認為一心理性的存在(psychical entity)而去對它作一心理性之探討。換言之，康德並非把理性視為眾多對象中之一種對象。康德所關心的，是理性，及理性如何使先驗認知成為可能這一問題。這即是說，康德要處理的，是人類主體藉以認知對象之純粹條件(pure conditions)。這一種探討被稱為「超驗的」(transcendental) 探討。

△純粹理性批判V許多重要任務中的一項，就是要以一系統化的方式去顯示這些條件到底為何。這裏當然我們先要認清楚康德所講的條件，所指者是什麼。顯然地，對事物之感覺與對真理的學習還是有一定的經驗條件的。例如，在絕對黑暗中，我是無法看到事物的；視覺須假定光

線。而許多科學上之真理 (scientific truths)，倘若失去了器材上的協助，是無法被發見的。此外，亦有一些經驗條件是主觀性的，也即是說是屬於認知主體一方面的條件。譬如，假若我的眼睛罹患重疾，則我將無法看到事物。而很顯然地，對於常人並不特別難以了解的課題，可能對於某些人來說，是無法理解的。然而康德並非要處理這些經驗的條件；他所闡述的，乃是吾人認知的一些非經驗的，和「純粹」的條件。用另一些話表達，康德注意的，是純粹意識的一些形式的成素。張三李四，或某一個人之特殊情況並不進入康德所關心的問題領域。或曰，他們只以作爲人類一般性主體之範例的方式進入我們的問題範圍。換言之，對人類主體普遍生效的認知條件亦顯明地對張三李四生效。康德關注者，乃是對象認知時之必然條件，而非一些可變異的經驗條件。假如這些「必要的」條件顯示出，超越了感性經驗的「實有」並不能成爲知識對象的話，則思辨形上學所宣稱的一切將更會被顯露爲空洞和虛浮。

此際，康德提到吳爾夫時，尊稱他爲「教條主義哲學家 (dogmatic philosophers) 中最出色的一位」。⑩顯然地，當康德提到獨斷形上學時，他所指的，主要(雖非全然)是萊布尼茲——沃爾夫系統。因此我們可能傾向於反對說，他對形上學底可能性與不可能性底探討，其實只不過是對於某一特指的形上學擴充實有知識底能力之探討而已，因此我們可能會批判康德的處理只局限於一很狹窄的場合。在沃爾夫以外，事實上，尚有其他的有關形上學的觀念。但是，儘管康德的確忽視了沃爾夫一系以外的其他形上學理論，如上的一項對康德的反擊很可能是矯枉過正的。譬如說，有如「原因」和「實體」般的概念在吳爾夫以外的其他形上學系統中亦常使用。如果原因、

實體等概念之分位與功能果然如康德在〈第一批判〉中所力持者一樣的話，則它們實在不能用來獲取對超感性實有的知識。因此，如果康德對理性能力之批判是合理的話，則沃爾夫系統以外的許多形上學系統亦將會受到牽涉。換言之，康德的探討範圍可能在出發點上看是比較狹窄，其所以如此固因為形上學對他來說只指謂一種特殊的形上學；然而康德底探究發展的結果，顯出其結論具有一很廣的應用範圍。

我們不妨再宣明，康德對「形上學」一辭並不都嚴格地指謂一相同的意義。對理性之純粹先驗認知這能力之探討之所以被稱為一批判哲學，乃因為，純粹理性能力（即是先驗的）所獲得或可能獲得的整合的哲學知識之系統陳述就是所謂形上學。如果形上學一辭被如此了解，則所謂批判哲學實在就是對形上學的一項預備學科（Propaedeutic）而因此便出了形上學的範圍以外。但另一方面，「形上學」一辭卻又可以作為純粹（非經驗）哲學整體的稱謂，因而乃包括了所謂批判哲學；在這種情況之下批判哲學成爲了形上學的第一個部分。繼而，假若把「形上學」一辭視爲理性能力獲得「和可能獲得」的哲學知識之整理底系統陳述的話，則此所謂「知識」一方面可被了解爲嚴格意義之知識，而在另一了解下，可視爲包括許多哲學家以爲可透過純粹理性獲取的一些假稱的或虛幻的知識。如果我們自上述兩個意義中的第一項去理解「知識」的話，則康德顯然地並不排斥形上學，相反地，他最低限度會於原則上認爲形上學可以系統地與整合地被建立出來。而康德自己的人自然科學底形上學的最初成素實在可以說是一項貢獻。但假若「形上學」一辭被用以指涉一些對超感性實有的假稱的和虛幻的知識的話，則批判哲學的其中一項任務即就

是要對這一假科學 (pseudo-science) 所宣稱的一切的空洞不實作出披露。最後，我們尚必須分別出形上學作爲一本然傾向 (Naturanlage, natural disposition) 與形上學作爲一科學。吾人之心靈有一自然傾向要提出有如上帝與靈魂不滅等問題；我們固然要嘗試理解因何會如此，康德並不打算也不相信能够根絕人類的形上學傾向，即使根絕了此一傾向或者是可欲的。形上學作爲一自然傾向乃是實在的 (actual)，也因此顯然地是可能的。如果形上學指的是一對超感性存有底科學知識，則對康德來說，形上學作爲一科學是從來沒有實現過的。因爲一切到當時爲止所提出的所謂論證均可被證爲不合法，也即是說，都是假論證。因此我們可以很恰切地對形上學成爲一科學之可能性提出質疑。

這一切驟看起來，顯得很繁複與混亂。然而只要我們對如上問題妥善地歸納一下，則問題實質上也不一定如此混亂。首先，康德對「形上學」一辭有許多不同之用法。①其次，康德行文時之前後文理足以釐清各個段落中康德「形上學」一辭到底作那一用法。康德「形上學」一辭在其著述中一辭數義是一很重要的事實，假若我們不察覺到這一點，我們很容易便會認定康德自相矛盾，以爲康德對形上學，時而肯定，時而否定，而事實上這所謂矛盾或許根本並不存在。

一

顯然形上學作爲科學之可能性 (也即是，作爲一超越感性經驗而又有其對象之科學) 對康德來說是一個重要的問題。這問題卻只是純粹理性批判Ⅴ所處理的基本問題中的一部分而已。這

個一般的基本問題即是先驗知識之可能性一問題。

這裏，康德所謂先驗知識並不指一些相對的先驗知識，也就是說，並不就與這一種或那一種經驗之相對性而言。假定有人把衣服拿得太近燃燒中的火，使衣服因而被烤焦了甚或燒燬了，則我們可以說他或者根本先驗地知道事情將如此發生。這即是說，憑藉過往經驗底基礎，當事人或許在事件之先已能預知事情之後果。他不必等待事情之發生。然而這種先在知識只是對於某一特殊經驗而言是先驗的。而康德所指的先驗知識並不是指這些相對性的所謂先驗知識。他所指的是對一切經驗而言都為先驗的知識。

但是在這裏，我們當要小心，不要以為康德所想的的就是所謂先天觀念 (*innate ideas*)，即所謂在吾人經驗以先本具備於吾人心靈之中之觀念，而這裏所謂「以先」乃純粹就一時序意義上去了解。純粹先驗知識並不指吾人未開始經驗任何東西以前明確地具陳於吾人心靈之知識：它指的是不自經驗衍生之知識，即使這些「知識」如我們一般所謂的是藉著經驗之際而顯豁出來。我們不妨注意如下一段有名的常被徵引的話：「一切吾人之知識皆始於經驗，這是不容置疑的……：但雖然一切吾人的知識始於經驗，這卻並不等於說一切知識就都自經驗行出。」^②在肯定「一切吾人之知識皆始於經驗」這一程度上，康德是同意如洛克等經驗主義者的立場的。康德認為，知識之所以要始於經驗，是因為吾人的認知能力必須在吾人的感官為對象所影響 (*affected by objects*) 的條件下，才會開始發揮他的功能。當感覺，也就是經驗之素材被給與時，心靈就開始它的作用。但是，當此同時，即使沒有知識是於時序上先於經驗的，吾人之認知能力仍可能在感

覺印象形成之際自其自身之中提供出一些先驗之成素。在這一意義下，先驗的成素也就並不能自經驗中衍生了。

當下的問題是，康德因何要認為所謂的先驗知識為可能？答案是，他持有一確定的看法，認為事實上這種知識是存在的。康德同意休謨，認為吾人不能自經驗中推演出必然性與嚴格的普遍性。^⑬因此可以推論出，「必然性與嚴格的普遍性清楚地是先驗知識的一些指標，而且是不能分開的」。^⑭我們很容易便可以指出我們擁有一些知識，它們表現為必然的和普遍的判斷。「如果我們要自科學中找一個例子，我們只須觀察數學中任意一命題即可，如果我們要自理解底普通功用找一個例子，則『一切變化都有其原因』這一命題正可充當這個例子」。^⑮上述這個命題，用康德的術語，實在是「不純粹」的，因為「變化」這一概念，是從「經驗」中推衍出來的。然而這一命題卻仍是先驗的，即使它並不是一純粹先驗知識的範例。因為這命題是一必然的和嚴格地普遍的判斷。

因此，先驗知識有一定的範圍。康德肯定休謨對他的影響。「我得承認，休謨的思想多年前首先驚碎了我底獨斷的酣夢，並為我對思辨哲學領域的探究提示了一嶄新的方向。」^⑯然而，雖然康德堅信休謨所提出對因果律的討論，認為判斷中的必然性成素無法自經驗主義者的立場得到解析，康德卻拒絕接受休謨以「觀念之聯想」去解析因果律之起源這一種心理學的處理方法。如我說每一事件必有其原因，則我這一判斷實在在表達一先驗的知識：我這一判斷並不表達一由觀念之聯想所造成的一次慣性的期待。康德力持說，必然性並非「純粹地為主觀」；^⑰任何事件，

任何變更皆依一原因而發乃是爲人所知的，而且是先驗地爲人所知的。這也即是說，我的判斷並非單純地爲一個我對個別情況的經驗，概括得出的結果，它亦不待經驗之徵實以顯示它們真確性。因此，即使休謨所說的事件與原因之必然關係並不來自經驗這一見解是對的，但是他對必然性觀念之起源這問題所作的心理學的解釋顯然是不充分的。這裏，我們面對的，是一個先驗知識的例子。當然這並不是唯一的例子。休謨或許一般而言只注目於因果關係；但是康德「很快就發現原因後果之關係這一概念絕對不是理解先驗地構思事物關係的唯一的概念」。⑩ 因此所謂先驗知識，實在涉及一定的範圍。

然而，如果先驗知識乃確實的話，爲什麼康德還要去問它如何可能呢？因爲，如果它是實在的 (actual)，則它，顯然是可能的。這問題的答案是：當然地，在論及如純粹數學和純粹物理學等領域時，康德堅信先驗知識是確切地存在的，而問題並不在於此等知識如何可能 (或換一句話說，是否可能) 而卻在於問其如何可能。在肯定了其可能性之後 (因爲它是實在的)，我們仍可問它是如何地可能的！例如數學中固有先驗知識，而我們是如何地能够有此等知識？

但是，思辨形上學對先驗知識底擁有的宣稱卻是可疑的。在這裏，我們與其說我們要問先驗知識是如何地可能，我們不如說，我們是要問其是否可能。倘若形上學爲我們提供的例如對神或對靈魂不朽的知識，則依照康德的對形上學的了解，此等知識必須是先驗的。它必須是獨立於經驗以外，這即是說，它並不邏輯地依賴於純粹經驗判斷之上。但是思辨形上學能否爲我們提供這種知識？甚至，思辨形上學於原則上能否提供這種知識？

三

我們現在就要將上述問題進一步地理清。要達成這一工作，我們當先要略述康德對各種判斷所作的區分。

首先，我們要分辨出分析的與綜合的兩種判斷。分析判斷乃是那些判斷，其謂詞（最低限度隱含地）被包涵於主詞的概念之中。我們可以稱這些分析判斷為「闡析性判斷」^⑩ 因為謂詞並不為主辭之概念增加任何內容，因為謂詞的內容實或顯或隱地已經包含於主詞之中。而這些分析判斷的價值是建基於矛盾律之上的。我們是無法一方面否定這些命題而另一方面不牽涉到邏輯矛盾的。康德提出了「一切物體皆有廣延性」作為例子。廣延性這一觀念是包含於物體這一觀念中的。然而，綜合判斷卻以一謂詞對主詞作出肯定或否定，而這裏，謂詞並不包含於主詞的概念之中。因此，這些所謂綜合判斷也被稱為「補充性判斷」^⑪，因為它們為主詞增添了一些東西。依康德，「一切物體皆有重量」乃是綜合判斷的一種；因為重力或重量之觀念並不包含於物體的概念之中。

現在我們要在綜合判斷這一普遍的類別之內作一進一步的分辨。如上面所述，在一切綜合判斷中，主詞底概念的內含得到補充。謂詞與主詞之間的一項關連得到了肯定（讓我們先把問題限於斷言判斷之上），但是謂詞卻不能透過所謂單單的分析，自主詞中獲取。現在，這些關連可以是純粹事實性和偶然的；它只可能透過經驗被給與。如果情況是如此的，則這一判斷是經驗綜合

的。例如「X部落的所有成員都長得很矮」這一命題，同時讓我們假定這是一真的命題。這一命題是綜合的：因為我們不能透過純然分析X部落成員這一概念而得到矮這一觀念^①。而矮與該部落成員之關連只能自經驗中及透過經驗被給與；而這一判斷純粹是一系列觀察的結果。它的普遍性並不是嚴格的，而只是假定它的(assumed)與相對的(comparative)。即使當下該部落中的成員沒有一個是不矮的，但是我們不能排除在未來，該部落中會有一個或多個高的成員的可能性。我們無法先驗地認識到一切成員均是矮的：因為這純粹是一偶然的事實。

但是，依據康德的看法，有另一類別的綜合命題，其謂詞與主詞的關連，雖然並不能純粹自分析主詞的概念而獲取，但這關連卻仍是必然的或嚴格地普遍的。康德把它們稱為先驗綜合命題。康德舉出如下例子：「一切發生的事情，都有其原因」。^②此一命題是綜合的，因為其謂詞——「有其原因」——並不在裝載於「一些發生的事情」這一主題之中。這一命題是補充性的，而非闡析性的。但是它卻又同時是先驗的，因為它具備了必然性與嚴格的普遍性這些先驗判斷的特色。「一切發生的事情都有其原因」這一命題並不表示說：就到目前吾人經驗所得，一切事件發生都有其原因，而直到經驗給我們相反的結果前，未來的事件亦將有其原因。這意謂著：一切事件不可能有任何例外地皆有其原因。上述命題當然某一意義地是倚仗於經驗的，因為我們通常透過經驗去接觸到發生中的事件。然而此中的主詞與謂詞的關連是先驗的。它並非以歸納法自經驗概括地歸納(generalize)得來的，而且亦不待經驗去證實的。我們先驗地或先在地(in advance)知道每一事件皆有其原因；而一切事件皆產生於經驗場域並不會對上述有關謂詞底關連這一判斷

的確定性有所增益。

在這裏贅論先驗綜合命題這一引起爭論的問題，若因而影響有關康德底哲學問題的全面討論是不太合適的。然而爲了向一些對這一問題底論爭尙未明瞭的讀者交待，我們在這裏不妨指出先驗綜合命題底存在廣泛地爲現代邏輯學家所挑戰，尤其是一些經驗主義者和實徵論者。他們處理這問題的道路與康德迥異，但是我並不打算在這一點上贅述。問題的關鍵在於：對於分析命題和綜合命題的分野並不引出任何爭論之餘，許多哲學家卻拒絕接受有任何綜合命題是先驗的這一說法，借用康德的用語：如是一命題是必然的，則它是分析性的。如果一命題並非分析性的則它便須是後驗地綜合的。換言之，經驗主義者的論點是，在對某些符號底意義作剖視時，也即是說，如果是它爲我們提供了一些對非語言層面底實有(non-linguistic reality)底資料的話，則主詞與謂詞間的關連便不是，也不可以是必然的。這即是說，所有的綜合命題，用康德的術語表達，皆是後驗的。一個命題，如真值純粹決定於矛盾律的話，則它便是(用康德的術語)分析的。一個命題，如其真值並不建立於矛盾律之上，則它不可以爲必然真。也就是說，「經驗主義者認爲」在分析命題與經驗命題(也即康德所謂後驗綜合判斷)之外，並不容許有第三類的命題。

康德卻顯然堅信先驗綜合命題的存在，即是一些並非純然只是「闡析性」而是能使擴充吾人對實有底知識的而又同時是先驗的(也即是必然的和嚴格地必然的)命題。因此，對康德來說，當前這一個有關先驗認知如何可能的普遍問題可以如下地陳示：先驗綜合命題如何地可能？我們如何能夠先驗地對實有作出認知？然而這一個一般性的問題又可以細分爲幾個較爲特殊的問題，

這些問題涉及到先驗綜合命題在那些場合可以被發現。

首先，先驗綜合命題可以於數學中被發見。「吾人當先認清楚，正式的數學命題在任何情況之下皆為先驗的而非經驗的判斷，因為它們包涵了必然性這一無法自經驗中導生的概念。」^② 7 + 5 = 12 這一個命題並非一個可以容許有例外出現的經驗上的歸納。它是一個必然的命題。然而，依康德的看法，這一命題卻又不是如上面所述一樣地為分析的：它是綜合的。12 這一概念並不且不能自純粹的對 7 與 5 底結合這一觀念底分析得出。因為上述觀念自身並不指謂 12 這個概念即是從上述結合所生出的那一特定的數字。如果沒有直覺的介入，我們實無法獲得這一概念。「因此算術命題在任何情況下皆是綜合的。」^③ 這即是說，算術命題是先驗綜合的；因為，如前所申述，它是一必然命題，而因此不可能是後驗地綜合的。

同樣地，純粹幾何學的命題亦皆為先驗綜合命題。例如，「兩點之間直線是最短的」乃是一綜合命題。因為直這概念並不帶有任何量的觀念，而只帶有質的觀念。因此「最短」這一概念純然是補充增加出來的，也即不可自分析「直線」這一概念而導生出來的。在這裏，我們非要借助於直覺不可，因為只有在直覺的參與之下，上述一項綜合方為可能。」^④ 當然，除了是綜合之外，上述命題又是必然的，也因此是先驗的。它並非一經驗的歸納結果。

康德嘗指出，幾何學家可以運用一些分析命題；然而康德堅持所有正式的純數學命題皆為先驗綜合命題。對於康德來說，純數學並不好像萊布尼茲以為一樣地為一純然的分析性的和只建基於矛盾律之上的科學：因為它本質上是建構性的 (constructional)。在下一章當我們論及康德底

時間和空間理論時，我們將再涉及他對數學的看法。在這一階段，我們只須要明瞭到他以數學命題為先驗綜合這一理論所引生出來的問題，也就是說，純粹的數學科學如何地可能，那便足够了。很明顯地，我們都知道數學真理是先驗的，然而這如何地可能？

除了上述的純數學的場合之外，其次地，先驗綜合命題亦可以在物理學中被發見。我們可以「在形體（物質）世界的變化之中，物質底量恒不改變」這一命題作為例子。依康德的看法，這一命題是必然的，也因此是先驗的。但這也同時是綜合的。因為自「物質」這一概念中，我們並不會想到它有恒存（permanence）的性質，而只會想到它於一個它所填佔的空間中的存在（presence）。當然，物理學一般來說並不只單純地由先驗綜合命題組成。但是「自然科學（物理學）之中卻保有先驗綜合判斷作為其原則。」^④而如果我们稱這些原則底複合體作為純粹自然科學或純粹物理學的話，則一個問題便產生了：「純粹的自然科學或物理學如何地可能？」在這一領域中，我們擁有先驗知識，問題是，我們如何地能夠擁有它？

康德相信在道德領域中也有所謂先驗綜合命題。但因為現在我們正處理入純粹理性批判V中所提出及論列的問題，所以上述課題我們可留待論康德倫理學說的一章去處理。現在，且讓我們看一看有關形上學這一問題。如果我们考慮形上學問題，我們當不止於要分析概念。形上學中當然有一些分析命題，然而嚴格地說，它們並非形上學命題。形上學致力於使我們對實有的知識獲得擴充。因此，它的命題必定要是綜合的。同時地，如果形上學不是（而事實上它並不是）一經驗科學的話，則它的命題必定要是先驗的。如是推論，倘若形上學是可能的話，則它必須由先驗綜

合命題組成。「由是純就意向而言，形上學是純然地由先驗綜合命題組成的。」^②康德把「世界必有一開始」^③引作爲一例子。

然而，正如我們已經體會的一樣，形上學以其本身是一個科學這一項聲明是很有疑問的。因此，這裏的問題主要已不再是問形上學如何可能，而是問形上學到底是否可能。在這裏，我們當要重申一個我們曾作過的分野——形上學作爲本然傾向與形上學作爲一科學。如康德所相信一樣，人類底理性自然地傾向於去提出一些無法透過經驗去回答的問題，然而康德卻仍可以問，作爲自然傾向意義的形上學到底是如何地可能的。但如就康德懷疑形上學以爲能成就一科學且能解決其自身的問題這一點來看，這裏的問題其實是形上學作爲一科學是否可能。

因此，我們實在面對著四個問題。首先：純粹的數學科學如何地可能？其次：純粹的自然科學或純粹的物理學如何地可能？第三：形上學作爲自然傾向如何地可能？第四：形上學作爲一科學是否可能？這些都是純粹理性批判所要處理的問題。

四

如果我們考察「先驗知識如何可能或先驗綜合判斷如何可能」這個一般性的問題，而又同時考慮到康德對休謨底有關問題底認可的話——休謨認爲自經驗資料中我們無法獲得必然性和嚴格普遍性——我們當可理解，對康德而言，要主張知識爲心靈對對象底服膺（conformity of the mind to its objects），在理論上是如何的困難。理由十分明顯。如果在認識對象時，心靈要使其

自身服膺或符合於對象，而同時它卻無法在這些對象中找到必然的關係〔譯按：實指康德所謂連結性 *Verbindung*〕的話——因為對象在這裏是被了解為經驗地被給與的——則我們將無法解釋，我們如何能作出必然的及嚴格地普遍的判斷，而這些判斷事實上是被證實的且為我們先在地或先驗地知道其必定於任何情況下都要被證實的。例如，我們並不單止於發見經驗中的事件有其原因，我們更可以先在地知道一切事件必要有其原因。但是，如果我們把經驗化約為純然的被給與者，我們將無法在這一意義下的經驗中獲得一必然的因果關係。因此在以一切知識皆為心靈對其對象之服膺或符合這一假定之下，我們實在無法解釋我們以一切事件皆有其原因這一〔先驗的〕知識。

因此，康德提出了另外一項假定，「到目前為止，吾人均假定吾人一切知識皆要符合於對象。然而在這個基礎之上，吾人所有要透過概念去先驗地確定任何有關內容以達至擴充吾人底知識的嘗試皆一無所獲。因此，讓我們試看，如果我們假定對象須符合於吾人底知識的話，我們是否能够在形上學的任務上有較多的進展。因為如是的假定下，我們較易於使我們所尋求的有關對象底先驗知識得到滿足。這些先驗知識可以於對象未給與我們之前受到某一程度的決定。」

康德認為，這一項假定正類似於哥白尼所作的假定，哥白尼明白，雖然太陽看起來像是自東至西繞地球而轉，但我們卻很難因此作結論說地球是固定的太陽在環繞一固定的地球而轉，因為假若在轉的不是太陽而是地球和跟隨著的地球的觀察中的人類的話，我們一貫所觀察到的太陽的運動亦會是完全一樣的（也即是說，現象將依然維持它的原本面貌）。在兩種不同的假定之下，

最直接的基本的現象是一致的。真正的問題在於，是否有一些天文現象只有在太陽中心假說之下才可被解釋或在太陽中心假說之基礎下可以得到比在地球中心假說之基礎下遠為妥善和經濟的解釋。而歷史發展下的天文學研究結果顯示了果然是如此。類似地，康德提議，即使在接受新的假定的情形下，經驗的實有性(empirical reality)將依舊地可以保持。所謂新的假定，是指：對象要被認知(也就是說，它們要成為對象，我們指的「對象」是作為知識對象)，它們必要符合心靈，而非兩者倒逆。倘若先驗知識在新的假定之下而非在舊的假定之下能被解釋，則新的假定顯然比勝於舊的假定。

康德底「哥白尼式的革命」並不蘊涵著以為實有可被化約為人領心靈和它底觀念這一看法。康德並不意指著人類的心靈能够透過思想事物而創造它們底存在(existence)。康德所意指的是：除非對象事物服從某種來自主體(Subject)的先驗的知識條件，否則我們無法認知事物，又或這些事物根本無法成為吾人的知識對象。如果我們假定人類底心靈是純然地被動地去認知的話，則我們絕對無法解釋一些我們很確實地擁有的先驗知識。因此，讓我們假定，心靈是主動的。這裏的能動性當然並不意謂自無中創造存有。這裏所意指的，只是說：心靈一貫地把它本身的一些認知形式(forms of cognition)加諸於最終極的(Ultimate)經驗資料之上，這些認知形式，由人類底感性與理解底結構所決定；而事物無法離開這些認知形式被認知。但是當我們談到心靈以其本身的認知形式加諸所謂的知識的素材(raw material)之上這一說法時，我們並不是說人類主體刻意地，自覺地且有目的地進行這些活動。那一給與於吾人的自覺經驗的對象，也即那一

我們正在思想到的對象（例如一棵樹），必然地已經服膺於那些由人類主體所施行的認知形式之下，因為主體即是一如是主體，也即是說，因為這就是認知主體底自然結構。因此認知形式決定了對象之可能性，如果「對象」被正確地了解為如是的知識底對象的話。但是如果所謂 object 這一字被了解為物自身，也即是說被了解為一些離開任何與認知主體的關係而存在的事物 (things) 的話，則當然地，我們是不能說它們是由人類底心靈所決定的。

要把這一問題說得清楚一點，我們可以再一次引用看起來好像很粗略的一項有關一個戴著紅色眼鏡的人的說明上去。首先，很明顯地，把世界看作為紅色的戴紅色眼鏡的人並不有如上帝創造事物一樣地創造他所見到的事物。除非一些存在的事物影響到 (affect) 他，也即是說，除非有一些存在的事物刺激他的視覺能力，否則他不能見到任何東西。另一方面，除非事物被視作紅色，否則不能被他看見，也即是說，除非事物被視作紅色，否則便不可能成為他的視覺對象。同時，要使這一比喻能夠應用到我們當下的問題上，我們要作如下很重要的一點補充。一個人通常是刻意地自主地去戴上一副紅色眼鏡的：因此他是在自我選擇的情況下把東西看成紅色。因此，我們現在要設想有一個人，而他是生而即如是地具有把一切事物看成為紅色的視覺能力的。經驗所提供給他的世界，因此便是一紅色的世界。這便是康德底反省的出發點。有如下兩個可能的假說。很可能一切事物本就是紅的。又或可能事物有各種不同的顏色，^⑩而它們看起來顯得是紅色是因為一些主觀的因素（正如上面的比喻中的情況一樣）。很自然地，當事人會相信第一個假說。但是他可能漸漸發覺到這一個假定之下他很難解釋某些事實。而當他察覺到，有些事實

不能以第一個以一切事物事實上是紅色這一假定去解釋，而卻可以透過第二個假定去解釋的話，他將會接受後者。他將永遠無法看到事物的「真實的」顏色。在他改變了所接受的假定以後，他所獲得的現象將與以前無異，正有如我們所能察覺到的太陽底活動對於接受太陽中心說的和接受地球中心的觀察者來說都無分別一樣。但是持太陽中心說者卻能够理解爲何事情會如此地陳現。他會理解太陽繞地球這一表面上的運動的理由是在於地球的繞日運轉和作爲觀察者的他的隨地球而轉所造成的。那一個把一切事物都看成紅色的人亦可以有理據地設想事物如是現象是基於他自身中的一種條件。類似地，接受康德底哥白尼式改革的論者將有理由相信事物陳示於吾人前時的某些方式（例如事物皆呈現爲有空間上的聯繫和有必然的因果關連）是基於他底本有的主觀的先驗認知條件之上。除了在服膺於這些主觀條件或形式的情況下，他實在無法認知事物；然而他卻當可以理解，爲何對於他底意識來說經驗世界是如此的。

我們曾經提及在 \wedge 未來形上學導言 \vee 的前言中，康德嘗承認休謨對他底思想的影響。在 \wedge 純粹性批判 \vee 第二版前言中，康德強調了數學和物理學底影響，這裏他提出了他底獨特的「哥白尼式扭轉」這一觀念。在數學領域中，數學很可能已經經歷過一很早期的改革階段。當第一位希臘人想及要說明一等腰三角形底性質時，他腦海中必泛過一線新的意念。因爲他大底體會到純然地思索三角形底可表諸視象的圖形或其於心靈中的觀念是不足够的。他大底要透過一個主動的建構程序 (a process of active construction) 去說明三角形底性質。而一般地說，數學只有在依據一些先驗概念去作建構的條件之下方能够成爲一門科學。在物理學方面，如是的一個層面的變

革只在「一遠為晚近的年代產生。在伽利略 (Galileo)、托里車利 (Torricelli) 和其他物理學家底實驗成果之下，物理學領域露出了新的光芒。他們終於體會到，雖然科學家的確要接近自然，向自然學習，但他們卻不必要只純粹在作為一學員的精神下進行學習。相反地，物理學家應該以作為一法官的身分去了解自然，逼使自然回答一些他們所提出來的問題，正好像法官要求證人們回答一些依循一計畫向他們提出來的問題一樣。一個科學家應一方面依據一些原理而另一方面依據實驗地接觸自然，而使自然回答他依據自己的構想式目的而提出的一些問題。他不能讓自己像小孩給學步繩子縛住地給自然牽引著走路。只有在物理學家理解到他要使自然如是地服膺於他們的預構之設計 (preconceived designs) ③ 這一條件之下，科學上真正的進步方為可能。而數學上和物理學上的這些變革帶來了一項啟示：在我們假定對象要服膺或符合心靈而非相反的情況下，我們可能在形上學之領域開出一較理想的局面。休謨既然顯示了在第二種假定〔按：即以心靈要符合自然之假定〕之下先驗認知為不可能，現在就讓我們觀察一下，先驗認知能否在第一種假定之下被解釋。

康德底「哥白尼式的革命」如何可以協助解釋先驗認知問題呢？透過一個例子我們或可得到一初步的理解。我們知道凡一切事件都要有原因。但如休謨所顯示，沒有任何數量的對個別事件底觀察能足以提供這一知識。在這一理解下，休謨乃作出結論，以為吾人實在不能說我們能知道每一事件皆有原因。我們所能够做到的，只不過是尋找一對我們底信念 (belief or persuasion) 的一個心理的解釋。④ 然而對康德來說，吾人確定地知道每一事件必須有一原因。而這正是先驗

認知的一個個例。然而這在那一條件之下為可能呢？答案是，只有在對象作為對象（也即是作為被認識到的）必須服從人類理解的先驗概念式範疇這條件之下方為可能，而因果性即就是範疇中的一個。在這一場合中，沒有任何事件能以不作為對因果關係的例證（*exemplification*）的形式得以進入吾人的經驗場域之中；正如回返到我們較早的例子中，沒有任何東西能以顯現為紅色這一方式得以進入一個生而只能視一切事物為紅色的人的視覺領域中一樣。如果經驗對象是必然地因被心靈底範疇之駕御，而被部份地決定或建構，而因果性又是範疇中的一項的話，則我們便能先在地或先驗地知道，在人類底經驗的全域之中，沒有事件能夠沒有原因地發生。而如果我們將這一觀念推到因果性這單一的例子以後，我們便能解釋整個領域的先驗認知的可能性。

我們已經談過康德底「假設」了。它在原初的構想中誠然只是一項假設。「讓我們試試看如果我們假定……時，能否有較滿意的處理」正是康德引進他底觀念時的途徑。然而康德補充說：雖然以上一觀念從自然科學或物理學之變革中已被提出，但在批判哲學的領域中，吾人卻不能有若物理學家從事實驗工作一樣去對對象作試驗。我們所關注的是對象與意識一般的關係，也因此我們無法把對象自它們與認知主體間的關係抽離而觀察它與對象是否有分別。這一個程序在原則上最不可能的。但如果現在於新的假定的基礎下我們能夠解釋一些別的假定無法解釋的問題，而又同時能有效地申明自然之中（自然在這裏作為所有可能經驗之總和）的先驗律則的話，則我們便能夠成功地證明我們起初視為一假設的觀點的客觀有效性。

五

因此，「人類的知識有兩個根源，這兩個根源可能有一共同的卻不爲吾人知曉的根，這即是感性與理解。透過前者，對象被給與於我們；透過後者對象被我們思考。」^⑤康德在感覺或感性與理解之間作出分別，並告訴我們，對象透過感覺被給與而透過理解被思考。但是這一項聲明，如果孤立地被了解而不關聯於整個問題的來龍去脈的話，很容易會導至對康德底看法的誤解，因此，我們尚要作一些補充評述。

我們曾經指出，康德不同意經驗主義者以一切人類知識爲皆導源於經驗這一種說法。因爲確實地有一些先驗知識是無法以經驗主義原則去解釋的。而同時，康德卻又同意經驗主義，認爲一切對象皆在感性經驗中被給與。但是，「被給與」一辭很容易引起誤會。粗略地說，只有在對象已在感覺中被給與後，思想才能作用於它們之上；但這並不表示說，「被給與的」就不可以是質料與來自人類感性的形式的綜合。而康德其實堅信「所給與」的本就是這樣的一種綜合。因此「被給與」一辭應被了解爲對意識而言的被給與，而並不可意涵感覺能領會物自身或獨立於人類主體的統合活動之外的事物。感性經驗自身本身就涉及這一活動，也即是說，涉及先驗的感性的空間直覺與時間直覺之統合。物自身永不可以作爲對象地給與我們：理解發現呈現於當前的，也是說作爲被給與的，一概是形式與質料的統合。而理解將透過其自身的純粹的（非經驗的）概念或範疇去對感性直覺資料作進一步的綜合。

因此，感性與理解在建構經驗和在決定對象之為對象時交互合作，雖然它們的功能是有分別的。這就是說，理解底純粹概念或範疇的功用在於去綜合感性直覺的資料。因此它們並不能應用於實有之上，因為實有並不在感性經驗中被給與，且不能被給與。由是推論，沒有任何形上學，以其運用理解之純粹概念或範疇（例如原因，實體等概念）去踰越經驗，又或依康德的說法，去描繪超感性實有，能够合法地宣稱自身為一科學。事實上，哲學家的一項任務，即就是要顯示此一宣稱底空洞與失據。

理解的純粹概念或範疇的功用乃在於綜合感性雜多(*manifold*)；它們的功用顯於其對感性直覺資料的實施之上。但是此外卻另有某一些觀念(*ideas*)，它們因並非純然的經驗抽象結果，乃沒法應用於感性直覺資料之上。它們在如下一意義下踰越了經驗；在經驗領域中，我們找不到被給與的或能够被給與的對象去與它們對應。這一類觀念的例子，有如心靈作為一精神原則這觀念和神這觀念。然而這些觀念是如何產生出來的呢？人類底心靈自然地傾向於尋覓一無條件的統一性原則 (*Unconditioned principles of Unity*)。如是地，它在心靈作為一思想中的主體或「我」(*ego*) 這一觀念中尋找它需要的一切思想作用 (*categorical thinking*) 的無條件●統一性原則。而在「上帝」或最高的最完美的存有這觀念中尋找一切經驗對象底無條件的統一性原則。

康德把這些「上述的觀念稱為「超驗觀念」(*transcendental Ideas*)，並使之涵攝於理性 (*Ver-nunft*) 之下。因此我們當要省察，康德「理性」一字有幾種不同嚴格程度的用法。當他把第一批判稱為「純粹理性批判」時，「理性」一辭，以其概括了全書的內容故，在意義上是包括了感

性、理解和狹義的理性。而狹義的「理性」則與「理解」(Verstand)乃至「感性」(Sinlichkeit)相分別。「狹義的理性」指謂的，是一透過一無條件的原則(例如上帝)對雜多進行統一的人類理智(intellect)。

在這裏，這一理性的自然傾向絕不被康德藐視。相反地，康德認為超驗觀念行使一種重要的軌約作用(regulative function)。例如，世界作為一整體這一觀念，也即因果地被關聯起來的整合的現象系統，不斷激使我們發展出愈益宏闊的科學解釋上的假設和愈益宏闊的現象的概念綜合。換言之，「世界底觀念」充當了一理想目標的角色，這目標激使吾人之心靈一再地作出新的努力。

然而，另一問題馬上出現了：這些觀念能否擁有超於軌約性的功用？它們能否成為與實有對應的知識的根源呢？康德顯然堅信它們是不能够如此的。康德的觀點下，一切以此等觀念作為要成為科學的形上學底基礎的嘗試都註定要失敗的。若果我們如此作，我們將發現我們會陷入邏輯謬誤與背反之中。正因爲我們確擁有此等觀念，我們很容易理解到把它們超越的(transcendent)運用這一種誘惑；也就是說，莫求把理論知識擴充於經驗領域之外。但這一種誘惑正是要被抑制的。

如果將這一節中能列舉的各項考慮緊記，我們很容易可以理解「純粹理性批判」的大體結構。康德這一部鉅著可大分爲兩大部份，第一部份命名爲超驗成素論(Transzendente Elementelehre)。正如「超驗」^⑤一辭顯示，這部份處理的是知識的先驗成素(形式或條件)。它再

分爲兩主要的單元，即超驗感性論(Die transzendente Ästhetik)與超驗邏輯(Die transzendente Logik)。在第一個單元中，康德處理了感性之先驗形式，並指出了數學中的先驗綜合問題如何地可能。超驗邏輯則又再細分爲超驗分析(Die transzendente Analytik)與超驗辯證論(Die transzendente Dialektik)。在超驗分析中，康德處理了理解的純粹概念或範疇，並指出自然科學中先驗綜合命題如何地可能。在超驗辯證論中，他則考慮了兩個主要的課題，首先是對形上學的自然傾向問題，其次是到底形上學(也即是傳統的思辨形上學)能否成爲一科學這問題。正如我們曾經指出的，康德肯定形上學作爲一自然傾向之價值而否定它自以爲能建構一真實的且能爲吾人提供對純粹知性實有底理論知識的這一宣言。

△純粹理性批判Ⅴ的第二大部份名爲超驗方法論(Transzendente Methodenlehre)。要取代自稱爲超經驗實有底科學的思辨的或超越的形上學，康德期待一「超驗」形上學，彼將涵攝整個先驗認知系統，包括自然科學底形上基礎。康德並沒有宣言要在「純粹理性批判」中完成這一超驗系統。如果我們視整個先驗認知系統爲一宏偉的建築，則我們可以說，超驗成素論(第一批判的第一部份)檢查了各種材料和它們底功用，而超驗方法論則構思了整個建築的計畫，也因此成爲「對一整合的純粹理性系統的形式條件作出指定」^④。因此，康德乃可以說，△純粹理性批判Ⅴ在一系統性的計畫之下(architectonically)描畫出建築物的藍圖，而它是「超驗哲學的整合的觀念，而卻非此一科學自身」^⑤。嚴格地說，△純粹理性批判Ⅴ只是對超驗哲學或形上學體系的一個預備(Propädeutic)。但如果「超驗哲學或形上學體系」較爲廣義地去了解，我們當亦

可以說第一批判的內容，也即成素論和方法論，構成了超驗哲學或形上學的第一個部份。

六

在本書第一部份最後一章中，我們曾提及，在「靈媒之夢」中，康德曾宣稱形上學為一個對人類理性底範圍與界限作探討的科學。在「純粹理性批判」中，康德努力去完成這一工作。但是此中的理性當被了解為理論的或思辨的理性；或更確切地說，在理論功用之下的理性。我們對不被給與於感性經驗或根本無法如此被給與的實有根本無法有理論知識。理性當然可以對其自身作批判的反省；但這種反省的結果基本上在於要彰顯科學知識之條件。但它並不能為吾人開啟出作為理論知識對象的超感性實有世界。

但同時，為理論或科學知識之範圍定限並不表示有如上帝「等觀念」是不可被思想，也不表示「上帝」一辭根本上便沒有意義。「為科學定限」的意義在於把自由，靈魂不朽和上帝置於可證與不可證層次以外。因此，超辯證論中的對形上學的批評開啟了基於道德意識的實踐的或道德的信念之途徑。康德乃可以說^①他要把知識革除，以為信仰留一餘地，而康德底破壞性的對自以為可成為科學的形上學的批評，使唯物主義、宿命主義、無神論等受到嚴重的打擊。因為靈魂 (spiritual soul) 的存在，人的自由與上帝的存在等真理並不再建基於一些可提供敵論予否定的錯誤的基礎之上；它們(按：指上述三項「真理」)被移置於實踐或道德理性的領域之上而成為信仰的而非知識的對象(這一用語是在類比於數學與自然科學的意義下使用的)。

要是我們以為如上的理論是康德對教會的一項阿諛或純為康德的一些謹慎的表態的話，則我們實在犯了嚴重的錯誤。因為上述理論其實是康德要調和科學世界與道德宗教意識世界這一重要問題中的一環節。科學（也即古典物理學）涉及一因果律則觀念，而這觀念是不容許自由存在的。而人類作為宇宙體系中的一份子當然不能例外。然而，科學知識卻有其限制，這限制是被人類感性與理解之先驗形式所決定。但這卻不能因此而得出任何合法之理由，去說明吾人底科學或理論知識之限制即等同於實有之限制。而道德意識的實踐運作開展時，它將可帶領我們離開感官之領域。作為現象界之一存有，人類當然要服膺於因果律之下並受其決定。但是本身即為一實有的道德意識，卻涉及自由之觀念。因此，我們雖然無法科學地證明人是自由的，但是道德意識卻要求吾人有對自由之信念。

這一個觀點當然是要面對許多困難的。我們不單止有感性現象實有與本體知性實有之分別（譯按：實有 reality/real 一辭在康德用語中非傳統形上學之所謂客觀獨立實有，而只有「涉及內容」和「有客觀有效性」等意義），而且還有另一引起疑問的觀念，即以人為現象上被決定而本體上為自由，也是說，同時為被決定和自由，雖然是在不同的角度之下。在這裏討論這些困難當然不很適當。所以我提出康德這個觀點有兩原因。首先，我希望再一次使我們注意有關牛頓物理世界與實有及宗教世界間之調和這個一般性問題。只要我們留意這一問題之重要性，則我們可免於見樹不見林之失。其次，我希望指出，純粹理性批判Ⅴ並不與康德其他著作割離地獨自孤立，而是康德以後陸續的著作所顯示的一個整合的哲學的一部份。誠然，第一批判有其自身之問題，

而就其而言，它不錯是用由自己站立。但是，且無論對先驗認知之探討尚須在實踐理性場域中被嘗試，第一批判的結論也只能為康德整體思想的一普遍問題提供部份之解答。這都是我們自開始便要了解的。

附 註

① 本書第十一至第十三章康德原典之徵引得解釋如下。A代表了∧純粹然性之批判∨的第一版，而B代表第二版，這兩版本分別見於普魯士科學院編纂的∧康德全集∨的第四卷和第三卷。A與B後舉列之數字代表這些版本中所具載之片段（而這些片段之數目亦相應於∧純粹理性批判∨原版的頁數）。徵引文字之翻譯由我負責。但是，由於所徵引的大部份原文的段落是取自B版。因此本書徵引之資料亦同時適用於諾曼·肯·史密斯（Norman Kemp Smith）的英譯本，因為此一譯本亦具載了上述的原版頁數。（肯·史密斯教授的譯本亦載有第一版序言和第一版的論範疇之演譯一部份。

prol.代表∧未來形上學序言∨（*prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wind aufzutreten können*）。此一著述可見∧康德全集∨第四卷。prol後之數目對應於德文版的片段。這一目碼亦具載於，例如說，J. P. Mahaffy 和 J. H. Bernar 的譯本（請參見附載書目）。

- ③ Prol., 4
- ④ B, XV
- ⑤ A, X
- ⑥ B, XXXV
- ⑦ A, XII
- ⑧ 理解與理性之間的分別我們可暫略過，稍後我們將論及此一分別。
- ⑨ A, XVII
- ⑩ B, XXVI
- ⑪ 可參見，例如，B 869-70
- ⑫ B, 1
- ⑬ 對康德來說，建立在歸納上的普遍性並非嚴格的，而是「假定的(assumed)和相對的」而且是容許例外的，假如我基於我個人的經驗說人類不能活過一百歲，則此一判斷的普遍性是「假定的」。嚴格的普遍性則是不容許例外的。
- ⑭ B, 4
- ⑮ B, 4-5
- ⑯ Prol., 序言。
- ⑰ B, 5。

- 18 Prol. , 序言。
- 19 B, II; A, 7。
- 20 同上。
- 21 當然，我們可把這一判斷變為一分析判斷，只要我們把該部落之成員特色界定為包涵了矮這一個觀念。但這樣我們將奔走於字面之定義與其涵義之上；我們將不在處理經驗實有性，將不是處理如實地存在的一部落。
- 22 B, 13; A, 9。
- 23 B, 14。
- 24 B, 16。
- 25 同上。
- 26 B, 17。
- 27 B, 18。
- 28 同上。
- 29 B, XVI。
- 30 爲了這一類比起見，必須容許我使用普通的日常語言。這很明顯地只是一例子或一類比，而不是關於顏色的存有論分位的一經過細心考慮以後的陳述。
- 31 很明顯地，康德並不以爲物理學家只純粹地把先在地構想了的理論了解當自然。他是在想着

假設，演譯與控制實驗 (controlled experiment) 之程序，在這些程序中物理學家很明顯地並非純然為被動的自然之印象之接受者而已。

32 在 \wedge 未來形上學序言 \vee (Prol.) 的前言中，康德正確地指出了，休謨從不懷疑原因之概念對生命或生活而言是不可或缺的這一項事實。

33 B, 29; A, 19。

34 「無條件者」(Unconditioned) 作為超越了感性與理解之主觀條件。

35 「我把一切知識稱為超驗，就這些知識並不涉及對象，而涉及吾人認知對象之模式，只要這「認知為可能的話」(B, 25; A, 11-12)。

36 B, 735-736。

37 B, 28; A, 13。

38 B, XXX。

第十一章 康德（三）：科學知識

空間與時間——數學——理解之純粹概念或範疇——範疇之圖式——先驗
綜合原則——純粹自然科學之可能性——現象與本體——對觀念論之駁論

——總結按語。

一

康德在超驗感性論的開端即指出，吾人底知識得以直接地關聯對象的途徑，就是透過直覺。

① 而直覺只在一對象被給與於我們這一情況下方可以產生。上帝之理智是被認為是直覺的與原型的 (archetypal)。也就是指，上帝能透過直覺創造其對象。但這卻與人之直覺不符，因為人類之直覺須假定一對象。這也是說，人類主體必要以某一方式被對象所影響 (affect)。現在，以被影響之方式而容受對象底表象 (Vorstellungen, representations) 之能力，康德稱之為「感性」(Sinnlichkeit, Sensibility)。「因此，對象透過感性被給與於我們，而只有感性能為我們提供直覺。」②

如果康德這一項聲明被孤立觀察，則「感性」一辭實有一很寬濶的意義，也即認知之容受

性，或因能被對象影響而容受對象之表象。然而，我們要緊記，康德視上帝之智慧，以其與人之理智相分別故，為不單止是原型的且是知性的。因此推論，人類之直覺，都只是感性的直覺。「對象對於表象能力之影響後果，就吾人之被對象影響而言，乃是感性(Empfindung)」。^④因此，康德在一定程度上是同意經驗主義者的說法，認為人類的對象認知要有待於感覺。心靈必賴其感官之被影響方能與事物發生接觸。康德理所當然地認為感官被外物作用於其上；而這種加於表象能力上的作用乃被稱為「感覺」。感覺雖為一主觀之表象，但這卻不等於說它是由主體所產生的。

然而，感性直覺卻不能純然被化約為後驗的被事物所影響者。康德把經驗之感性直覺稱為「現象」(Erscheinung, appearance)。而在現象中，我們可以分別出兩種成素。首先是現象之質料(matter)，這是指「對應於感覺者」^⑤。其次便是現象之形式。這被稱為「使現象之雜多能夠以某一種關係被安排者」^⑥。這裏，如果質料被指為對應於感覺的話，則與質料相分別的形式顯然自身不能也是感覺。由此說，因質料是後驗地被給與的，形式必須位於主體一方：這也就是說，它必定是先驗的，作為感性的先驗形式，決定了感性之根本結構和構成了一切感性直覺之必要條件。依康德的看法，感性的純粹形式有二，即空間和時間。確實地說，這兩個感性的純粹形式中，空間並非所有經驗直覺之必須條件；然而這一點我們可以暫時擱下。在這一階段，我們只要認明，康德與純粹的經驗主義者分道揚鑣之處，在於康德在感性經驗中尋找一先驗之成素。

或許在這時刻，我們應該對康德的用語稍作闡明，即使這或會使我們對於空間和時間理論之

剖析有所歧出。首先，「表象」一詞被很廣泛地用以指謂眾多認知之狀態。如是地，「表象能力」實等於所謂「心靈」(Gemüt, mind) 這一同樣是富有極廣泛含義的詞語。其次，所謂「對象」(Gegenstand, objet) 亦並無一貫徹的意義。因此在上引有關感覺之定義中的所謂「對象」實指康德後來提到的所謂物自身，是本質上不可知的。但是，一般而言，「對象」通常是指知識對象。第三，純粹理性批判首版中，康德為 appearance 與 phenomenon 作出分野。「Appearances, 就它們被了解為依於範疇底統一性而成就之對象而言，就是所謂的 phenomena。」就這分別推論，appearance 一字本應指一些未經確定或未經範疇 (uncategorized) 的感性直覺內容，而 phenomena 應指已被範疇的對象。但事實上，康德卻常以現象 (appearance) 一詞時而指第一意義，時而指第二意義。

跟着尚有另一項值得指出的。我們已認清楚現象之質料被指為「對應於」感覺。而在另外一些場合，康德又告訴我們，感覺自身又可被稱為「感性知識之質料」^⑦。或許這兩種說法可以以被目為康德思想的兩種不同的傾向。影響主體的外在事物本身是不可知的；但透過其對感官之影響，它產生了一表象。在這問題上，康德有時傾向於說一切現象皆為主觀表象。而，如果這一觀點是康德的根本態度的話，則很自然地，康德會把感覺本身描述為現象之質料。因為我們曾看到，感覺被了解為對象作用於表象能力之上的結果。但是康德亦常暗示現象是一些並非純然地為主觀表象的對象；而這一觀點可以說是代表了康德的最具代表性的態度。如果這樣地去了解，則我們撇開理解範疇對於成就現象 (phenomenon) 所作的職務而注目於（狹義了解下的）現象（

Appearances)。於是我們很自然地把現象之質料了解為「對應於感覺者」。

上面的三段文字可被視為一連串的对原文的腳註而非一些枝節的按語，如果我們容許在用詞上有矛盾的可能的話。對上一段的最後一句話所隱喻的觀念作進一步的發展，可以使我們對康德的立場得以進一步地了解，並使我們的處理得以進一步開展。這一種進路實在已由康德自己所提出。³

很明顯地，一般經驗的領域包括了不同性質的並且彼此交互地構成某些關係的事物。這也就是說，我們通常說我們知覺到事物，而每一事物我們可就其性質加以描述，而事物交互之間又構成某種關係。這一意義的所謂知覺，顯然是理解與感性共同協作下的產物。但我們〔譯按：就孤立分析的角度〕卻可以自整個程序中抽離理解所作的貢獻，以獲得經驗直覺或狹義的知覺。如地我們透過邏輯的分析而分離出現象，也即我們所謂的感性內容 (Sinnse-contents) 或感性質料 (sense-data)。然而我們又可以把分析進一步地推廣。因為在感性經驗之中我們可以分辨出一質料成素 (也即對應於未經決定的感覺) 和一形式成素 (也即現象底雜多之時空關係)。而超驗感性論正是要對這些作為經驗之必要條件的形式成素作一分離之研究。

我們可把問題如下地陳述。吾人想像中的知識或體會最低限度地要關涉到吾人之能夠趨就那些因事物作用於吾人感官而生之表象。但是如果不把感覺在空間和時間中關聯起來的話，我們實無法趨就 (advent) 感覺。例如，要趨就兩項感覺，也即是說，要意識到它們，便涉及到在時間中，也是說在一時間依遞之秩序中把一個感覺與另外一個關聯起來。一個感覺在另一感覺之先、

之後，或與它同時出現。空間和時間構成了一個感覺雜多得以被編配與排列的架構。如此地，空間和時間同時地對未經決定的現象質料作分離與統一（在時空關係中）。

當然，這並不表示吾人首先察覺到一些未經編排整理的感覺，然後才使它們服膺於先驗的空間和時間形式。因為，我們從來不會忽然面對着一些未經整理的（unordered）感覺。而事實上我們也不能如此。要知康德的主要論點在於以空間和時間作為感性經驗之先驗的必然條件。因此，在經驗直覺中的，也即我們意識到的皆為已經被編排過的。編列整理乃是意識之條件而非其結果。誠然，在現象裏面，我們可以透過一個邏輯的抽象程序而把質料與形式分別。但當我們一旦把主體提供的現象的形式抽離的話，我們意識到的對象也立刻消失。確切地說，感性或經驗直覺之對象，作為被給與於吾人意識者，是已經服膺於感性之主觀形式的。所謂編列整理或關聯是在於感性直覺之中，而非在它之後。

我們現在可以把注意力集中於康德所作的有關外感與內感之分野上。透過外感（outer or external sense）吾人得以知覺外在於吾人之對象（或如康德所說，透過外感，吾人為自身表象一些被我們了解為外在於我們的對象）。而透過內感（inner or internal sense），我們得以知覺吾人之內在狀況。⑩空間被說明為「外感所獲得的一切現象之形式，也就是感性之主觀條件，只有在這條件之下外在之直覺才對於吾人為可能。」⑪一切外在於吾人之對象都是，而且必要被表象為存於空間之中。時間則被說明為「內感之形式，也即是吾人對自己之直覺⑫或對吾人之內在狀況之形式。」⑬吾人心靈之狀況並不在空間中被知覺，而是作為於時間中彼此相續地或彼此同

時地被吾人知覺的。^⑬

然而，康德跟着進一步說明，在空間只是外在義的現象之先驗形式條件之當兒，時間卻是大凡一切現象之先驗形式條件，這種說法乍看之下，似乎康德在自相矛盾。但他所意指的實在是如下：一切表象，無論它們是否有外在事物作為其對象，均是心靈 (Gemüt, mind) 所決定的一些內容。^⑭而如是地，它們都一概屬於吾人的一些內在狀況 (internal state)。也因此，它們都一概要服膺於內感或內在直覺的形式條件之下。總言之，時間是一切內在義的現象的直接條件，但對於外在義之現象來說，時間只是它們的間接條件。

我們一直在談空間和時間作為感性之純粹形式和直覺之形式。但我們亦已注意到^⑮康德「直覺」一詞的幾種不同的用法。在康德所謂的對空間時間觀念之「形上剖析」(metaphysical exposition) 中，他卻把空間和時間本身了解為先驗直覺。它們並非自經驗導生的概念。我們不能自外在義現象間之經驗關係後驗地導生空間表象；因為除了在空間之中以外，吾人無以把外在義之現象表象為具有空間關係。同樣地，除非時間表象已經具在，否則吾人無法把現象表象為同時地或相續地存在。因為我們是在時間中把它們表象為同時地或相續地存在的。我可以想像所有外在義的現象皆消失，但作為它們底可能條件的空間之表象卻依然保留。同樣地，我可以設想所有內在狀況皆消失，但時間表象卻仍依舊保留。因此，空間與時間不可能是可自經驗導生之概念。更有進者，它們甚至不可能是概念，如果我們所謂的概念指的是一些普遍觀念 (general ideas)。吾人對個別特殊空間之觀念，乃在一單一整體的空間之中引進一些限制而構成的。而吾

人有關異時的或時間底片斷之觀念也是以同樣方式被構成的。但是，依康德來說，我們是不能把普遍概念如此地分割。空間和時間乃系特殊而非普遍概念。而它們又是建基於知覺層面的；它們乃被理解概念所假定，而非相反逆轉。因此，我們作出結論，它們是在感性層面的先驗直覺。當然，我們不可因此便誤以為在表象單一整體的空間與時間時，我們是直覺到非心靈的存在的實有。空間和時間之表象乃知覺之必要條件；但是它們是主體方面之條件。

然則，對康德來說，空間和時間是不實在的嗎？這問題的答案要視乎我們的所謂「實在」與「不實在」作何解釋而定。現象，作為被給與於經驗直覺中之對象是已經被時化過的了（temporalized），而在被表象為外在於吾人的現象而言，則更是已被空化過的（spatialized）。因此，經驗之實在性是時空意義的，而因此推論，空間和時間必保有所謂經驗之實在性（empirical reality）。如果上面曾提出的「空間和時間是否實在」一問題是等同於「經驗之實在性是否由時空關係所顯示」一問題的話，則答案是肯定的。吾人只經驗到現象，而現象如實地只有透過形式與質料之結合可以成為經驗之對象；也就是說，只有純粹的感性形式應用於編列未確定的且無形式的感覺質料的情況下，經驗對象方足以呈現。從來不會有一些不在空間之中的外感對象；也從不會有一些不在時間之中的對象，無論它們是屬於外感的或內感的。①就這樣地，經驗之實在性必然由時空關係所表徵。如我們說現象似乎在空間之中，則這說法仍不很確切，我們應說，它們是在時空之中。依康德來說，或許有人會提出反對說，如果時空是感性之主觀形式，則它們應該被稱為「觀念性」（ideal）的而非「實在性」的。但康德的主要論點實在是，離開了時空形式之

施行以外，不會有所謂經驗之實在性。時空進入了，參與了經驗實在性之構成之中；而它們也如是地是經驗地爲實在的。

然而，我們又要考慮，由於空間和時間是人類感性之先驗形式，它們底應用範圍只能及於顯示於吾人前之事物。我們沒有任何理由假定它們能够應用於物自身，除了它們對吾人所顯現者之外。事實上，時空也不克如此。因爲它們本質上是現象底可能性條件。因此，我們比方可以合理地說，一切現象皆在時間之中，但我們卻不能合法地說，一切事物或一切實有皆在時間之中。如果有一些實有，它們不能影響吾人之感官和不能屬於經驗實在性的話，則它們不可能在時空之中。也就是說，它們無法具備時空關係。它們因爲超越了經驗之實在性的緣故，也因而超越了時空格度。此外，一些雖假定能够影響吾人之感官，但卻被了解爲物自身而非吾人之經驗對象的，亦不能在時空中存在。當然，或許在事物中有某一種基礎 (ground)，因爲這基礎的原故，事物作爲一現象能擁有一些空間關係 (此外再無其他)。但是這基礎自身卻並非一空間關係。因爲時間和空間對於非現象性的實有無任何運用之可能。

康德的公式其實是如下。空間和時間是經驗地實在的或是超驗地觀念性的 (transcendentally ideal)。它們經驗地爲實在，是指凡在經驗中被給與的都在空間 (假若所涉及的是一外感之對象的話) 和時間之中。康德強調指出，空間和時間並非一些幻象。我們就康德的學說和就他的敵論都可以分辨出實有和幻象。空間和時間是超驗地爲觀念性，這是指現象之領域就是它們 (「時空」) 的唯一的有效領域 (sphere of validity)，它們是無法應用到不作爲吾人現象的物自身之上。⑩

然而，超驗觀念性卻絕不損害時空格度的經驗實在性。因此，康德絕不容許把他的理論自巴克萊的觀念論的立場去了解，對於巴克萊來說，存在即去知覺或被知覺。蓋康德肯定了不能被知覺的物自身之存在^⑩。康德底哥白尼式的革命，康德強調說，並不損害經驗世界之經驗實在性，正如太陽中心說並不改變或否定眾現象一樣。因為一貫的問題乃在於，如何去了解它們而非如何去否定它們。而康德這一套對空間和時間的了解又復可以解釋一些建基於這些直覺之上的先驗知識。而這一項解釋是無法透過其它的觀點達成的。現在且讓我們進而觀察這一類別的先驗知識吧。

二

康德為空間和時間都作出所謂「超驗的剖析」。「所謂超驗剖析是指對一概念(作為一原則)的解釋，透過這一概念其他的先驗綜合知識可以被剖白。要達成這一目的有兩項要求，首先，相應的先驗綜合知識要確實能自這些概念導出，其次，相應之先驗綜合知識只在依據這些概念的一特定的解釋的條件之下方為可能。」^⑪康德在他的對時間的超驗剖析中對我們透露的不外乎兩項事實，第一，變化的概念和與之相隨的運動的概念(作為位置之變化)只有透過時間之表象方為可能，第二，吾人唯有在以時間為先驗直覺之假定之下方能够解釋一般義的運動理論中的先驗綜合知識。在處理空間時，康德卻頗詳細地^⑫談到有關數學，尤其有關幾何學。而康德的主要論點是，數學知識作為先驗綜合知識之可能性，只在肯定空間和時間為先驗直覺的條件下方可被解釋。

且讓我們觀察如下命題：「三條直線可構成一圖形」。我們無法純然地透過對直線和三這數

字的分析而推出這一命題。我們要把對象構作出來（一三角形），或如康德所說，我們要使一對象呈現於吾人之直覺之中。這一直覺不可以是一經驗的直覺。否則我們無法獲得一必然的命題。因此，這一直覺必然是一先驗之直覺。由此推論。這一對象（一三角形）既不可以是一物自身，也不可以是一物自身之心靈印象。它不可以是一物自身，因為物自身就定義上即表示不可以表現於吾人之前。而即使我們同意接受吾人能直覺到物自身之可能性，這一直覺仍不可能是先驗的。事物當要後驗地作為一知性直覺被提供於吾人，即使這一知性直覺是可能的話。此外我們亦不可以把對象（三角形）視為物自身的一心靈印象或表象。因為我們透過三角形之構作而得到的必然命題是針對三角而作的。例如，我們可以證明一等腰三角形的性質。而我們絕對沒有條件去假定對一表象為必然地真的也可適用於物自身而為真。然則我們如何能於直覺中構作一些能闡明先驗綜合命題的對象？答案是，只有在吾人有一先驗直覺能力這一條件下方為可能，而這一先驗直覺能力乃是外在直覺對象底可能性的普遍的和必然的條件。數學並不是一純然分析的，只為我們提供有關概念內容和語詞意義等訊息的科學。數學先驗地為我們提供外在直覺對象的訊息。但這不可能，除非建構數學所須的直覺全都建基於一些先驗直覺之上，而這些直覺是外在直覺對象底可能性的必然條件。尤其可見，「幾何學乃是一綜合地而且是先驗地決定空間的性質的科學。」^②但是我們無法如此地決定空間之性質，除非空間本就是人類感性的一純粹形式，也就是說，一作為外在直覺的所有對象之必要條件的純粹先驗直覺。

如果我們參考康德《未來形上學導言》一書中有關數學底客觀有效性（也即它於對象之可應

用性)底討論，我們或可以把目下的課題稍爲釐清。幾何學，隨便舉一數學的特別的分枝來看，乃是先驗地被構作的。我們確知其命題是必然的，所謂必然乃是說，經驗之實有必須服膺於這些必然命題。幾何學家先驗地決定空間的性質，而他的命題將要對於經驗的空間格度在所有情況下皆爲真。但是他怎樣能作出先驗地必然真的命題，而這些命題卻又要對外在的經驗世界有客觀有效性的呢？這要成爲可能，只有在空間(幾何學家正在要決定其性質)是人類感性的一個純粹形式的條件下，而只有在這形式之下對象能被給與於我們，而這形式又只可應用於現象之上而不可應用在物自身之上。我們一旦接受這一項解釋，「則我們很容易便可以了解並同時無疑問地證明吾人底經驗世界中一切外在對象必要嚴格地服從幾何的命題。」^②

如是地，康德以數學之先驗特性證實他的時空理論。這裏我們不妨注意一下康德和柏拉圖兩種立場的關係這一有趣問題。柏拉圖亦堅信數學的先驗特性。但柏拉圖假定對「數學對象」之直覺，他的所謂數學對象是指一些知性的項目，而它們並非現象，而是某一義地自足自存的。然而在康德的理論原則之下，柏拉圖這一番說明是不能成立的；康德批評柏拉圖放棄了感覺世界而進入一空洞的理型世界中，在這世界中，心靈根本無法找到支撐。然而，即使康德和柏拉圖的說法有異，兩者仍是共同確信數學知識之先驗特性。

要對康德的數學觀念作進一步理解，我們可以把萊布尼茲引爲比較。對於萊布尼茲來說，包括公理的所有數學命題都可以藉著定義和矛盾律證實。但對康德來說，最基本的公理並不能借助於矛盾律得到證明。幾何學在性質上是一公理系統，而康德卻力持，幾何學的基本公理透顯出在

先驗直覺中所表象出來的空間的真正特質，而很明顯地，我們一方面可以主張公理為不可證，另一方面我們也可以說明，公理並不能顯示出空間的本質。因為，公理可以如數學家希爾伯(Hilbert)所主張一樣，是一些自由的假定。

依據萊布尼茲，在數學科學形成過程中，吾人之心靈是分析地推進的。我們只須要定義和矛盾律便足以分析地推進。對康德來說，正如我們已指出一樣，數學並非一純然的分析性科學；它是綜合性的，它需要直覺並且是建構地(constructively)推進。這在幾何學上和在算術上都是一樣。現在，如果我們接納以羅素(Bertrand Russell)為主要代表的見解，以為數學可以歸結地化約為邏輯之上，也就是說，以為純數學原則上可以自一些基本的邏輯概念和不可證明的命題演繹而得，則我們很自然地會排斥康德的理論。我們會以為康德的理論為羅素的 \wedge 數學之原理 \vee (Principles of Mathematics)和 \wedge 數學原理 \vee (Principia Mathematica)所擊破。但是羅素以數學為純屬分析性這一看法實在並不被普遍地認可。而假若我們有如布魯華(L. E. J. Brouwer)一樣認為數學確實地要涉及直覺，則我們很自然地會較正視康德底理論之價值，即使我們不接受康德對時空問題之處理。然而，因為我自己並非一數學家，我實不能有意義地去嘗試決定這理論的價值成份。我只能提醒，現代的數學哲學家並不接受數學作為一純然的分析科學，而後者也正是康德所要反對的。

我們進一步尚要提出康德底幾何理論中引起別人攻擊的一點。敵論認為數學後來的發展使康德的理論無法再立足。康德所講的空間其實是指歐氏空間(Euclidean space)，而他所謂的幾何

其實是指歐氏幾何^②。由此推論，如果幾何學家只遵從空間的性質，則歐氏幾何是唯一的幾何。歐氏幾何將必然地可應用到經驗實有之上，而沒有其他幾何系統能有此應用。然而，在康德的年代以後，非歐氏的幾何被發展出來了，而慢慢地，我們察覺到，歐氏空間只是許多可以想像的空間中的一種。而且，歐氏幾何並非如以往所了解一樣是唯一適用於實有界的幾何；數學家要使用那一套幾何學全視乎他的目的和他所要處理的問題而定。當然地，指責康德偏向歐氏幾何是沒有意義的。而同時，其他幾何學的發展已使到康德的立場不能站穩。

嚴格地說，毫無保留地說康德排除任何非歐氏空間之可能性，是太草率。例如，我們發覺康德曾經如此地說：「假如我們對於一圖形有一概念，這一圖形是由兩條直線所構成的，這一概念本身實在沒有矛盾之處。因為『兩條直線』和『它們底交切』這兩個概念並不包含對一『圖形』(figure)的否定。〔但是我們的直覺告訴我們兩直線相交不可能構成一圖形〕，而這『不可能性』其實並不就概念而言，而是就這些概念在空間中之構作而言；也就是說，就空間之條件與其決定性而言。而它們是有其客觀實在性的，也就是說，它們應用於可能事物之上，因為它們先驗地帶有一般經驗之形式。」^③然而，即使把這一段文字解釋為，非歐氏的幾何純然地只有邏輯上之可能性，康德卻很清楚地指出這一意義的幾何〔非歐幾何〕並不可以直覺中被構作。而對康德來說，這其實是說非歐幾何系統並不存在。非歐氏幾何或許是可想像的(thinkable)，但這只是說，只純然地使用矛盾律時，它的可能性不能被排除。但正如我們已指出，對康德來說，數學並不單純地建立於矛盾律之上；它並非一分析性的而是一綜合性的科學。就此看，對於一幾何系

統而言，可構作性 (constructibility) 是最關鍵性的。而去說只有歐氏幾何可以被構作也就是說非歐氏系統為不可能。

因此，如果我們假定了幾何學本質上是構作性的，而非歐幾何又可以被構作的話，則康德的幾何理論將不可以如前地卓立和被接受。而如果非歐系統能有所應用，則康德以為歐氏空間之直覺乃對象底可能性之普遍且必然之條件這一理論將受到挑戰。但是，康德有關空間之主觀性底理論是否可以被修正以適應後來的數學發展這一問題是我所不能隨便添加意見的。在純然的數學的觀點下，這不是一個重要的問題，但在哲學的觀點下，這問題卻頗有重要性；但在這角度下，或許還會有另外一些可以否定康德有關時間空間之超驗觀念性的理由。^④

然而，如果我們認為康德已把他底空間和時間理論證明了的話，則康德可算作已回答了他的第一個問題，也就是，數學科學如何可能這一問題。我們如何可以解釋我們確切地於數學中持有的先驗綜合知識呢？這一問題，在而且只有在上述論到的空間和時間為經驗地實在性而超驗地觀念性的情況下才可以被解釋。

最後還有一項說明。讀者很可能覺得康德在感性層面去處理數學會顯得奇特。但康德當然並不會以為算術和幾何可以不藉著理解之應用而單憑感覺而得以發展。康德所關注的主要問題是：吾人底心靈在構作數學命題系統時所需要的必然基礎何在。而對康德來說，感性之先驗形式，也即空間和時間之純粹直覺正好提供了這必然之基礎。在康德的觀點下，人類所有的直覺都是感性的，而如果數學要倚仗於直覺，則這些直覺也必須是感性的。因此，在以一切人類直覺皆必然地

爲感性直覺這一點上，他或許會有錯誤，但是，就感性得以在不需要理解之協作之情況下得以構作數學系統這一點而言，康德的持論實在無不合理之處。

二二

在開始進入對「超驗分析」之處理之際，我們不妨首先觀察一個理論上的要點：即是人類知識中感性與理解之協作問題。

人類底知識起於心靈 (Gemüt) 中的兩個主要根源。第一個根源即接受印象之能力；透過這能力，對象乃被給與於吾人。感性直覺爲吾人提供資料，吾人此外再無其他途徑可以獲得對象資料。人類第二個主要的知識根源即是透過概念去對資料作思考之能力。心靈底對印象之容受性 (receptivity) 被稱爲感性。而創化地產生表象之能力則被稱爲理解。而對象的知識的形成是要透過這兩種能力的協作的。「沒有感性則無對象能被給與於吾人，而沒有理解則無對象能被思考。沒有內容的思想是空洞的；沒有概念的直覺是瞎的……這兩個種能力之功能不能互相代替。理解不能作直覺活動，而感覺亦不能從事思考活動。只有在它們交互協作的情況下知識才能產生。」^②

雖然知識之產生需要假定兩種知識能力之協作，但它們兩者間之分別卻是不容忽視的。所以我們一方面分辨出感性及其律則，而另一方面分辨出理解及其律則。以上我們已經處理過感性底律則之科學。而現在我們便要轉注於理解底律則之科學了，而這也就是「邏輯」。

然而，我們這裏所涉及到的邏輯等並非是形式邏輯，蓋形式邏輯只關心思想之形式而無視於

其內容，也無視於思想所能思考之對象之分別。^②我們所要處理的就是康德所謂的「超驗邏輯」。然而超驗邏輯並不是要取代傳統之形式邏輯這一門康德簡單地認可的學問。超驗邏輯乃是一門新引進的科學。有如純粹形式邏輯一般，超驗邏輯亦處理思想之先驗原則，但於後者與前者的主要分別在於其不抽離知識之內容，也即說，不抽離知識與其對象之關係。因為超驗邏輯所關注的，是理解之先驗概念與原則，乃至它們於對象之運用；當然，這並不是指它們於特定的這個或那個對象之運用，而是指它們於對象一般之運用。換言之，超驗邏輯所以關心對象之先驗知識，乃因為這是理解之工作。我們已處理過的超驗感性論所探討的，是感性之純粹形式，而這些形式是對象得以於感性直覺中被給與於吾人的必要的先驗條件。而超驗邏輯所探討的，則是理解的純粹概念和原則，而這點先驗概念和原則乃是對象（也是說，感性直覺資料）得以被思想之必要條件。

我們可以作如下了解：康德有一信念，認為現象之雜多乃係被理解中的一些先驗概念所綜合的。因果性便是其中的一個。因此便客觀地有對這些概念和建基於它們之上的原則作一系統性的探討的餘地了。在進行這一項探討的過程中，我們將能發現人類理解對象作必然性的綜合而使知識可能的途徑。

經驗邏輯的第二部份，也即「超驗辯證論」(transcendental Dialectic)，主要討論這些先驗概念和原則底誤用和它們的不合法的拓展，這裏所謂不合法的拓展是指自被給與是感性直覺的對象到事物一般(things in general)，包括一些不能作為嚴格意義的對象被給與於吾人的事物。然而這一項問題我們要留待下一章才能作出處理。現在，我們先要處理超驗邏輯的第一部份，也即「超驗

分析」。而我們的第一項任務便是確立理解之先驗概念（概念分析，Analytic of Concepts）。

但是我們要如何達成這一項任務呢？顯然地，我們並不需要列出所有概念之總表，然後才再自那後驗地或經驗地自經驗抽象出來的概念中分離出一些先驗的概念。即使這技術上是可能，我們仍需要有一能分辨先驗概念與經驗概念之標準或方法。而倘若我們確能擁有一得以確定眾概念中孰為純粹先驗的方法的話，則這一方法的應用便會使我們免於構作一概念之總表的瑣碎與麻煩。於是問題乃成爲，到底是否有一可以直接且系統的確定理解之先驗概念之方法。我們需要的，是一個原則，或如康德所說，一個能够使我們發見這些概念的「超驗的線索」（transcendental clue, Leitifaden）。

此一「線索」康德認爲可在判斷之能力中發見，對他來說，判斷能力也即與思想能力同一。「我們可以把理解所有的運作化約爲判斷，因此理解可以被視爲判斷之能力。因爲如上面所述，理解實在就是思想能力」。^④然而，什麼是一判斷？從事判斷，也即是從事思考，是透過概念將不同的表象統一爲一知識。^⑤因此，在判斷中，表象爲概念所綜合。現在，如果我們把判斷視爲特殊判斷的話，則我們當然無法估計可能的判斷的數量。但是我們卻可以確定判斷的可能方式之數量。也即是說，我們可以依照判斷之形式，確定判斷底邏輯基式（Logical types）之數量。而依康德之意見，邏輯學者實在已經從事了這一工作。只是他們並沒有進一步追問因何只有這些判斷的成爲可能。然而，正好在這一問題上，我們可以找到我們所需要的「超驗線索」。因爲每一個判斷之形式是由一個先驗概念所決定。因此，爲了要發見理解的純粹先驗概念之系表，我們只須

要觀察判斷的可能邏輯基式之系表即可。

我們或可以這樣地作了解：理解並不從事直覺，它只從事判斷。而從事判斷也即是從事綜合。這裏，我們發覺有一定的基本的綜合方式（或如康德所稱，判斷中的統一功用），這些基本的綜合方式顯示於判斷的可能邏輯基式或方式之中。而它們顯示了作為一統一綜合能力的理解底先驗結構。如是地，我們得以發現理解之各種基本綜合功用。「理解的所有功用如是地可以被發現，如果我們能完整地顯示出判斷之中統一性之各種功用。而在以下一個段落中，我們將會指出，這一工作可以很容易地完成。」^①

直到目前為止，我們一直談及所謂理解的純粹或先驗的概念。而康德亦把它們稱為範疇（categories）而這可能是一較為妥善的用語。理解，作為一統一的或綜合的或判斷的能力，擁有一先驗的範疇結構。這也是說，如是地結構的理解，必然地依循某一定的基本方式去綜合表象。這些方式即就是一些基本的範疇。沒有這些綜合，則對象之知識根本不可能。因此，理解之範疇乃是知識之先驗條件。也就是說，它們是能被思考之對象底可能性之先驗條件。而倘若沒有被思考的話，對象嚴格地說還不能稱作已被認知。因為，正如我們已經看到，感性與理解在產生知識時互相合作，雖然它們的功用各異，且可以分別處理。

現在我們可以列舉康德有關判斷基式或判斷之各種邏輯功用的系表了。為了方便起見，我同時列出他的範疇系表。整個格局將顯示那一個範疇對應於，或假定地能對應於那一個邏輯功用。判斷表和範疇表都載於〈概念分析〉的第一章之中。^②

判斷表

- 1. 量 (Quantity)
 - (1) 普遍 (Universal)
 - (2) 特殊 (Particular)
 - (3) 單一 (Singular)
- 2. 質 (Quality)
 - (4) 肯定 (Affirmative)
 - (5) 否定 (Negative)
 - (6) 無限 (Infinite)
- 3. 關係 (Relation)
 - (7) 定言 (Categorical)
 - (8) 假言 (Hypothetical)
 - (9) 選言 (Disjunctive)
- 4. 樣態 (Modality)
 - (10) 或言 (Problematic)
 - (11) 斷言 (Assertoric)
 - (12) 必然 (Apodictic)

範疇表

- 1. 量 (Quantity)
 - (1) 統一性 (Unity)
 - (2) 殊多性 (Plurality)
 - (3) 全體性 (Totality)
- 2. 質 (Quality)
 - (4) 實有 (Reality)
 - (5) 否定 (Negation)
 - (6) 限定 (Limitation)
- 3. 關係 (Relation)
 - (7) 內存在性與潛存性 (Inherence and Subsistence)
(實體與偶性) (substance et accident)
 - (8) 因果性與依存性 (Causality and Dependence)
(原因與結果) (Cause and effect)
 - (9) 團體 (Community)
(主動與被動間之交互關係) (reciprocity between agent and patient)
- 4. 樣態 (Modality)
 - (10) 可能性與非可能性 (Possibility and impossibility)
 - (11) 存在與不存在 (Existence and Non-existence)
 - 必然性與偶然性 (Necessity and Contingency)

康德聲明說範疇表並不如亞里斯多德底範疇表一樣的零亂地湊成的，而是依據一原則作系統地運用得到的。如是地，它涵攝了解解所有的基本純粹概念或範疇。誠然，在範疇之外，尚有一些理解的純粹概念，而它們卻是導生的（先驗地）和補充性的。康德提議把它們稱為導生概念（*Predicables*），以與範疇（*Prædicamenta*）區分。然而康德並不著手去把它們臚列，也就是說，康德並不打算整理出理解的原本的和導生的先驗概念。要達成他的目的，只要為原本的概念或範疇作整理便已足够了。

然而，康德似乎在自以為已能列舉出一完整之範疇表一點而言，表現得太樂觀了。因為很顯然，康德用以判定各範疇之原則，是建立在對判斷的一定看法之上的，而這些看法是取自他當時的邏輯學的。因此，康德的後人實在有修改其範疇表之權利，即使他們接受有關先驗範疇的一般性觀念。

或許值得一提的，依康德之見，每一範疇三組合中的第三項都出自第二第一項範疇之結合。因此，全體性其實是殊多性被了解為統一性；限定為實在與否定的結合；團體則是一實體與另一實體於因果性上的交互決定與被決定；而必然性乃係透過存在之可能性被給與之存在。^⑤上面這些對三組合形格之分析驟看似乎與當下之問題無大關涉；但如果我們注視後來黑格爾哲學中正、反、合這一三組合模式之發展之重要性的話，則康德就這問題的處理便很值得我們去留意了。

四

根據康德，理解之先驗範疇數凡十二。但是它們如何可以合法地被運用於現象之綜合之上呢？它們於對象之應用之合法性何在？這一個問題並不出現於感性先驗形式底應用之上。因為，正如我們已看清楚一樣，除非一些無決定性的感覺資料服膺於空間和時間之形式之下，否則對象壓根兒不能被給與於我們。因此，如果我們仍要查問如何可以合法把感性形式應用於對象之上的話，則這個問題還是愚昧的。因為這些形式本就是對象之所以能否存在之必然條件。但在有關理解範疇一面看，情況便有所不同了。對象是原本地已經具在，也是說對象是已經被給與於感性直覺之中。然則難道理解範疇應用於現象之上時，不可能會歪曲了乃至於誤解了它們嗎？現在我們便要證明如上述的範疇之應用是合法的。

對範疇的合法性所作的提供，康德把它稱為範疇之超驗推述。推述 (deduction) 一辭很容易被誤解。它可能意指著要對範疇作一系統性之發現，而這一工作都是已經完成的了。〔譯者按：Deduction 一辭本實在亦有「系統地發見」之意義，而這一工作於第一批判「概念分析」的第一章「理解一般的所有純粹概念底發見之線索」即已經完成了。這一篇章具有發見或確立範疇表之意義，康德遂偶而稱這一工作為「形上之推述」(metaphysical deduction) 以與「概念分析」第二章「理解純粹概念之推述」中所論的「超驗推述」作分別。康德「形上推述」與「超驗推述」之分別參見第一批判 B159。〕而在目下這一場合裏，推述是「合法化」(justification)

解，這一點康德自己亦解釋得很明白了。康德「超驗」一辭之意義在與「經驗」一辭對照之下，其意義最能朗現。康德並不在乎於證立範疇能合法地和有成效地應用於這個或那個經驗科學領域之中。康德要為範疇證立的，是它們能先驗地應用於一切經驗之上而作為它們的先驗條件。因此康德可以說，超驗推述的全部目的在於證立理解之先驗概念或範疇為經驗底可能性之先驗條件。

這一問題，我們可進一步如下確定。空間和時間固都是經驗之先驗條件。但它們乃是對象得以被給與吾人的必要條件。而超驗推述的主要任務乃是要顯示出，範疇乃是要被「吾人」思考的對象所必須的先驗條件。換言之，所謂要證立範疇於對象之應用為合法，就是要顯示出，除非透過理解範疇的綜合作用，否則對象根本無法被思考。而因為對象之被思考乃是對象之被認知所必須假定的，因此，去顯示對象無範疇不足以被思考也即就是要顯示對象無範疇不足以被認知了。而證立了這一點，也即就是證立了範疇底運用之合法性；也就是說，範疇有其「客觀有效性」。

這一串思路清楚地關涉到康德底哥白尼式的扭轉。範疇之合法應用將設法被證立，假如我們認為心靈必要服膺於對象的話。但如果要被認知之對象必須要服膺於心靈，也即是說，如果它們必須依循於理解範疇方能成為完整意義的對象的話，則範疇之應用便「當下被證立」而無待進一步的合理化了。

康德底超驗推述之論證著實不容易懂。但在論證過程中，他引進了一個重要觀念；這裏我們須對這觀念稍為簡要論述，雖然我們很可能涉及將康德底理路簡化的危險。在這一論述的嘗試

中，我只能處理純粹理性批判Ⅱ第二段中的超驗推述所具載者，當然我們要證明這與第一段所具載者有一定之差異。

所謂一知識對象，康德把它界定為「在其概念中一被給與之直覺之雜多得以被統一。沒有綜合，便將不會有知識對象。一個所謂的純然的沒有連結的表象的流是不能稱得上為知識的。這裏，綜合是理解之工作，「一雜多之連結 (Verbindung 和 conjunctio 乃是康德常用的術語) 永遠不可以自感性被給與於吾人……；因為這是表象能力之創化性之活動。而我們得把這一能力稱為解，以別於感性。一切連結，無論其為自覺者抑為不自覺者，也無論其為直覺雜多之連結抑為幾個概念間之連結……都不外是理解之一活動。這一活動，我們一般稱之為綜合 (synthesis) ⑤。

除卻雜多及其結合這兩概念之外，連結或連接這觀念還帶有另外一元素。這即是對雜多統一性之表象。如是看來，連結可以被描述為「雜多底綜合統一性之表象」⑥。

康德這裏所指的，並不是範疇表中具列的「統一性」這一先驗概念或範疇。康德並不是說一切連結皆牽涉及這一個範疇之應用。因為任何範疇之應用，無論是「統一性」抑或是其他的範疇，都得假定康德這裏所講的統一性（譯按：即連結性或綜合連結性意義之統一性）。然則康德到底指的是什麼？他所指的，是關涉到一知覺中和思想中的主體的統一性。對象誠然是透過範疇時被思想，但若無這一統一性，對象是不能被思想的。換言之，除非在意識之統一性 (unity of consciousness) 之內，否則理解之綜合活動是不可能的。

這也表示，直覺或知覺之雜多將不能被思考和將不能成為知識對象，除非知覺和思想被統一

於一主體之下，而〔這主體〕的自我意識能够伴隨一切表象。康德要表明這一意思，乃指出，「我思」必須能够伴隨一主體的所有表象。我並不需要每一時刻都自覺到知覺和思想乃屬於我的，但沒有這一種自覺之可能性的話，則直覺雜多將無法得到統一：那就是說，將沒有連結是可能的。「我思必須能够伴隨我所有的表象。否則的話，將可能會有一內容一方面被我們表象，而卻又根本不能被思想。而這正等於說，這一表象會變成對我們言為不可能或最低限度的是一非有：因此所有直覺雜多與我思有一必然之關係，此一我思是在這雜多出現的主體中的。」^⑤說我們自己擁有任何觀念都是荒謬的，除非自覺與之隨伴。同樣地，說知覺之雜多被思考也是荒謬的，除非同一個意識能隨伴整個知覺和思考過程。

這一個主體與直覺雜多之關係（也是說「我思」必能隨伴一切這一關係）康德稱之為「純粹統覺」，以與經驗之統覺為別，經驗之統覺乃是把某一心靈狀況視為屬於我的這一經驗的或偶然的意識（awareness）。伴隨各種表象的經驗意識是零亂的。在某一時刻，我行使一自我意識之經驗行為以隨伴某一被給與之表象。在另一時刻，我又卻不從事這一行為。於是，經驗之意識，正如它所隨伴之表象一般，是不統一的。但是一個能隨伴一切表象的同一的「我思」底可能性卻是經驗的恒常的條件。而它假定了一超驗的（而非經驗的）自我意識之統一性，這一自我意識並不作為一對象地被給與我們，卻是任何對象能成為屬於「我」的對象的必要的基本的條件。除非直覺之雜多如實地能被提交給統覺之統一性，否則將便不會有經驗和知識。或者較主觀地說，將便不會有對象。

誠然，康德並不意指我們先要自覺到自己爲一主體才能够從事任何綜合活動。我實在不要對一個恒常地自我同一之主體有一先在之意識。我只在關涉一些被給與者的行爲中才自覺到它們是屬於我的。對自我之意識和對認知對象之意識是如此密切地在自我之中融合，因此對自我之意識並不是一些時間上先在的經驗。同時，統覺之統一性（這即是說，「我思」必須能够隨伴我的所有表象）和意識的超驗統一性乃是經驗的先驗條件。沒有關連便沒有經驗。而關連必須有統覺之統一性。

在談及意識之統一性或知覺與思想於一主體中之統一性時，康德似乎在說一些很顯而易見的事一樣。但是，這樣的話，這一個顯見的事實被一些人忽略了，這些人忘記了主體作爲主體的意義，而注目於一經驗之自我作爲一對象，他們甚至以爲可以合法地把我化約爲一系列的心理事件，又或把自我描述爲一邏輯之構作，也是說，這些事件之集合。如果我們考慮到這些現象論者的話，則康德顯然在指出了一個要點。

然而，這一切與對範疇底運用的合理化有何關係呢？答案可以簡單地陳述如下。沒有對象經驗或沒有對象知識是可能的，除非直覺之雜多被關連於一自我意識之中。然而所有綜合皆出於理解，因此表象之雜多是被理解納入統覺之統一性中的。然而，理解是透過其先驗範疇進行綜合合作的。如是沒有對象經驗或對象知識爲可能，除非透過範疇的運用。經驗世界是透過知覺與思考之協作，也即透過感性先驗形式和理解範疇之協同運作而成就的，由是，範疇指涉對象，也即有客觀之指涉，因爲一切對象之作爲對象，必須服膺於它們之下。

我們不妨徵引康德自己的陳述：「在一感性直覺中被給與之雜多必然地遵從於統覺的原始的綜合統一性。只有這樣直覺的統一性方為可能。然而，理解之運作其實是判斷之邏輯功能，透過這一運作一些被給與的表象（無論是直覺抑或是概念）底雜多被納入一統覺之下。如此，所有於一經驗直覺中被給與之雜多，將因應於一種判斷的邏輯功能被決定，透過這一功能，雜多被納入一意識之中。而所謂範疇實在不外是這些判斷之功能，因為一被給與之直覺底雜多必因應於它們被決定。因此，一被給與之直覺底雜多必然地服從於範疇。」^④此外康德又指稱：「在一直覺當中的一項我稱之為屬於我的雜多，是透過理解之綜合而被構想為必然地純屬於自我意識之統一性的。而這一項構想透過範疇而產生。」^⑤

五

然而，我們馬上面臨另一問題。吾人一方面有直覺雜多與料，而另一面又有眾多的範疇。到底如何決定那一範疇或那些範疇被應用呢？我們需要一些連結的樞紐。感性直覺與料與範疇之間必須存在一些比例或同質性 (homogeneity)，如果前者要被納入與使服從於後者的話。然而，「理解之純粹概念與經驗直覺比較之下卻顯得是異質的（或與感性直覺一般比較之下），而它們〔範疇〕絕不可能於直覺中被發現。這樣的話，直覺之被納入範疇之下是如何可能的？隨之而起的是，範疇如何可以被應用到現象之上？」^⑥這就是我們當下要面對的問題。

為了解決這一問題，康德乃求援於想像力 (Einbildungskraft)。想像力在這裏被了解為理

解與感性的一中介能力。想像力被指爲圖式 (Schemata) 之產生者與保有者。普遍地說，一圖式乃是產生意象 (images) 的一律則或一程序 (procedure)，這一圖式程序把範疇圖式化或規定，使範疇能應用於現象。圖式自身並非一意象，但卻是構成意象的一個普遍性程序。「想像力爲一個概念〔按：指範疇〕提供其意象的一個普遍性程序，我把它稱之爲此一概念之圖式」^①因爲圖式爲普遍故，它與概念有一定之親和性；因爲意像爲特殊，它乃與直覺雜多有一定之親和性。如此，想像力乃可以作爲理解概念與直覺雜多間之中介。

誠然，康德並非第一個強調意像之中介功能的哲學家。例如中世紀之亞里斯多德學派便曾經強調過意像具備如此的一種中介功能。然而康德哲學就這一問題之進路很明顯地且必然地與中世紀亞里斯多德主義之進路有異。對後者而言，意象乃是感官層次的一些活動之結果，這些結果將會作爲知性抽象活動之一基礎。然而，對康德來說，意象乃是想像力依據自己產生之圖式之規律而自發的結果。我們絕不能忘記，對康德來說，對象必須服膺於心靈，而非前後倒置。

爲了要表達他心中之論點，康德自數學中舉出一兩個例子。例如，爲了要獲得 5 這一數字之意象，我們可以依次排列出五個點……但是 5 這一圖式本身卻並不等於這一意象或其它意象；所謂圖式實在是一方法之表象，而我們當可構想，依據於此一方法我們得以從一特定的概念變生出一意象。如實地，一圖型使到概念與現象雜多被關聯。也即是說，它容許概念應用於現象之上。康德此外亦舉出非數學的例子。假定有一「狗」概念，這一概念之圖式乃是一項律則，是一項提供出一表象的規律，在使這一概念應用到某一特殊之動物時，這一表象是必須的。

這一種說法可能會導生許多誤解。因為這裏我們主要並不在處理數學性概念，也絕非要處理有如狗一樣的經驗的或後驗的觀念，我們所要處理的，是理解之純粹概念。我們所要處理的，並非一些我們可隨意選擇或更動的產生意象之圖式或規律，而是一些超驗的圖式，這些圖式先驗地決定一範疇之能應用於任何雜多之上的條件。康德所舉出的數學上的及後驗地出自知覺與料之例子，只是爲了要導引出圖式的一般性概念。

範疇之超驗圖式決定了範疇能够應用於現象之條件。對康德來說，這實即是要決定一範疇應用於現象時所需之時間性條件 (temporal conditions)。因爲所有現象 (這當然包括了經驗之自我) 之唯一共通性就是它們都處於時間之中。因此康德乃說：「圖式不外乎是依據律則而產生之先驗時間決定」。^④ 時間乃是所有表象間底連結或聯繫之形式條件。而時間之超驗決定是想像力之產品，而這一時間之超驗決定如實地在範疇和現象兩個陣營中都有它的立足點。就其爲普遍且依據一先驗律則而言，它 (譯者按：指「時間之超驗決定」也即指「圖式程序」) 是與範疇同質的 (它本來就是範疇之圖式)。就時間被它涵於每一雜多之經驗表象而言，它是與現象同質的。「因此，範疇於現象之應用，透過時間之超驗決定乃成爲可能。因爲時間之超驗決定，作爲理解概念之圖式，容許後者 (現象) 被編納入前者之下。」^⑤

康德並沒有贅論特定範疇之特定的圖式。他所談論到的，也是非常艱澀費解的。爲了不使自己陷入詮釋問題冗長的泥沼中，我只能提及幾個例子。

讓我們試考察關係範疇吧；康德告訴我們，實體範疇之圖式乃是「時間中實在者 (the real)

⑭之恆存性 (permanence)，也即是說，把時間構想為時間之經驗決定之底基，作為底基，乃是指一能經歷過所有變化而保存不變。」⑮這就是說，實體這概念為了要能應用於知覺與料，它必須被圖式化，或者說，它必須被想像力之圖式所決定；而這即是要把實體了解為於時間中能作為變化中之恆常底基。範疇只有作為這樣的一個圖式化形式才能够應用於現象之上。

原因範疇之圖式乃是「一實在，當其被確定時，必定被另一些事情所跟隨。因此，它〔原因範疇之圖式〕的內容為雜多之相續性，而這相續性是依據一律則的。」⑯康德並不是要指出因果性概念為次序相續之概念。他所指謂的其實只是，除非因果概念是如此地被想像力圖式化為時間中之次序相續，否則原因之範疇根本不能應用於現象之上。

至於關係範疇的第三項，即主動與被動之間之共同性與交互性這一範疇，其圖式乃是「依據一普遍律則而產生的一事物之決定性（偶性）與其他事物之決定性之同時存在。」⑰這裏，康德亦不是要指出實體與其偶性之同時存在即就是交互作用之全部內容。他只要說明，除非這一範疇被賦與一涉及於時間中之共同存在這一表象，否則它根本不能應用到現象之上。

最後，試看樣態範疇中後面兩項範疇。存在範疇之圖式乃是在某一時間中之存有，而必然性範疇之圖式則為在所有時間中一對象之存有。作為一個範疇，必然性並不純然意指在所有時間中存有。如我們前面已提到，它所指的是透過存在之可能性而被給與之存在。但是依康德來說，必然性範疇無法被應用，除非我們的想像力把它依附於時間性上，這即是它底應用之必然條件。我們不能想像任何東西為必然，除非我們把它想像為在所有時間中都存在。這一觀念是屬於被圖式

化後之範疇的。而能被應用的都是被圖式化之範疇。

跟著另一問題又產生了，我們可簡述如下。如上面所見，康德「範疇」與「純粹或先驗概念」所指的是相同的。這裏，範疇又被描述為邏輯功能。它們是理解之純粹形式，它們使綜合成爲可能，但是撇開其對現象之應用而就它們自身看，它們並不表象任何對象。就這情形看，我們可以質疑，「概念」這一字是否一不當之辭。克恩普·史密斯教授 (Kemp Smith) 在他的《對純粹理性批判》^④之注疏本中即便指出，在康德談及範疇之際，他往往指的是圖式。因此範疇之「圖式程序」(Schematism) 一章實在地有倒述爲範疇作一定義之地位。嚴格意義之範疇，作爲理解之純粹形式，純然只是一些邏輯功能，而毫無決定性之內容或意義。例如，實體之概念實在是康德所指的實體範疇之圖式。除了透過圖式而被界定的實體意念之外，我們實在很難安立實體作爲一純粹概念。

在這一問題上，顯然我們尚可以談論下去。但如果我們將注意力轉移於數學概念之上的話，則我們可以指出，三角形之概念乃是我們構作一三角形時所需要之一普遍律則或程序之表象。同時，康德明白地說，未經圖式化之範疇並不能充足地爲我們提供一對象之意義，而它們「只是理解產生概念之功能」^⑤，康德卻認可它們能有一定程度之內容？即使這內容並不足以表象一對象。「例如，我們可考慮『實體』這一範疇，如果我們撇除恆存性這一時態決定性的話，則實體的意義將不外乎是一些事物，它只純然被了解爲一主詞，而不被了解爲作爲任何東西之謂詞。」^⑥依康德之見，我們很可能根本「無法」了解這一觀念。而這即是說，我無法把它應用於去表

象一對象，一對象乃一經驗之可能對象，而經驗即是感性經驗。於是剩下的問題是，康德似乎認可未經圖式化之範疇可以有某程度之意義與內容。這些意義卻是未足夠決定性地成就知識；但是，作爲一邏輯上之可能性而言，它是可想像的。依康德之意見，形上學者曾經嘗試使用範疇作爲對物自身得到知識之來源。而這樣使用範疇乃是一項誤用，但它們之可以被誤用，首先當假定它們自身具備某一定程度之意義。

六

接著，康德指出，理解先驗地提供一些原則以決定對象經驗之可能性條件。又或，將這一問題用另一方式表達，理解先驗地提供一些原則，而這些原則乃是範疇底客觀「對象性」使用之法則。因此，在確定這些原則時，我們當要考慮圖式化的範疇之系表。「範疇之系表很自然地指導我們去確定原則 (Grundsätze) 系表，因爲後者不外是前者之客觀對象性使用之法則而已。」^⑤

康德把對應於量範疇之原則稱爲「直覺之公理」(axioms of intuition)。他並未論列及特定的公理；但是卻告訴我們這些公理之普遍原則，即是「一切直覺皆爲廣度量」(All intuitions are extensive magnitudes)^⑥。這是純粹理解之原則，因此不能是(並非謂吾人會被誘而如此地想)一數學的原則。因爲數學原則被認爲是透過理解之中介而導生自純粹直覺，而非直接來自純粹理解自身。同時，依康德之意見，這一直覺公理之原則解釋了爲何數學之先驗綜合命題能應用於經驗。例如，幾何對空間所肯定的純粹直覺必定也於經驗直覺上生效，如果所有直覺皆爲廣度

量的話。事實上，因為這原則自身乃客觀對象經驗之條件，數學之可應用性乃是客觀對象經驗之一條件。我們可以進一步闡明，假如直覺公理之原則能解釋為何數學之先驗綜合命題能應用於現象實有的話，則它也能解釋數學物理學之可能性。

康德把對應於質範疇（被圖式化之範疇）之原則稱爲「知覺之先見」（Anticipation of Perception）。〔譯者按：原本作 Anticipation of experience，誤，應依康德原文更正。因此以下一段提及 anticipation of experience 時皆正譯爲「知覺之先見」〕這些先見 (anticipations) 之普遍原則乃是「在所有現象中，作爲感性對象之實有皆有強度量 (intensive magnitudes)，也即是說，皆有一程度 (degree)」^④。在論列質範疇之圖式時，康德力持其涉及對一強度表象，這一考慮是指謂，強度可以增加或減了至於零點（否定）。知覺先見之普遍原則告訴我們，一切經驗知覺，以其涉及感覺故，必要有強度。因此，這一原則提供了一感覺底數學量度之先驗基礎。

如果我們把上述兩項原則（即直覺公理原則與知覺先見原則）合觀的話，我們可見，它們容許我們對未來之直覺或知覺作一些預估。誠然，我們不可能先驗地預估我們未來之知覺將會如何；我們亦不可能預估經驗知覺（涉及感覺之知覺）之性質。例如我們不可能預估我們下一個知覺對象將會是紅色。但是我們可以預估所有直覺或知覺將都有廣度量，也能預估所能涉及感覺之經驗知覺將都有強度量。

康德把這兩項原則歸類爲數學性原則。或曰，它們乃是範疇底數學性使用之原則。康德在這

裏並不意指這兩原則為數學命題。他所指的是，這兩原則施行於直覺之上，而且它們使數學之可應用性成為合理。

對應於關係圖式化範疇之原則被稱為「經驗之比論」(Analogies of experience)。它們的一般性共通原則為：「經驗只在把知覺構想為必然關連之條件下方為可能」^④。客觀對象經驗，也即感覺對象之知識，沒有知覺之綜合的話是不可能的，知覺之綜合暗示了雜多底綜合統一性之呈現於自覺。然而這一體會連結性之綜合統一性乃由主體所提供，而且是先驗的。而先驗關連是必然的。如此，經驗為不可能，除非知覺對象之間被表象為有必然之關連。

康德把三種比論視為理解於發現具體關連之經驗使用時之法則或指引。它們分別對應於康德所謂的時間之三種樣態，即是恆存性，相續性與同時性。我們可以直接思考這些比論自身。首先，「在所有現象之改變中，實體保持不變，而且它於自然中之量既不增加亦不減少」^⑤。其次，「一切轉化依照原因與後果底關連之規律而進行」^⑥。其三，「一切實體，就其可被知覺為於空間中同時共存，皆處於徹底的交互影響之中」^⑦。

這些原則很顯然地分別對應於關係之圖式化範疇，即是實體與偶性，原因與後果，和主動與被動之團體性或交互作用。它們都是先驗原則，也因此都是先於經驗的。但是，雖然它們告訴我們有關係係與比例，它們卻不預估，也不能幫助我們預估未知之項。正如康德所說明，它們與數學類比有別。例如，第一個比論並不告訴我們在自然中之恆存實體是什麼：它只告訴我們變化皆涉及實體，還告訴我們，無論實體是什麼，它的總量不變易。無論我們在經驗之基礎上把自然界

之變化中之實體或底基喚做物質（正如康德所 thinker 一樣）抑或喚做能量，抑又或喚作其他名目，上述對實體之了解都是要能生效的。如果粗略地陳述的話，這一比論告訴我們自然界中之基本質料或實體之總量維持不變；但它並不告訴我們這些質料或實體是什麼。這個問題是我們無法得到任何先驗之解答的。同樣地，第二比論告訴我們一切變化皆為有原因，而且任何被給與之後果必有其決定性之原因。但是，即使我們知道了後果，我們卻不能倚仗第二比論之使用以發現原因是什麼。我們必須要回溯於經驗，要訴諸於經驗上之研究。這一比論或這一原則本質上是軌約性（regulative）的。它指導我們如何使用因果範疇。至於第三個比論，很明顯地，它並不告訴我們到底什麼事物是於空間中共存或它們之交互影響為何。它卻先驗地告訴我們，在一普遍之意義下，應該找尋什麼。

對應於樣態範疇之原則被稱為「經驗思想一般之設準」（the postulates of empirical thought in general）。現在論列如下^⑤。首先，「凡是與經驗之形式條件（直覺與概念）符合的，皆為可能（possible）」。其次，凡是與經驗之質料條件相關連的，皆為實在（real）。其三，「凡是與實有之相符關連，由經驗之普遍條件所決定者，皆為必然（necessary）」。

我們當要了解，依康德來說，這些設準只關涉到世界（也即經驗之對象）與吾人底認知能力之關係。例如，第一設準只說明了，只要符合經驗之形式條件者就為一可能之存在，也即一在經驗實在性中之存在。它卻不指明沒有存有能藉著超越對象經驗之形式條件而超越經驗實在性。例如，上帝在物理世界中並非一可能之存有；但是如此說並不表示上帝不存在或不可能存在。一

無限之精神性存有超越了經驗形式條件之應用，也因此，不可能作為一物理的或經驗的對象。一神聖之存有於邏輯上是可能的，最低限度，在其觀念中，我們不會找到邏輯上之矛盾。也因此，吾人或可找到信仰此一存有之根據。

正如已經指出一樣，上述設準對經驗思想作出預設。因此，第二設準為我們下了一個有關實有之定義或解釋，實有一辭是經驗層面之使用。這正等於說，在科學中，依據經驗上之分析，沒有東西能够在不與經驗之知覺也即不與感覺相關連之條件下被視為實在。至於第三設準，它涉及自己被知覺者到沒有被知覺者之推論，知覺與不被知覺皆依據經驗之比論與經驗律則。例如，如我們可拿第二經驗比論為例，我們只可以說，假定有一被給與之事件或變化，它必有一原因：我們無法先驗地決定這原因是什麼。但是如果我們把經驗之自然律則加以考慮，我們便可以說，某一特定的因果關係為必然的，且某一特定的原因必然存在，當然不是有絕對的必然性，而是有假言的必然性，也即是說，假定某一定的變化或事件發生。

七

因此，數學並非只能應用於自然的，其中仍有許多原則是導生於理解的範疇，因而也是先驗的。因此一套自然之純粹科學是可能的。狹義之物理學為一經驗科學，康德從來不以為吾人得以先驗地演繹出物理學之全部。但正如康德在《未來形上學導言》一書中提到一樣^④，有一普遍之自然科學可以為物理學之啟導學科(propaedeutic)，雖然康德有時稱之為普遍或一般的物理學。^⑤

誠然，這一較富於哲學意義之物理學之部份或如康德所說的，這一物理學之啟導學科之中所有概念並非全都是「純粹」（康德義）的；因為這些概念中有部份是建基於經驗之上的。康德舉出了「運動」、「不可穿透性」，「慣性」等作為例子^⑧。而且這一自然之普遍科學中之原則並非全都是嚴格意義的普遍。因為其中有一些只能適用於外感之對象而不適用於內感（也即經驗自我之心靈狀態）之對象。但是卻又有一些原則適用於所有之經驗對象的，無論是屬外感的抑內感的；例如，事件皆依於恆常律為原因所決定這一原則。在任何情況下，都會有一自然之純粹科學，這即是說，這純粹科學保有一些不屬於經驗假定之命題，足以協使吾人預估自然之發展韻律，而這些命題又是先驗而綜合的。

我們不妨回想起，康德∧純粹理性批判∨之幾個主要問題中之一，即就是去解釋此一自然之純粹科學之可能性。而這一個涉及自然純粹科學如何可能之問題，已經在這一章論述之前半部得到一個解答了。自然之純粹科學為可能，因為經驗之對象作為經驗之對象，必然地要依循服膺於一些先驗條件。確定了這一必然之服膺性，我們乃可知道，直接地或間接地導源於理解先驗範疇之先驗綜合命題之結構是可以被證立的。簡言之，「可能經驗之原則同時亦是人能先驗地認識之自然普遍律則。自然之純粹科學如何可能一問題於是得到解決」^⑨。

我們可以把問題用另一方面表達。對象要成為對象，要先關係於統覺之統一性，要關係於意識之統一性。它們被收攝(subsumed)於一些先驗形式和先驗範疇之下。可能經驗對象之綜合體因而相對於意識一般之統一性顯示為一「自然」(one Nature)。而關聯它們之必然條件自身

也因此是自然之必然律則之基礎。沒有綜合，則對我們來說根本沒有自然；而先驗之綜合也為自然提供了律則。這些必然律則在某一意義下是由人類主體所施與了；而它們卻同時是客觀之律則，因為它們對於可能經驗之總域來說是有效且必然地有效的；也是說對於自然作為可能經驗對象之綜合體來說是必然地有效的。

因此，康德完滿地把休謨所提出來之問題解決了。牛頓物理學假定了自然之普遍性。但是經驗卻不能證明自然之普遍性。它不能指出未來將會與過去相類似，換言之，它不能顯示出自然中存在著一些普遍且必然之律則。但因為休謨滿足於指出吾人對自然普遍韻律性有一本然之信念，因此他乃試圖為這一信念提供一心理上之解釋。康德卻要求證立這一普遍韻律性。康德一方面同意休謨，認為這一普遍性無法自經驗之歸納中得證，另一方面卻力持自然作為可能經驗對象之綜合體必須服膺於對象經驗之先驗條件之下。這一事實使得吾人能先驗地獲得牛頓物理學底基礎之一些真理。②

或者我們可以說，康德旨在為牛頓物理學提供一合理之根據 (Justify)。但「使合理」一辭卻很容易使人誤解。因為在某一觀點之下，一科學系統所需要之唯一合理根據只是它之能具有成果。換言之，或有人會主張，只有「後驗」之合理根據才是切合科學所需要的。但康德卻堅信牛頓物理學涉及一些理論上無法後驗地獲證之假定。因此乃產生出，一先驗之理論合法根據是否可能之問題。而康德顯然認為只有在一個條件之下這一根據為可能，即是在接受他所提示之「哥白尼式之革命」之條件之下。誠然，康德所堅持之言論許多是為時代所限和很可爭論的，但是可底

自然科學是否涉及一些假定和這些假定之邏輯分位是什麼這些問題顯然是一些真問題。例如，羅素在他底《人類知識，其範圍和其界限》一書中即爭辯說科學論證涉及許多「假定」，而這些假定都是不能自經驗導生，也因此無法經驗地被證明的。確切地說，他進而提出一個心理學的和生物學的解釋，去說明這些自然信念之起源。而這樣，羅素顯然重拾休謨的途徑而非走向康德所解決問題之方向，因為康德之精神是要證明物理學這些假定是有客觀對應的，進而又要說明這些有客觀對應之假定是能成就知識的。同時羅素卻同意休謨和康德，認為作為一知識理論來說，純粹之經驗主義是不充分的。因此，雖然羅素對康德並無好感，他仍肯定康德所提出之問題之真實性。這正是將要指出的一點。

八

讀者將會明白，理解之範疇在被孤立之情況下，是不能為我們提供知識的。而圖式化之範疇只能應用於感性直覺與料，也即是說，應用於現象之上。範疇不能給我們對事物之知識，「除了它們能應用於經驗直覺之外。這也即是說，它們只負起使經驗知識可能之責任。而這即被稱為經驗。」^④如是地，就對事物之知識而言，範疇之唯一合法使用在於其對可能經驗對象之應用。康德認為這是一極為重要之結論，因為這使範疇底使用之界限被確定，並顯出它們只對感官對象為有效。它們不能帶給我們一些超越了感官領域的有關實有之理論性或科學性知識。

當然，上述問題亦同時對理解之先驗原則生效。它們只能應用於可能經驗對象之上，也即

是，只能應用於現象或自經驗感性直覺中所給與之對象之上。「因此，這一段文字之總結論乃是，純粹理解之所有原則不過是經驗底可能性之先驗原則；而所有先驗綜合命題亦只能關係於經驗之上。當然的，這些命題之可能性自身亦完全倚仗這一種關係。」^⑤於是，例如有關實體和決定因果之原則只對於現象有其實效。

因此，吾人對對象之知識只限於現象實有。但雖然吾人無法越過現象或經驗實有之限界而對此限界之彼岸作認知，我們卻沒有權利去斷言現象之外再無其它。於是康德引進了本體 (*noumena*) 一觀念，我們現在即要研究一下這一個觀念。

字面上看，本體一字指的是思想之對象。而康德在談到本體時指的是理解之對象 (*Verstandeswesen*)^⑥。但是，說本體為思想之對象並不能幫助我們瞭解康德之論點。誠然，此一定義很可能會有令人誤會之危險。因為，它或許會令人聯想到，康德把實有分為感性對象 (*object of sense, sensibilia*) 與純思想對象或本體 (*intelligibilia or noumena considered as objects apprehended by pure thought*)。本體一字當然可如此地運用。「現象 (*appearance*)，就其被了解為依於範疇之統一性之對象言，可名之為 *phenomena* [一般亦譯為現象]。但是如果我假定一些事物之(存在)，而這些事物純粹為理解之對象而同時可作為直覺之對象，雖然不作為感性直覺而是作為知性直覺之對象，則這些事物可稱之為本體或知性對象^⑦但雖然本體一字可以如此使用，但是事實上，以為人類能享有知性直覺或本體之一種想法，正好是康德要攻伐的。對康德來說，最低限度一切直覺都只是感性直覺。因此我們應先將一切字源之考慮放下，而集中注意力

於康德本體一字之用法，而這也正是康德要苦苦說明的。

在《純理性批判》第一版中，康德在「超驗對象」與「本體」之間作了區分。現象這觀念涉及一能顯現的事物之觀念；關連於一顯現的事物之觀念，有一不顯現的而作為一如如地在自身之事物。但如果我嘗試自對象中把其知識先驗條件抽離，換言之，把知識對象之可能性之先驗條件抽離的話，則我便掌握了一未知之某物 (unknown 'something') 之觀念，一個未知的且實在是不可知之X。此一不可知之X是完全不帶有任何決定的 (indeterminate)：它純然是一般義之某物。例如，對應於一條牛之X觀念與對應於一條狗之X觀念根本沒有差別。如此，我們乃有了所謂「超驗對象」(transcendental object) 一觀念；也即「一完全不決定的有關一般義之某物之觀念」；然而，這尚不就等於本體之觀念。要把超驗對象之觀念轉化為本體觀念，我必須假定有一知性直覺使本體能有所呈現。換言之，超驗對象之概念只是一限制性概念 (limiting concept)，而本體卻被了解為一知性對象 (intelligibile)，為一可作為一知性直覺底對象之正面義的實有。釐定了這一分別之後，康德進而表明吾人並沒有知性直覺之能力，我們甚至不能想像其可能性，我們不能在一正面之概念中想像之。此外，雖然本體作為物自身 (Ding an sich) 並不包含一邏輯矛盾，我們卻不能正面地肯定本體作為一可能直覺對象之可能性。因此，把對象分為現象與本體這一分別根本上是不能被接納的。但是同時，本體這一概念作為一限制性概念卻是不可或缺的；而我們乃可以把物自身，就其作為不顯示而如此地在其自身之事物而言，稱之為本體。但是我們此一概念卻只是一權宜 (problematic) 之概念而已。我們並不斷定有本體，它只能於我

們有知性直覺這一假定下才可能。同時我們卻又沒有權利去斷言現象足以窮盡一切實有；於是感性之界限之觀念相應地指涉了一與之相對的一有關反面的且是不決定的本體概念。

這一問題之困難在於康德先是指出本體一詞較超驗對象一詞富有較多之意義，但跟著，他又把本體之獨特意義排除而使本體與超驗對象顯得無大分別。在第二版中，康德把這一個乍看顯得混淆之問題釐清，他清楚地把本體的兩個意義分別出來，雖然就涉及吾人知識之問題上，他的學說並沒有重要的變更。

首先，本體一詞有反面的意義。「如果我們就一事物不作爲吾人之感性直覺對象而了解本體，則我們排除了其作爲能顯於吾人直覺之性質，這一意義下之本體一反面之了解。」^①有關排除了本質顯示吾人直覺這一按語並不表示康德以爲吾人能以一非感性之方式直覺本體。康德所指的是，如果我們把本體了解爲一不作爲感性直覺對象之事物，而同時我們並不假定在此之外尚有其他種類之直覺之可能性的話，則我們便掌握了本體一詞之反面意義了。

這一反面的意義卻又與一正面之意義相對照。「如果我們把它（本體）了解爲一非感性直覺之對象，我們便假定了一種特殊之直覺，即知性直覺，但這知性直覺卻又不屬於我們的而且甚至不能被我們想像爲可能的；這樣的話，我們便會提出了本體一詞之正面意義。」^②因此，正面意義之本體即一知性對象，也即知性直覺之對象。我們暫時可先把這正面的意義捨棄而先回到本體之反面意義上。

康德堅稱本體概念爲不可或缺的；因爲這與他有關經驗之整體理論密切相關。「感性論也即

「反面意義之本體論。」^①如果我們要說明人類主體乃徹頭徹尾地爲創造性 (Creative) 的話，則我們實在可以把現象與本體之區分棄置。但如果主體如實地只提供經驗之形式成素的話，則我們便不能把上述區分放棄。因爲事物要服膺於經驗之先驗條件這一想法是涉及物自身觀念的。

同時，如果我們假定了範疇之認知性運用限制於只能及於現象實有的話，則這不單止表示吾人不克認識本體有如認知其性質一般，而且這表示我們甚至不能武斷地斷言本體存在。統一，殊多與存在皆爲理解之範疇。我們雖然能想像本體存在，但如此把範疇運用到一踰越其有效應用領域之外去是不能產生知識的。因此，本體之存在是權說而已，是帶有疑問的；而本體或物自身之觀念乃變成爲一限制性概念 (Grenzbegriff) ^②。理解對感性作了限制，這限制是「透過把一些被了解爲在自身而非現象之事物稱爲本體。但這樣地理解同時爲其自身作了限制，也即是說，它限制其自身不能透過任何範疇對本體作認識，也限制了不能把本體純然想像爲一未知之某物。」^③

在本章的第一部分，我們看到了康德提到吾人乃被對象所影響。換言之，康德自常識之層面開始考慮，以事物對主體產生一影響而產生感覺，而感覺即被界定爲「對象對表象能力所產生之後果，假定我們是被對象所影響的話。」^④但是此一常識之觀點顯然涉及了物自身之假定。因爲我們會自感覺作爲一後果推論到物自身作爲一原因。因此「未來形上學導言」一書中，康德指物自身爲在自身不可知，但「吾人可透過其對吾人感性之影響而產生一些表象而對它們有認識。」^⑤但是在作這一種陳述時，康德顯然使自己備受別人之攻擊其把因果律運用到踰越他自己立下之

限界之外去。因此，把本體了解爲物自身且把其存在了解爲因果推論之結果這一種說法，一般地引起了許多反對，因爲在康德之原則之下，原因範疇只能應用於現象之上。於是有論者謂，康德斷定本體作爲感覺之原因之存在，乃卽是自相矛盾，換言之，他與自己之原則不相符合。誠然，康德此一種說法是可以理解的。因爲康德從來不以爲事物可以被化約爲純然的吾人之表象。因此，對他來說，假設一吾人表象之外在條件乃是很自然的事。但這不能改變他因此便涉及了普遍受責的自相矛盾之事實。因此，如果我們要保留康德有關原因範疇之功能之看法的話，我們必須擯棄本體作爲物自身之想法。

就康德有關表象之原因一點而言，上述的一串批評當然是切合的，但正如我們曾指出過一樣，當康德論及現象與本體之分別時，他是採取一迥異的進路的。因爲本體之觀念並非自作爲感覺之原因被推論出來，而是作爲現象這一觀念之一不可分之相應觀念。康德並非以爲吾人一方面有主觀之表象而另一方面有其外在之原因。其實，我們自康德處所得之了解，不外是，我們有作爲現象之對象這一觀念，這一作爲現象之觀念是相對於吾人另一個以某些對象爲不作爲現象的這一限制概念而生的。本體正有如一幅圖畫之另一面，我們無法看到此另一面，但是有關它的決定的觀念必然地隨伴我們見到的一面之觀念。此外，雖然康德清楚地相信本體之存在，但他最低限度於理論上避免斷言其存在。而這一串之進路顯然不會使康德陷入上述的批評之中。因爲，即使我們以原因範疇去構想本體，此一用法也是成問題之權說而非定言的。而這一特定範疇之使用所造成的困難，並不比由任何其他範疇之使用所造成的困難，有任何特別處。

還有最後一項按語，在這一段落中，我們把本體了解為不作為現象而顯現之物。也即是說，我們把本體了解為所謂物自身。但康德也談到自由的非經驗之自我和談到上帝作為本體和作為保有本體性實有。康德也偶而談及上帝作為物自身。這些持論誠然依據於他的一些前提。因為上帝並非一現象，也不能保有現象或經驗實有。上帝必要被想像為一本體，為一物自身，而不作為一些顯現給我們的東西。此外，所有有關範疇對本體之不能應用之理由在涉及上帝時皆保持其效力。同時地，如果上帝被想及，他並非被想像為時空現象之對應。上帝之概念並非能顯現之物之概念，上帝被了解為不顯示的。因為我們不能說上帝顯現。因此，當本體和物自身等語被應用到上帝時，它們的含義便與上面所提到的它們之意義不盡相同了。因此，我們最好暫時對上帝這觀念不作任何進一步之討論，直到下一章，我們於討論超驗辯證時再另行觀察他。因為康德對上帝觀念之處理是見於超驗辯證中論純粹理性之超驗觀念一部分的。

九

康德「觀念論」(Idealism)一詞於他底思想發展的不同階段中有不同的意義。這一語詞並無一貫而不變易的用法。然而，很明顯地，他對此一稱謂之反感一直在遞減，我們甚至發覺他自己的哲學稱為超驗的或批判的或權宜的觀念論。但當他如此地述說時，他大概是在想到物自身之不可知論。他並不要斷定以為，只有人類之自我和他的觀念存在。其實，這正是他要攻擊的一種說法，這一點我們馬上便會論述了。而如果我們把康德哲學說為批判的唯心論，則我們也能

把它稱爲批判的實在論。因爲康德決斷地拒棄放棄物自身之觀念。然而，我並不打算鑽進康德哲學應如何命名這一項無益的討論中去。我倒不如回到康德的對唯心論之駁斥（refutation of idealism）中去；也即是對所謂經驗的或實質的觀念論之申斥，這種觀念論與超驗的或形式的觀念論相對照。對康德來說對後者之肯定必先涉及對前者之否定。

△純粹理性批判√首次兩版都有觀念論之駁斥一章；但我將把我的討論限於第二版所提出的說明這範圍之內。在第二版的討論中，康德分辨出兩種不同的觀念論，權宜的（problematic）與獨斷的（dogmatic）。根據第一種，以笛卡兒（Descartes）爲代表，外在事物於空間中之存在是可懷疑和不能被證明的，因爲確實的經驗命題只有一條，我存在（I am）。依據獨斷的觀念論，以巴克萊（Berkeley）爲代表，空間和連帶所有以空間爲不可分割條件之對象皆是不可能的，也因此空間中之對象只純粹地爲想像力之產品而已。

這一項總說，如作爲對笛卡兒和巴克萊之實際立場之總說的話，是很不完備的。巴克萊並不如上述所指一樣地以爲所有外在對像皆純然地爲想像之產品。對笛卡兒來說，他肯定地認爲吾人可以誇張地懷疑外在有限事物之存在；但他也堅稱理性能克服此一懷疑。康德其實可以指出笛卡兒之對自我之外有限事物之存在作肯定爲不合法。但是這一種信念將不能與他上述的對權宜的觀念論的說法相脗合。因爲依照權宜的觀念論，在空間中之外在事物之存在是不能被證明的，這一說法康德歸諸於笛卡兒。然而，康德之歷史性評定是否準確與他對上述兩立場之處理之哲學意義相較之下是不很重要的。

關於獨斷的觀念論，康德討論的並不多。他只指出，如果吾人以爲空間乃物自身所擁有的一種屬性的話，則這一獨斷是難避免的；因爲這樣的話，則空間乃至其他以之爲不可分條件之對象，將都成爲非物 (non-entity, Unding)。然而這一種了解的可能性已經於「超驗感性論」中被排除了。換言之，如果空間被了解爲物自身所擁有之物，則空間概念將可被顯示爲一些不真實與不可能事物之概念。而且進一步空間概念之摧毀將連帶使所有假定擁有空間之事物也受到影響，使這些事物淪爲純然的想像力之產物。但是在入純粹理性批判V中，康德已經指出，空間是只能應用到現象而不能應用到物自身之上的一個先驗的感性形式。因爲空間被顯出只擁有經驗之實有性，所以物自身正是所謂地完全不被牽涉的。

對於以笛卡兒爲中心的「權宜的觀念論」而言，康德的處理顯然較爲細緻。主要的論點乃是：笛卡兒的進路乃一根本的錯誤。因爲他認爲吾人獨立於且先於外在物體之經驗即能擁有對吾人自身之意識，而再進一步查問一對自身之存在確實不疑之自我 (ego) 如何能知道外物之存在。康德即針對此一立場而提出，只有透過外在經驗方使內在經驗可能。

康德的論據是頗爲繁複的。我意識到我自己之存在是被時間決定的。然而一切時間中之決定性，也即依於秩序之決定性，都假定了知覺中一些恒久事物之存在。但這些恒久事物又不可以是我自身之中之事物，因爲彼正是我於時間中之存在之條件，因此依其推論，對吾人自身於時間中底存在之知覺只有透過我之外一些實在事物之存在方爲可能。於時間中之意識因此必然地與外在事物底存在相關連；而並非只與我之外的事物之表象相關連。

因此，康德的論點是，我們無法對自身有所意識，除非透過一種間接關係。也即是說，透過對外在事物之直接意識。「對我自身底存在之意識乃同時爲對我之外之其它事物之存在之直接意識。」⁷⁷換言之，自我意識 (self-consciousness) 並非一居先之資料：我於知覺外物之當下，意識到自己。於是，所謂推論出外物之存在這一問題根本不會出現。

康德在這裏顯然提出一個很好的論點，即是說，吾人在意識到我以外之事物之同時方能自覺到自身。但爲了要以此一論點去攻擊笛卡兒，康德要指出，產生對自我之意識爲不可能，除非外物存在而並非只純然爲吾人之表象或觀念。而要指出這一點也正是他底論證最大的牽累。而他發覺他被逼於承認「並非所有外在事物之直覺表象都同時涉及這些事物之存在；因爲這可能純然是想像力之結果，例如在夢境中和在瘋狂狀態中。」⁷⁸然而，康德辯稱，這些想像之產物乃是過去曾經擁有之外在知覺之重現，而過去之外在知覺是不可能，除非外在事物曾經存在。「我們當前之任務是要證明，只有透過外在經驗一般，內在經驗一般方爲可能。」⁷⁹至於一特定的知覺是否純屬想像這一問題必須視乎個別例子而定。

對觀念論的這一種處理當然留下許多有待改正的地方，但它最低限度明確地顯出康德對經驗世界整體之經驗實有性之堅強信念。在經驗實有領域中，吾人不可以有理據地爲經驗之自我確立一特殊之地位，而獨斷地或權宜地把外在對象化約爲此經驗自我之觀念或表象。因爲主體之經驗實有性是與外在世界之經驗實有性是不能分的。也即是說，對主體與對象這兩因素之意識絕對不可以分離處理，以至使所謂論證我之外事物的存在這一問題能成爲一真的問題。

十

在康德哲學的一般架構之內，存在著許多對康德有關經驗之理論的嚴厲批評。換言之，在一些接受康德的基本觀點而又願意被稱為康德學派或新康德學派的學者之中，對康德的批評是普遍存在的。例如，康德自形式邏輯中經過一定修改而吸取了判斷表，而他自以為在此一判斷表之基礎上能提供一完整的範疇表，這一想法引起了很多不滿。然而這一項不滿自身並不能使到範疇理論所代表的一般性觀點被否定。此外，康德的「範疇」與「先驗概念」交替使用而引起的歧義是可以被批評的。但是我們可以對這些歧義作出澄清而使整個理論不至受到動搖。然而康德架構以內的可能引起的批評我們暫時不必注意。本書較後的一冊將會對新康德學派中引起的相關問題另作交待。

如果我們把康德之經驗理論視作對先驗綜合知識的一種解釋，則我們對此一理論之評定顯然將視乎我們接受抑或否定先驗綜合命題底存在。如果我們認為根本沒有這一種命題，則顯然我們會得出結論，認為對先驗綜合命題作解釋之問題根本不會產生。例如，我們將會說，康德以為幾何學從一先驗直覺去觀解空間之性質這一想法乃一項錯誤。用康德的術語表達，一切命題是分析性的或是後驗綜合性的。而如果我们認為先驗綜合命題是存在的話，則我們最低限度會認為康德所提出之問題是正確的。因為純然的感官經驗並不能為吾人提供必然連結和真實嚴格的普遍性。

然而，這並不等於說，假如我們肯定先驗綜合知識之存在，我們便非要接受康德底哥白尼式

革命之假定不可的。因爲很可能，在接受先驗綜合命題存在的同時，我們仍可以肯定有所謂知性的直覺去作爲此等命題的基礎。肯定地，我個人並不參與認爲幾何學家享有一空間直覺且能如實地觀解其性質這一種說法。我基本上對數學問題不打算作任何處理。也即是說，當我談及先驗綜合命題時，我指的並非純粹數學的命題，而只是形上學的原則，例如一切東西之出現必有其原因這一原則。而我所謂的直覺並非對精神性實有，譬如神，之直接體悟，而只是一對存有之直觀性的領受，而這存有乃由涉及具體感性知覺對象之存在判斷所暗指的。換言之，倘若吾人之心靈在獨立於感性知覺的條件下能够展示一存有的客觀的知性的結構的話，則它能够表述一些對物自身有客觀有效性的先驗命題。這一觀點我不打算繼續申述了。我提及這一問題的主要目的只在於指出，在經驗主義與康德批判哲學之外，我們並非沒有其他選擇的餘地。

附 注

- ① 「直覺」(intuition, Anschauung) 一辭既可指直覺之行動，也可指直覺所得者。在目下這一文理中，直覺一辭用的是第一種意義。但是康德許多時候以第二種意義使用。
- ② B, 33; A, 19。
- ③ B, 34; A, 19。
- ④ 同上; A, 20。
- ⑤ 同上。在 A, 20 中，康德之用辭稍有不同。

- ⑥ A, 246。
- ⑦ A, 50 ; B74 ; pral., 11。
- ⑧ 參見 A, 20-2 ; B, 35-36。
- ⑨ 嚴格地說，正如我們已指出一般，現象之形式使得現象之雜多（感覺或與感覺相應者）可以某些關係被排列。但是我們可以把關係稱為現象之中的形式成素。
- ⑩ 康德會同意休謨認為在內觀（introspection）中，我們可知覺到一些心靈狀態（psychical states）而非一恆常的自我靈魂。我們稍後即將就這一課題再作討論。
- ⑪ B, 42; A, 26。
- ⑫ 康德所指的是經驗之自我，而非精神性的靈魂（spiritual soul）。
- ⑬ B 49; A, 33。
- ⑭ 我們不妨回顧，休謨不能適當地指某一內在狀況為居於另一內在狀況之左邊抑右邊。
- ⑮ Das Gemüt 一字通常譯為“mind”（心靈）。康德這一字以一非常廣泛的意義使用，而當然，Gemüt 不能被視為與「理解」（Understanding, Der Verstand）為等同。
- ⑯ 參見本書本冊，本章註①。
- ⑰ 當然地，Object 一字在這裏指的是人類知識之對象，或吾人之對象（Object for us）。
- ⑱ 我們必須記得，顯現（to appear）意即服膺於感性之先驗形式。
- ⑲ 至於他能否首尾一致地如此作這一問題，我們目下尚不必考慮。

- 20 B, 40。
- 21 即是說，如果我們把名爲「空間概念之超驗剖析」的一段與「超驗感性論緒論」中一些適當的部分合觀的話。
- 22 B, 40。
- 23 *Pröl.*, 13、按語 1。
- 24 萊布尼茲所理解的所謂「空間」，亦即是「歐幾里德空間」。
- 25 B, 268; A, 220-221。
- 26 在某一意義下，萊布尼茲亦肯定空間和時間之超驗觀念性，但這是指相對於上帝之思維而言，而不如康德一般所指的爲相對於人類之思維而言。而對康德而言，此一分別是最爲重要的。
- 27 B, 75; A, 51。
- 28 例如說，在吾人系統地訂演出演繹思想之形成時，我們涉及的最純然爲這些形式自身。而整個事件可以只象徵地，即在不涉於對象的情況之下被表達出來。
- 29 B, 94; A, 69。
- 30 依據康德，判斷乃對一對象之間接知識，乃一對象之表象之表象（*a representation of a representation of an object*）。除了一直覺以外，沒有任何表象直接地關連於一對象。一概念只間接地關聯於一些其出他表象，或關聯於一直覺，或關聯於另外一概念。

- 31 B, 94; A, 69。
- 32 B, 95 與 106; A, 70 與 80。
- 33 因此，一必然存有之概念將會是如此一存有之概念，此一存有之可能性涉及存在，即是說，此一存有不能只純然為可能。但是，對康德來說，此一概念是不能客觀地應用的。
- 34 B, 137。
- 35 B, 129-130。
- 36 B, 130。
- 37 B, 132。
- 38 B, 143。
- 39 B, 144。
- 40 B, 176; A, 137-138。
- 41 B, 179-180; A, 140。
- 42 B, 184; A, 145。
- 43 B, 178; A, 139。
- 44 我們於論質範疇一段將指出，實有 (Reality, Realität) 之概念指謂一存有之處於時間中。
- 45 B, 183; A, 144。
- 46 同上。

- ④7 B, 183-184; A, 144。
- ④8 見文德爾斯著·A Commentary to Kant's Critique of pure Reason, p. 340。回特諾參見本書轉回。
- ④9 B, 187; A, 147。
- ⑤0 B, 186; A, 147。
- ⑤1 B, 200; A, 161。
- ⑤2 B, 202; A, 162。
- ⑤3 B, 207; A, 166。
- ⑤4 B, 218…這與第一版 (A, 176-177) 中的表達方式有異。
- ⑤5 B, 224; A, 182。
- ⑤6 B, 232; A, 189。
- ⑤7 B, 256; A, 211。
- ⑤8 B, 265-266; A, 218。
- ⑤9 ProI. 15。
- ⑥0 回一。
- ⑥1 回一。
- ⑥2 ProI. 23。

63 對康德來說，物理學很自然地是指牛頓物理學：假定了歷史的情況，這很難是指其他東西。而且，康德的「原則分析」(Analytic of Principles)中所列舉的原則與牛頓對物理世界之構想之間顯然有著一關係。譬如說，斷定一切變化皆依據必然的因果關係而進行的原則是不能適合於一允許不確定性概念 (concept of indeterminacy) 的物理學的。

64 B, 147。

65 B, 294。

66 參見 Prol., 32; B, 309。

67 A, 248-249。

68 A, 253。

69 B, 307。

70 同上。

71 同上。

72 B, 311。

73 B, 312。

74 A, 19; B, 34。

75 Prol., 13 按語2。

76 康德談的當然是經驗之自我，即我只於其持續之狀況中透過內觀方法而知覺到的經驗自我。

超驗的自我於時間上是不確定的，但它並不作為一自我意識之對象而被給與。它是被構想作為統覺之超驗統一性之條件。

77 B, 276。

78 B, 278。

79 同上。

第十三章 康德（四）：抨擊中的形上學

開場白——純粹理性之超驗觀念——理性心靈論之三段論——思辨性宇宙論之二律背反（正題與反題）——上帝存在論證之不可能性——純粹理性底超驗觀念之軌約性功用——形上學與意義。

一

如果我們假定了上一章有關對象經驗^①之分析為正確，則乍看之下，我們對於形上學似乎真的沒有什麼可以說的了。因為自超驗感性論與〔超驗邏輯中的〕超驗分析合觀之後，我們已經可以對有關形上學之課題得出一些一般性的結論。首先，就超驗的批判主義本身可稱為形上學，或曰，對象經驗之形上學而言，則形上學是可能的，且作為一科學是可能的。其次，倘若我們能完整地展列出關涉到純粹自然科學的先驗綜合命題之完整的話，則我們便實在建立起一完備的自然形上學或自然科學之形上學。其三，就吾人之心靈可以把那些未經圖式化的範疇用來思考自身而形成一些邏輯上不矛盾的觀念而言，傳統的形上學仍然是一些心理學上之可能性。譬如說，把物自身想像為一實體乃心理學上為可能的。但是，其四，因為上述一程序涉及把範疇應用

到其合法使用場域以外，因此，這一過程不能產生知識。範疇之認知功能在於應用到感性直覺所提供之對象之上，也即是說在於對現象之應用之上。物自身不是，也不可能是現象。而吾人並不擁有知性直覺這一種使吾人得以把範疇作踰越現象領域底應用的能力。如是，傳統方式的形上學便被排除了，假若它被了解為能提供客觀知識的一個可能根源的話。用同一個例子說明，實體範疇用於物自身，不能產生任何有關物自身的知識。其五，我們不可以使用理解的原則去推論有如上帝一樣的超感性存有之存在。因為，正如作為基礎的範疇一樣，理解之原則只能有限地被使用。也即是說，它們的只對於現象有客觀之指涉，因此它們不能用以超越（康德所謂的）經驗。

但是，康德於《純粹理性批判》中所透露有關形上學的態度實在遠遠比上列結論所暗示者為複雜。正如我們已了解到的一般，從事形上學活動這一種衝動乃是人類心靈中一種不可根除的衝動。形上學作為一種本然傾向是可能的。而且，它是有一定的價值的。在超驗辯證中康德最底限度要把理性顯示為一獨特之能力，或一與理解有別的能力。理性所產生的超驗觀念誠然不能用以增益吾人有關對象之科學知識，但這些觀念卻同時要扮演一個有正面意義的「軌約性」的（regulative）功能。因此康德在超驗辯證中便要從事探討這些觀念之起源及其系統，乃至探討其確實之功能這一工作。

此外尚待說明的，康德是絕不單滿足於指出傳統思辨形上學所宣稱能提供之知識為虛幻。為了透顯他底論據之確實，康德力求對思辨的心靈論（speculative psychology），思辨的宇宙論和自然神學或哲學神學作一詳細的批判。這一工作見於超驗辯證的第二章。

康德所謂「超驗辯證」到底何解？他意謂希臘人把辯證理解為一些辯士式之論爭。當然，透過這一歷史上的應用而對辯證一詞所作的這一種理解並不是很充分的。但這卻對於我們當下之課題沒有太大之影響。康德把辯證理解為「幻相之邏輯」(eine Logik des Scheins) ●。但是康德顯然不是打算製造一些辯士式之幻相。因此，所謂辯證，對康德來說，實在不外是一些對錯誤的辯士式的推理的批判性處理。而超驗辯證乃是就理解和理性要為吾人提供有關物自身與超感性實有之企圖而作的一個批判。「超驗邏輯的第二部分必須是對這些辯證式幻相之批判。我們稱這一種批判為超驗辯證，這並非指教導別人如何獨斷地製造這些幻相之方法（這一種方法或藝術很不幸地為許多形上學之執行者所慣用），而是指對理解與理性之形上運用的一項批判。其目的在於揭露這兩種能力底無根之要求所導生之幻相，進而取消它的宣稱可以發現新的真理並擴充吾人的知識，這些都是它們想像僅僅憑藉超驗原則就可以辦到的，而事實上它們的恰當功用只是保護純粹理解免於陷入精心構作的幻象。

這裏，我們掌握了超驗辯證底功用的一個純粹負面的意義。但因為超驗觀念與原則底誤用首先假定了它們之能產生，而且因為它們有其一定的價值，因此超驗辯證復又有一正面之功用，即是要系統地決定純粹理性之超驗觀念和它們的合法的正確的功能。「純粹理性之觀念絕不可能本身即為辯證的；只因為我們把它們誤用才會產生一些困惑吾人之假相。它們是因為吾人底理性之本性之緣故才產生的；而這一種判定吾人思辨活動之權限與要求之最高法庭（理性）不可能於其自身含有虛妄與幻相。因此，我們可以假定，這些觀念是有它們健全與正確的功用的，這些功用

由吾人理性之構造所決定的。」^④

二

康德和吳爾夫 (Wolff) 的一個共同的特點即是對系統排列與推述之尊重 (縱然不至於是熱愛)。我們已經看到康德如何自判斷形式推演出理解之範疇。在超驗辯證中，我們又可見到康德自間接推論之形式推演出^⑤純粹理性之觀念。所謂間接推論即是三段式推論 (syllogistic inference)^⑥。康德這一推衍對我來說顯得牽強和缺乏說服力。然而我們仍可依如下步驟陳述這一推衍的基本構想。

理解直接地關涉著現象，理解於其判斷中把現象統一。而理性卻不以此一方式去直接關涉現象，而只是非直接或間接地關涉現象。也即是說，理性接受理解之概念與判斷而試圖於一較高之原則之下把它們統一。我們可試以一康德所提出的三段論作為一例子：「所有人皆會死；所有學者皆為人；因此所有學者皆會死。」結論顯然是自大前提透過小前提，或以小前提作條件而被引申出來的。但是，顯然地，我們可以繼續追問大前提之價值之條件。也即是說，我們可以試把「所有人皆會死」這一大前提看作一先前的三段論 (prosyllogism) 之結論。例如在下面一三段論中我們即可得出這一要求中之結果：「所有動物皆會死；所有人皆為動物；因此所有人皆會死。」我們新的一個大前提乃可被視為對一整串判斷作統一，有如「所有人皆會死」，「所有貓皆會死」，「所有象皆會死」。進一步地，我們復可以如樣地去構想「所有動物皆會死」一前題，

把它視作一更先前三段論之結論，進而把更不同的另一組判斷統一起來。

在上列的例子中，很明顯地，理性自身並不產生出概念與判斷。它只關涉到理解經驗使用所產生的判斷與判斷之間之推論性關係。每一特定的前提一般都是為條件所限制的，也即是說，都可被視為一先前三段論之結論。而理性的一個特性即就是在其統一之過程中，不滿足於把其統一活動終止於任何一特定的為條件所限之前提之上。理性要尋找一無條件者（the unconditioned）。而無條件者卻不能於經驗中被給與於我們。

在目下這一階段，我們當要提一提康德所作的對超驗辯證來說極為重要的一項分別。純粹理性之運作有一項邏輯格準，即是在「先前三段論」（prosyllogisms）之系列上不斷繼續向上回溯。也即是說，理性之邏輯格準不竭地，要求我們追求一更為廣大之知識上之統一性，於是愈益傾向於一無條件者，傾向於一自身不為條件所限之終極條件。然而，這一邏輯格準自身並不斷言這一推論之串列實在地達到任何一無條件者：它只告訴吾人如此地去設想，正如康德所指出一樣，它只叫我們持之以恒地試圖完成吾人之條件性知識。但是，如果我們假定條件之系列真的臻於一無條件者，且假定無條件者確為存在，則上述一邏輯格準便變成純粹理性之一原則了。而超驗辯證之其中一項主要工作即就是去顯示這一原則到底是否客觀地有效。純然的邏輯格準並不產生疑問。然而，我們到底能否合法地假定有條件之判斷之串列果真能為一無條件者所統一？又或者說，這一假定是否正就是形上學底虛妄與謬誤之根源？

依康德來說，共有三種可能之三段式推論，即是定然的，假言的與選言的三種。這三種間接

推論對應於三個關係範疇，即實體，原因，與羣體或交互性。而對應於三種類別的推論乃有由純粹理性底原則所設定的三種無條件統一性。在定言三段論之一遞昇的系列中，理性導出一代表一只爲主詞而永不爲賓詞之事物之概念。如果依一假言三段論之系列遞昇，則理性可要求有一無條件統一性，即是一自身不必假定任何事物之一假定；也即是說，一終極之假定。最後，如果依一連串的選言三段論遞昇，則理性要求一種特殊的無條件統一性，即一選言區分之部分之聚集體，而這種區分是完整的。

——康德努力嘗試自三種三段式推論導生三種無條件統一性之理由，我認爲是很明顯的。在導引理解範疇之際，康德爲避免他所曾批評亞里斯多德所曾犯下的嚴重錯誤，乃力求提供一系統的和完整的推衍。換言之，他同時要顯示範疇是什麼，和爲什麼只有這些而沒有其他範疇。因此康德試圖自判斷之邏輯形式中推衍範疇，且假定他對這些形式之分類乃完整的。同樣地，在推衍純粹理性之觀念時，他亦企圖同時說明這些觀念是什麼和爲何只有這些觀念（或，如康德所說，只有這些觀念之類別）而沒有其他。因此，他乃試從依照形式邏輯三種間接推論中推衍理性觀念，而他接受這些推論形式乃是唯一可能的。在整個過程中，我們可清楚地見到康德對系統安排與結構之激情與偏愛有那一種重要性了。

然而，在引導純粹理性觀念之過程中，康德引進了一附帶性的思路，使到整個事情顯得較爲易懂，他引進了有關三種吾人之表象所維持之最普遍之關係這一構想。這些表象關係有三種。其一，有對主體之關係。其次，吾人之表象有對作爲現象的對象這關係。其三，吾人之表象有對對

象作為思考一般之對象這一關係，無視乎這些思考對象是否為現象。我們可以分別地反省這些關係。

首先，我們在上一章曾指出，經驗要成為可能，則所有表象皆要被關涉於統覺之統一性，這即是說，「我想」必須能夠伴隨所有表象。理性在這裏表示一傾向要完成此一綜合，它假定一無條件者，假定了一恒常之自我或一思想主體作為一實體地存在。這也即是說，理性傾向於跨越一經驗的條件的我而過渡到一無條件的思想的自我以完成一內在生命之綜合。這一意義的無條件之思想自我乃一永不作為謂詞的實體義之自我。

其次，讓我們考慮一下吾人底表象與作為現象之對象之關係。我們曾指出，理解依照第二個關係範疇去把感性直覺雜多加以綜合，這第二個關係範疇即是因果關聯。在這場合裏，理性力圖達成一無條件統一以完成其綜合，這一無條件統一性被構想為因果系列之全體。理解如實地為吾人提供一性因果關聯，而每一因果關聯都假定其它因果關聯。而理性卻設定一不再需要假定任何（同一層次）東西之終極假定，即是說，理性設定一現象因果次序之整全體。於是乃產生所謂「世界」這一作為因果秩序之整全體之觀念。

其三，關於吾人表象與思想一般之對象之關係，理性尋覓一無條件統一性，即是一切可以被思想之可能條件。於是乃產生「上帝」作為一切完美性質於一存有中結合之想法。^①

因此，我們乃獲得純粹理性之三個主要觀念。就是心靈作為一恒常實體義之主體，世界作為現象之因果關聯之整全體，還有上帝作為絕對完美性，作為思想一般底對象之條件之統一性。這

三個觀念並非天生固有的。同時，它們卻又不是經驗地被衍生的。它們乃是理性力求完成理解所作之綜合這一自然衝動之結果。正如我們曾提及，理解規定經驗之先驗條件以建構對象，而理性並不在這一意義下把理解範疇之綜合作用作進一步之推進。純粹理性之觀念並不是「建構性」的。而理性有一自然之衝動去統一經驗之條件，而這透過對上述三種無條件者之邁進以完成。這樣做的當兒，理性很顯然地已經超越過了經驗之界限。因此，康德乃將純粹理性之觀念稱為「超驗觀念」，即上帝，稱之為「超驗理想」(transcendental Ideal)。因為上帝是被了解為最高的和最絕對的完美性。

這三個觀念形成了沃爾夫分類下思辨形上學支幹之統一主題。「思想主體乃是心靈論 (Psychology) 之題材，一切現象之整全體(世界)乃是宇宙論 (Cosmology) 之題材，而擁有一切可被思想之可能條件(眾存有之存有，Being of all beings) 之元目乃是神學 (Theology) 之題材。如是，純粹理性分別為一超驗之心靈論 (psychologia rationalis)，為一超驗宇宙論 (cosmologia rationalis) 和最後的為一超驗神學 (theologia transcendentalis) 提供一觀念。」^⑥

因為，如康德之意見，吾人並不擁有知性直覺這種能力，因此與這些觀念相應的對象並無法以此方式被給與於我們。它們也不能以上一章所陳述的方式於經驗中被給與。實體義之靈魂，世界作為一切現象之整全體，神作為最高存有；它們一概都不能被給與於經驗中。它們都不是也不可能是現象。這些觀念之興起，並非出於經驗質料依循於經驗之先驗條件這一途徑，而是透過把經驗向無條件一領域使之統一。因此，倘若理性對它們作出康德所謂的超越運用，並宣稱能證明

相應對象之存在及特性，以期擴充吾人有關對象之理論知識的話，則我們只能等著看問題步步陷入辯士式的論斷與背反當中。要把這一情況如實地顯示乃是康德批判地闡述理性心靈論，思辨宇宙論和哲學神學的主要目的。而現在我們即要對它們分別加以討論。

二

康德認為理性心靈論是依循笛卡兒思路，自我思談論到心靈作為一單純的實體，此一實體為恒久的，因它於時間中保持自我同一；也即是說在經歷一切偶然變化後仍保持自我同一。在這一觀點下，理性心靈論必須先驗地展開；因為它並非一經驗科學。如此，它自經驗之先驗條件，也即自統覺之統一性開始。「我思因此成為理性心靈論之唯一文獻 (textus)，而理性心靈論得要自我思發展其整個體系。」^①

如果我們回憶一下上一章所論敘的內容，則我們不難想像康德的批判將採取那一態度。經驗之可能性的一個必要條件是，我思得要能够伴隨一切吾人之表象。但是自我 (ego) 作為經驗之一必要條件卻並不被給與於經驗中：它是一超驗之自我，而非一經驗之自我。因此，雖然心理上我們可以把它構想為一統一之實體，但我們卻不可以於此一場合使用有如實體、統一性等範疇以期得到任何知識。因此這些認知作用能應用於現象而非於本體之上。我們可以辯稱，超驗自我，作為一邏輯上之主體，乃是經驗之必要條件。此中之所謂作為必要條件是說，經驗將成為不可解，除非對象作為對象都被關連於統覺之統一性；但我們卻無法因此從這裏爭辯到超驗自我作

爲實體義之存在。因爲這將涉及對存在、實體、統一性等範疇之誤用。科學知識乃被現象世界所範圍；而超驗自我卻並不屬於世界，它只是一限制概念。因此，康德或可同意維根斯坦（Wittgenstein）指稱「主體不屬於世界，但它卻是世界之界限。」^⑩

依康德，理性心靈論包涵了一基本的悖論；也即是說，一個錯誤的邏輯三段論。此一二段論可如下表述：

「只能被理解爲主詞者，無法以其他方式存在，除了作爲主詞外，即作爲實體：

一思想中之存有，如其所如地，只能被理解爲主詞：

因此，它只如其所如地存在，也即是說，作爲實體。」^⑪

此一二段論之所以爲一悖論乃因爲它包含了四個辭。這即是說，「只能被理解爲主詞者」這一個中辭（middle term）在大前提中被了解爲一意義，而在小前提中卻被了解爲另一意義。在大前提中，它所指涉的是思想一般之對象，包括了直覺之對象。而在這一場合中，的確，實體這一範疇應用及於直覺中被給與的，或於直覺中可被給與的對象，因而只能被理解爲一主詞，亦即是說不能被理解爲賓詞（predicate）。但是，在小前提中，「只能被理解爲主詞者」所指涉的只是自我之意識（self-consciousness）作爲思想之形式，而不指涉於一直覺之對象。而因此，實體這一範疇實在不可以應用於這一意義之「主詞」上。因爲純粹自我意識中之自我（ego）並不能於直覺中被給與，因此，它不能，或所謂的，沒有成爲範疇應用之對象之條件。

我們當要注明，康德並不對大小前提單獨觀察下之眞理作懷疑。事實上，對康德而言，它們

都是一些分析命題。例如，小前提中如其所如之思想存有如果被理解為純粹統覺之自我的話，則它之只能被理解為主詞，這是分析地真確的。但是「主詞」(subject) 這一字所表之意義與大前提中所表者卻不一樣。而因此，我們即無合理之根據去推出純粹統覺之自我存在作為實體這一項結論。

我們無必要繼續進入康德有關理性心靈論之討論中以求掌握他底批判中有關直覺概念之重要性。一恒存之自我並不被給與於直覺之中；在這一點上，康德是絕對贊同休謨的。因此，我們不能把實體範疇應用到自我上去。但是，很顯然地，或許有人會懷疑道，為什麼一恒存之自我不能於直覺中被給與？而即使自我不能被給與於康德所謂的直覺中，我們復可以質疑道，康德底直覺這觀念是否規限得太狹？無論如何，我們可以辯稱，一切經驗之假定與必要條件正就是一恒存之自我；而倘若經驗為實在的話，其必要條件亦應當為實在！如果這種申辯是涉及把範疇應用於限定範圍以外的話，這一範疇應用之限制乃成為可質疑的。然而，如果我們一旦接受了康德的前提，則我們很難免於得出他底結論。超驗辯證之有效力是相當地建基於超驗感性論和超驗邏輯之效力的。

值得一提的是，因為康德相信一切現象事件皆為原因所決定，某一意義地，把恒存自我限於一經驗以外之本體實存界 (sphere of noumenal reality) 乃是符合康德理論上好處的。因為這將方便他以後對自由之設定。同時，透過把恒存自我置於一本體之界域及使其超越直覺的範圍，康德使得對這一意義之自我之存在之論證成為不可能。誠然，我們可以斷定經驗自我之存在；

因爲經驗之自我是被給與於內在直覺中的。但是一經驗之自我是心理學中所談的自我。它是時間中之一對象並可以被歸化於一串連續的狀態。而不能被歸化爲連續狀態和只能被構想爲主詞之自我，是不能於直覺中被給與的；它不是一對象，乃因此不能獨斷地斷定能作爲一單純實體地存在。

四

我們曾經指出，對康德言，思辨宇宙論環繞著把世界看作經驗因果系列之整全體這一觀念而開展。思辨宇宙論謀求透過先驗綜合命題以擴充吾人對世界作爲一現象之整全體之知識。然而，康德認爲此一程序導生出二律背反。當兩個相矛盾的命題中的每一個都可以被證明時，一背反便產生。而倘若思辨宇宙論不可避免地引出這一意義之背反時，則我們可作結論說，它的整個計畫便失敗了，也即是說，建構一把世界理解爲現象之整全體之科學這一計畫要失敗了。思辨形上學的這一個分枝並非，也不可能成爲一科學。換言之，思辨宇宙論之引生出二律背反顯示出，我們對世界作爲現象之整全體這超驗觀念不能作任何科學上之應用。

康德討論了四種二律背反。每一種背反假定地應該對應於四組範疇中的一組。但我們這裏卻不必執泥於這一方便的系統對仗。我建議我們於此立刻就四種背反分別作簡要的討論。

1.

第一背反之矛盾命題如下。「正題：世界在時間上有始且在空間上有一限界。反題：世界無始且於空間上無限界，而是在時間和空間方面都是無限的。」¹²

正題可以被證明如下：如果世界於時間上無始，則到當下止必已有無限系列的事件產生。而這即是說，在當下以前，一無限之系列必已經完成。但是一無限之系列卻實在永不可能完成的。因此，世界必定要有一時間上之起點。就正題的第二部分而言，假若世界在空間上沒有限界，則它必是一些共存事物之一個無限的被給與的整全體（an infinite given total）。但是我們無法想像一無限被給與之整全體中之共存事物能充滿一切可能空間，除非我們次續地一部分一部分地或一單位一單位地加起來直至這一增加臻於完成。但是我們又無法視這一增加或綜合為已完成，除非我們視它為於一無限時間中已完成。而這便涉及承認一無限時間已經過去，而這本來是不可能的。因此我們不可以視世界為共存事物的一無限的被給與的整全體，而這些共存事物為充滿一切可能空間者。我們必要視世界為於空間上有限界或有限。

反題則可以被證明如下：倘若世界於時間中開始，則於世界開始以先必曾有一空虛之時間（empty time）。但在一空虛時間中，沒有變化與開始為可能。因此，說有些事物於空虛時間中生成是無意義的。因此世界沒有開始。就世界為於空間上無限一點，為了論述之便利讓我們先假定世界為於空間上為有限界。如是世界必存在於一虛無或空虛的空間中（a void or empty space）。這樣的話，它必會與此一空虛的空間產生某一種關係。但是空虛的空間是一空無（nothing）；而與空無的關係自身也是空無。因此世界不可能為有限與空間上為有限界：它必要於空間上為無

限。

乍看之下，康德之立場似乎與多瑪斯之立場爲極度對立者^⑤。因爲，後者認爲^⑥哲學從來未曾成功地證明世界爲於時間上有始或無始。這裏，康德似乎在說兩個論題都可以被證明。而我們乃可以順帶地指出，康德對正題之證明（即世界於時間上有開始）與波那文都拉（St. Bonaventura）爲支持上述論題而作之證明相同，而波那文都拉之證明之合法性已爲多瑪斯所否定了。然而對康德而言，兩項證明卻都是建基於錯誤之假定之上的。正題之證明建基於吾人能把如下的一純粹理性之原則應用到現象上去這一假定之上，此一假定是：如果有條件者（the conditioned）是被給與的話，則一切條件之整體，乃至於無條件者亦將被給與。反題之論證所依仗之假定則爲：現象世界即等於物自身世界。例如，此中假定了空間爲一客觀實有。在此種必須之假定之下，上述論證是合法的^⑦。然而，二個相矛盾的命題都可以被證明卻顯示出，兩個假定都是沒有合理根據的。只有接受批判哲學（critical philosophy）與摒棄專斷理性主義和無批判的常識這一條件下，我們才可以避免背反。而這才是康德一直要提出的論點，雖然康德不一定能很清楚地說明這爲他的意圖。因此，說康德在長遠的眼光看來，趨向多瑪斯的立場這一說法雖然某一意義下並非無理，但這說法卻是很容易誤導的。因爲，依據康德的立場，我們若果要顯出求證世界於時間上有始或無始這些企圖的內在的空洞與浮泛，我們必要提出一新的哲學，而這絕不可能是多瑪斯的一套。

2.

第二背反內容如下。「正題：世界中的每一複合實體都由簡單的部分組成，而世界上除了本身為簡單的或由簡單部分組合的以外再沒有其他的東西存在。反題：世界上沒有複合東西是由簡單部分組成者，世上根本沒有簡單東西存在。」^⑬

正題之論證如下：如果複合實體並不由簡單部分組成，則，如果組合消失時，則將再沒有東西會剩留下來。但這一情形可被排除，因為組合上為一偶然的關係而已。因此，複合物體必須由簡單部分組成。

至於反題之論證則如下：一複合實體佔據空間。而此一空間必是由有若複合物中之部分一般多數目的部分空間所組成。因此，每一組成複合物之部分都佔據其空間。但是，一切佔據空間之事物必是由眾多的部分 (manifold of parts) 所組合而成。如此類推，及於無盡。因此，不可能有由簡單部分組成之複合物，也根本不可能有任何簡單的東西。

正有如在第一背反中的情況一般，正題代表了獨斷的理性主義之立場。此一立場認為一切複合實體由簡單實體組成，正好像萊布尼茲的單子。此外，也有如第一背反一樣，反題代表了經驗主義對獨斷理性主義之攻擊。然而，正題把本體視同現象一般，也即經驗中被給與之對象一般地處理。同樣地，逃脫此一背反之唯一出路是接受批判哲學之立場，並且認清楚，對現象之為現象為真的，並不能應用去斷言於本體之上，因為我們對於後者並不擁有任何對象知識。^⑭

3.

第三背反是涉及自由因果的。「正題：依據自然律則的因果關係，並非世界現象所由導出的唯一的一種因果關係。要解釋世界上之現象，必須假定另外的一種因果關係，即出於自由之因果關係。反題：自由並不存在，世界中的一切均只依據自然律則發生。」¹⁹

正題可以如下地被證明。先讓我們假定只有一種因果關係，即依據自然律則之因果關係。在這種情況下，一個給與的事件乃由一先前的事件所決定，如是及於無窮 (indefinitely)。因此，根本沒有第一個開始 (first beginning)；而結果是，原因之系列不可能成爲一完全之系列。然而自然律則指出，一切事件，若無先驗原因足以充足地決定它的話，是不會發生的。而此一律則是不能完滿地成立的，若果每一原因因自身之因果關係是由一先前之原因決定的話。因此，必要有一絕對自發性 (spontaneous) 的因果關係，而它是能够原發地產生 (originate) 一系列依於自然原因而發生的現象的。

反題的證明可說明如下。自發性的或自由的因果關係假定了一種狀況，在此一狀況中，原因並不再與另一先前之狀況產生一因果關係，即作爲其後果。但是，此一假定是與自然因果律相違背的，此一假定將使得經驗之統一性成爲不可能。因此自由是不可以於經驗中被發見的，而只純粹爲思想虛構杜撰的結果而已。

在此一背反中，我們首先可指出，康德所言者實在並不很明晰。正題之證明當然暗示康德在

考慮是否有一第一原因可爲自然因果系列之起源，而這一第一因之原因活動是完全自發性的，即是說，它本身是不依賴一先前的原因的。而在康德對此一正題之省察中，康德明確地指出，他所考慮的是世界之起源。但是康德復繼續指出，倘其有一自由原因作爲整個現象因果系列之總源的話，則我們便可以合法地肯定世界之中有不同現象系列之不同的自由原因。

就反題一面而言，很自然地，我們可以說是指涉於人類的自由的。最低限度且很確切地，我們可以很有意義地說人類主體的一種狀況乃由另一狀況所因果地決定；但是如果問題是有關神之各種狀況的因果關係的話，則此一問題是無意義的。然而，在康德對反題的省察中，康德引入了於世界之外有一自由原因存在這一觀念。即使我們接受此一原因爲存在，康德指出，我們仍不能接受世界之中有自由之原因。

因爲此一歧義，也即是說，因爲正題與反題這一不定的應用範圍，我們很難堅持說這個背反是可以解決的，因爲在觀察之下，我們可見正題與反題是指涉不同東西的。其實，除非正題與反題皆指涉同樣東西，否則我們實無法說有嚴格義的二律背反構成。如果正題斷言現象因果系列整體之自由原因可以被證明，而反題復斷言可證明如此一原因不存在的話，則我們便有一二律背反。而倘若正題說世界之中有自由原因，而反題指出可以證明世界之中沒有此一自由原因，則我們亦可以得另一二律背反。但是，如果正題認爲可以證明現象因果系列之整個系列有一自由原因（而此自由原因是在系列之外者）而反題認爲在現象領域之中沒有一自由原因的話，則嚴格地說，此中根本上沒有一律背反存在。

我其實並無意否定第三背反很大程度地落入康德所謂二律背反之基本模式之中。如果正題被了解為涉及現象因果整合系列之第一原因的話，則這一正題之證明只有在假定吾人能完成系列（如實地透過以世界為一整合體這一超驗觀念去擴充吾人之理論知識）這一情況下方為有效。因此，這一正題代表了獨斷的理性主義之立場。無論反題被指為主張整合系列之第一原因之存在無法證明，又或被指為主張系列之中不可能有自由原因。這一反題都代表一經驗主義之立場。然而，假若上述背反只能於接受批判哲學的條件下被解決時，則我們實不應該把後者之觀點引進正題或反題之中。而我們卻實在地可以看到，康德於論證反題時，事實上是如此作的。他清楚地指稱自由因果關係之接受否定了經驗底統一性之可能性。雖然我們並非必要以他獨特的觀點去了解此一命題，然而我們總難以避免產生這一種印象。

然而，假若我們明確地接受批判哲學之觀點的話，則背反將成為什麼一個樣子呢？假若正題被理解為指涉於現象整合系列的一自發性原因的話，則正題實在很明顯地是建基於一「世界」這一超驗觀念之誤用之上。至於對自由底否定這一反題，看來它只在現象領域中有其有效性。這一種說法開出了日後康德所謂的人作為本體是自由的而作為現象是被決定的這一個基本論調。如果我們接納這一種觀點的話，則我們便甚至可以說，假如我們正確理解有關問題的話，正題與反題都可以是真的。「依於自然律」之因果關係非唯一的一種因果關係這一正題是真的，雖然我們並不能證明事情的確如此。而「自由不存在」這一反題是真的，如果此一反論題被說明為只指涉於現象世界的話，誠然地，如果被指定為指涉於一切可能實在的話，則反題為假。對於康德來說，

只在接受批判哲學的情況之下，我們才能釐清正題與反題中那些是真的和那些是假的，從而使我們在混淆於理性底獨斷運用而生的明白的矛盾之餘能冒出頭緒來。

4.

第四背反涉及了必然存有之存在問題。「其正題爲：一些作爲絕對必然存有而存在的事物是屬於世界的，或作爲其部分，或作爲其原因。反題爲：無處可尋得一必然存有作爲世界之原因，無論在世界之中抑在世界之外。」^④

條件系列假定了直通到必然存在的無條件者這一完整的條件系列，就一必然存有之存在而言，上述假定中之事實可使正題得以被證立。於是，康德乃辯稱，此一必然存有不能被了解爲超越於感官世界，而因此，它必須是與整個宇宙系列相等或是等於此宇宙系列之一部份。

反題則可如下被證，我們要指出，在世界之中或在世界之外均沒有一絕對必然之存有。不可能有一變化系列中的第一個分子而其本身爲必然且是無原因的。因爲一切現象皆於時間中被決定。而如果沒有一單一的分子是必然的，則整個宇宙系列也不可能必然的。因此在世界之中不可能有必然存有，無論是作爲與世界同一解抑作爲世界之部分解。然而，不可能有一必然存有於世界之外存在而作爲世界之原因。因爲假如它能引起一系列的宇宙變化，則它必要開始產生作用。而如果它開始作用，則它便落於時間之中。而如果它是在時間之中，則它便是在世界之中，而非在世界之外。

很顯然地，第三背反與第四背反有許多地方是有顯著的重複的。雖然康德於第四背反中引進了「絕對必然存有」這一新的詞語，他於證立正題時，用的是於第三背反中爲了求證現象系列必需要有一純粹自發性原因這一已經用過的相同方式。因此，我們實在可以理解到，有論者批評康德在論列背反理論時，刻意要弄出四項，以求與四類別的範疇對應這一種說法實在是有一定道理的。誠然，必然性與偶然性是屬於第四組範疇，也即樣態範疇；而因果關係是屬於關係範疇這第三組的範疇的。但是，康德在在求證第四背反之正題時，用的卻正好是一因果論證。

值得一提的事實乃是，在康德論及第四背反之反題時，他所提出的理據正好也是求證第四背反正題時所提出的理據。而他馬上指出理性常常因爲從不同的觀點考慮同一對象而陷入不協調之中。而如果正題與反題代表了不同的觀點的話，則似乎兩者皆可爲真。也即是說，反題就其代表以世界中無必然存有（作爲與世界同一或作爲世界之一部分），而關於世界之外如此一必然存有之存在是無法被證明的，這一論點而言可能是真的。但是正題在說及世界之外有如此一必然存有存在這一點也可能是真的，雖然我們永遠無法肯定地說我們能夠認知情況確是如此的。

就所有背反整體而言，正題一般反映了獨斷的理性主義形上學的觀點，而反題一般反映了經驗主義之觀點。就經驗主義批評形上學僭稱能擴充吾人之知識這一點而言，康德當然是站在經驗主義的一邊的。但是同時我們也得認清楚，康德並不因此就完全服膺於經驗主義。在他的觀點下，經驗主義對形上學所作的反面抨擊雖然是合理的，但其自身卻也是一獨斷的系統，因爲經驗主義專斷地把實有限制於現象，而因此把現象當作了物自身一樣地處理。康德要剖視的，不單

只是思辨形上學之意圖。康德顯然認為，在我們接受經驗主義對形上論調所作的批評之餘，我們也要超脫出專斷經驗主義（也可以使與唯物論等同）的狹義的限制之外，如實地為本體實有（noumenal reality）留一餘地。進一步再說，形上學自身是由道德與宗教上之考慮所支撐起來的。雖然這一事實很容易引導形上學家去提出一些不健全的論調中去，但是我們仍應該承認形上學反映了人類存在（human life）的一些層面，而這些層面是徹底的經驗主義所無法取締的。然而，康德認為在他底批判哲學中，我們能同時避免形上學之謬誤與極端的經驗主義的專斷唯物觀與機械觀。通過把知識限於一合適的領域之中，而又同時為基於道德經驗之實踐信仰留一餘地，我們乃能够超脫於背反之外。例如，人類的自由並不能於現象領域中被肯定；但是它可能是一實有，而後來它終於被指為道德意識（moral consciousness）的一個必要的設準。

五

康德把純理性的第三個超驗觀念稱作超驗典範。本來，這即是一切可能謂詞的總和這一觀念，這些謂詞先驗地包括了一切特殊可能性的資料。也即是說，「吾人之」心靈順着選言三段論之系列而上溯，使所有特殊謂詞相互損益把矛盾的和不相容的排除而發見此一切特殊謂詞的無條件的條件，此一上溯最後達於一切謂詞之總集（aggregate）這一觀念。這即是一切可能完美性的總集或總和之觀念。但是就此一總和被了解為一切特殊完美性之無條件之條件而言，它是被了解為一切特殊完美性之原型（prototype）〔譯者按：prototype 卽拉丁文的 protypum，亦即德

語中的 *Ideal*。後人將 *Ideal* 譯為典範而將 *prototypon* 或 *prototype* 譯為原型，而其義同）此一原型，是一切特殊完美性所由導生也是它們所取向（*approximate*）者，原型並非純粹地為所謂的一切特殊的經驗的完美性的湊合的一個純然的抽象概念。因此，原型被了解為一實在存有，嚴格地說，被了解為最高實有。最完美的存有（*Ens perfectissimum*）之觀念也同時即是最實在的存有（*Ens realissimum*）之觀念。這一存有不是所謂的經驗的，有限的且常常是互相排斥的完美性的一個湊合或拼置。它必須被了解為無限的、純粹的完美性於一個單性的存有中的結合。進一步說，一切可能的有限完美性與實有之無條件之條件應被了解為必然地存在。由是，我們得到了上帝作為一個體的（*individual*）、必然存在的、永恆的、單純的和最完美的最高存有這一個觀念；此一觀念並非有限實有之總集，而是它們底無條件之條件和終極原因。而這一個觀念構成了自然神學和哲學神學的課題。②

康德有關純粹理性操作之想法是很清楚的。理性在追尋一切可能謂詞之無條件之統一。而它無法在所謂的經驗完美性的總集之中尋得此一無條件之統一，理性乃因此要超越條件系列以外。如此，理性把它底探索的不決定性的目的客觀「對象化」（*objectifies*）為最一完美之存有。而這復被設定為一最實在之存有，為一個體存有。而最後且被人格化為有神論（*theism*）中的上帝（*God*）。但是在進行此一客觀對象化過程時，理性逾越了一切可能經驗。我們本無任何權利去斷定確有一可稱為最完美存有或最實在存有之存有；也即是說，我們不能斷定確有一對象對應於一切可能完美性之整體這一個表象。而即使理性進一步指稱吾人只能擁有有關最高存有的一類比的

(或象徵性的)知識，但是，把完美性之整體這一觀念客觀對象化這一事實本身，實在意指吾人把範疇延展到它們的合法運用的限度以外去。

很明確的，在康德的前提下，沒有對上帝存在之論證是可能的。然而康德是希望透過指出所有求證的線索皆為荒謬以顯出此一不可能性。這一工作並不如一般想像一樣困難。因為依康德的看法，在思辨形上學中對上帝存在之論證有二種途徑。理性可以自一般所謂的感官世界之「如何」(how)這一問題開始，換言之，自感官世界似乎都具備目的性(finality)這一性質着手，進展到上帝作為此一目的性的原因。如此，我們有所謂「物性神學」的論證(physico-theological argument)。或是理性可以自經驗存在開始而推展到上帝作為此一存在之終極原因。如是，則我們有所謂「宇宙論」的論證(cosmological argument)。又或理性可以自上帝之觀念推展到神性之存在。這樣的話，我們有所謂的「存有學」的論證(ontological argument)。

在處理這三種不同的論證時，康德自第三種論證開始。因為形上學中吾人底心靈對上帝之趨向都是被純粹理性底超驗典範所引領的，因為超驗典範正是心靈底渴求之目的。因此自上帝之觀念推展到上帝存在這一先驗論證是唯一合適的開始。更有進者，這是康德的信念，如果理性要通過其它論證線索去證立上帝的話，理性最後終將要被逼引用存有學的論證。因此後者實在是最基礎的論證，而也因此成為康德要首先考慮的一項。

1.

康德心目中之存有學論證之一般形式可表述如下^②。一最完美的存有之概念包含了其存在。因為若非如此，則這一概念不可能是一最完美存有之概念。因此，如果如此一存有是可能的話，則它必然地是存在的。因為存在（existence）是包括於此一存有之可能性之完全的組合內容（full complement）中的。然而一最完美存有之概念乃是一可能存有之概念。因此，此一存有必然地存在。

又或論證可以如此地表述。「最實在的存有」之觀念乃一絕對必然存有之觀念。而如果此一存有為可能的話，則它存在，因為一純然地只為可能（而非現實地存在）的必然存有乃是一矛盾的觀念。而一絕對必然存有之觀念乃一可能存有之觀念。因此上帝作為一「最實在的存有」是存在的。

康德提出反對，認為把一純然地只為可能的絕對必然存有之觀念視為一矛盾觀念這一種想法是廢話。去構想此一存有為純然地只為可能，我當要在構想中把它的存在除去。但如此的話，則再沒有東西剩下足以構成一矛盾。「如果你在構想中除去其存在，則你把東西與其所有的詞謂一起都於構想中除去了，試問，在此情況下矛盾那裏還有產生的餘地呢？」^③ 如果人說上帝不存在，則他實在並非只在壓抑（上帝的）存在性而單單留下如無所不能等謂詞。他事實上是在壓抑一切相關之謂詞而同時把主詞也壓抑。因此上帝並不存在這一判斷並非矛盾，即使這一判斷是錯誤的。

或許有論者會說，「最實在的存有」的情況是非常獨特的。我可以對任何其他的存在

加以否定而不陷於矛盾：因為存在並不包括於其他任何存有之概念或觀念之中。然而存在卻的確是包含於「最實在的存有」這概念中。如果這樣的話，我將無法無矛盾地一方面接受「最實在的存有」之可能性而同時對此一概念之存在加以否定。

對這一論調康德之回覆如下。首先，吾人之不能洞悉上帝觀念中的任何邏輯矛盾並不能證明「最實在的存有」為正面地可能的。其次，任何自「最實在的存有」之觀念延申於其存在之論證都是無價值的；因為此等論證最後都可被化約為一純然的重言。若果我把「存在」引進入一存有之概念的話，則，很顯然的，我可以結論說它是存在的。但這樣的話，我其實只不過在說一存在的存有是存在的（that an existent being exists）。而這一命題當然是真的，但卻是一重言（tautology）。我之所以能够自一存有之概念或觀念而得出它存在的結論，只因為我已經把存在放置入其觀念之中，這實在是乞題（begging the whole question）而已。如謂我是從可能性論列到現實性，則這其實是一種自我蒙騙，假若我們是故意讓所謂的可能性包括現實性的話。

因此，康德的態度很明顯是認為所有涉及存在之命題皆是綜合的，而皆不是分析的。如是，任何涉及存在之命題都可以被否定而不涉及矛盾。然則，存有學論證的捍衛之士或許可以回答曰：康德對該論證之關鍵處一直不能體會。論者云，在所有其他的情況下涉及存在之命題皆為綜合的；而有關最完美之存有的情況卻是很獨特的。因為在這一情況中，也只有在這情況中，存在是被包涵於主詞之觀念中的。因此，我們不能透過分析（analysis）把存在自此一觀中擯除。論者謂康德或許會說這是可能的，因為吾人已經把存在置於觀念中，因而構成了一乞題的錯誤；

但論者云，關鍵處在於存在是一個必然地屬於此一主詞的一個謂詞。

然而，對康德來說，存在根本就不是一個謂詞。若果存在真的爲一謂詞的話，則我們將可推論如下，當我肯定任何東西之存在時，我事實上是把它附加到此一東西之觀念上去。而在此一情況下，我所肯定的，與我們於吾人底觀念中所表象的東西並非完全相同。事情之真相是，當我說一些東西存在時，我只單純地肯定或確定主詞和它的所有謂詞。如此，如我否定上帝之存在，我並非只在否定一主詞的一個謂詞，我事實上是簡單明晰地在思維中把整個主詞加以否定，且連帶地也同時把它的所有謂詞也一併否定。而在這情況，沒有邏輯上的矛盾產生。

因此，我們可以結論說，「所有施於這著名的、純然自概念出發而求證一最高存有之存在的「存有學的」或曰笛卡兒式的論證而引起之困擾與心血皆是白費的。一個人或許會純然的希望透過觀念之幫助而使知識變得富饒，而這事實上正好像有一商人爲了要有更多的財富而於自己的賬目中添置幾個零號一般！」²⁵

2.

康德底有關上帝存在之宇宙論論證的陳述是按照萊布尼茲的說法而作表述的。「如任何東西存在的話，則一絕對必然存有也必須要存在。而現在最低限度我是存在的。因此，必然地要有一絕對必然的存有存在。小前提包含了一項經驗；而大前提自一一般的經驗推論到一必然存有之存在。」²⁶

康德的批評的理路其實是最明晰不過的。在康德的觀點下，大前提是建基於因果關係原則的一項「超越的」應用之上，也即是說，是建基於一項誤用之上的。一切偶然的東西（contingent）皆有一原因。此一原則於感性經驗領域為有效，而且只有在此一領域中該原則有其意義。我們不可以應用此一原則去超越感性經驗所給與之世界。進一步說，依康德而言，宇宙論證涉及使現象系列完成於一必然存有之無條件統一性之中。而雖然理性有一自然之衝動去如此做，但委從此一衝動並不能為吾人帶來知識上的增進。

我們在這裏沒有必要進一步探討這一批評之思路。因為進一步的討論必涉及康德有關人類知識限界之觀點。但是康德底有關宇宙論證的討論中有一個要點是我們必須注意的。這即是康德的一種獨特的看法：要自一必然存有之觀念進而肯定上帝的存在必然也要回溯到（即使是暗地裏）存有學論證。

必然存有之概念是不確定的。即使我們認為對經驗之反省把我們引領到必然存有，我們卻不可藉着經驗去發見其性質。因此，我們被逼要尋覓一概念而其足以成為一必然存有之觀念。而理性相信它已經發現了一「最實在的存有」所需要的概念。因此，它斷言必然存有「最實在的存有」是最實在和最完美的存有。但是這樣其實是只純然地憑概念操作，而這正是存有學論證之特色。此外，如果必然存有是一「最實在的存有」，則一「最實在的存有」是一必然存有。這樣，我們實在是說，一最徹底地實在或最完美之存有之概念包涵了存在之絕對必然性；而這正好就是原原本本的存有學論證。

許多哲學家與哲學史家似乎不費思量地便能假定康德如下的申論是成功的，所指的是康德認為宇宙論證必然地回歸於存有學之論證。但是，對我來說，康德於此一問題中顯然缺乏說服力。又或者可以說，康德之申論只在基於一假定之情況下有說服力，這一假定是，基於經驗之論證並不引導我們達至對一必然存有之存在之肯定，而只能引導我們達至一必然存有之觀念。因為在這一情況中，正如康德所說一樣，我們將要環顧尋找一決定性概念，而這一概念之內容包涵了其存在，而因此存在可以自一必然存有之決定性觀念演繹出來。如此，我們自然牽涉上存有學論證。然而，如果基於經驗之論證使我們達成對一必然存有之存在之肯定的話，則求先驗決定此一存有之必然屬性之意圖實在與存有學論證沒有什麼關連，因為存有學論證根本上所牽涉的問題是如何自一可能存有演繹出存在，而非如何自一存有之觀念演繹出屬性，而此中所涉及之存有之存在其實已經在可能性以外之其他基礎上被肯定的了。或許有論者說，康德的假定正好是，基於經驗之論證只把我們帶到一必然存有之模糊觀念。但是這並不足以提供足夠之理由去指稱宇宙論證可回歸於存有學論證。到底基於經驗之論證是合法抑不合法這一問題其實與當前之關鍵問題並不很相應。因為如果有人相信（即使是沒有合法根據）他能在基於此一必然存有之先驗可能性以外之其他理由的條件下得證明此一必然存有之存在，則他最後求決定此一存有之企圖並不是存有學論證所引用之程序。

3.

康德開展其物性神學論證之討論時，一再重覆其基本立場，自根本處排除任何對上帝存在作後驗的 (a posteriori) 之論證之可能。例如，「一切關涉自後果至於原因底過渡之律則，或曰一切有關吾人底知識的綜合性的擴充皆只關連於可能經驗，也因此只關連於感性世界之對象；而在與後者關聯之條件下它們〔按：指律則〕才有它們底意義。」^②如果事情確是如此的話，則所有從自然 (Nature) 之設計推展及一超越原因之論證可以成爲一合法之證明。

物性神學論證之主要步驟是如此的。首先，我們於世界中可以觀察得有目的的安排的顯著迹象；也即是說，可觀察到一些手段 (means) 在因應於一些目的 (ends)。其次，此一手段對目的之因應是偶然的，這即是說這種因應不屬於事物之本性。其三，因此這一因應有一原因最低限度必要存在，而此一原因或這些原因必須是有睿智的 (intelligent) 和是自由的 (free)。其四，世界底不同部分間所存在的交互關係，換言之，一些能够產生相類比於一藝術產品一樣的和諧系統的關係爲我們認爲有而且只有一個如此的原因這一推論提供了合法基礎。

因此，康德把自目的性出發而得的上帝存在論證解釋爲是基於吾人的一種類比而生的論證，吾人用以比較的，是吾人可以構作地 (constructive) 以爲手段因應於目的。而事實上，目的性論證於十八世紀時^③的確曾經被如此地了解。但是，除了在這一方面所可能提出之異議之外，康德按語謂「這一論證最多能够證立一「世界之建築師」 (architect of the world)，此「建築師」之活動性卻受到他所要用以操作之材料之用途所限制。這論證卻無法證立一「世界之創造者」^④這一論點顯然是有道理的。設計觀念自身帶領我們至於一設計者之觀念，而不能直接地引出謂

此一設計者同時亦是有限感性事物底實體之創造者這一項結論。因此，康德乃辯稱，要名副其實地證明上帝之存在的話，則物性神學底論證必須呼傳宇宙論論證之協助。而依康德之見，此一論證又復次要反歸於存有學之論證。因此，連帶物性神學論證亦是依賴於先驗的或存有學的論證的，雖然或只是間接的。換言之，即使撇除一切其它的考慮，我們已經可以指出，不透過存有學論證之使用則上帝之存在無法被證明，而存有學論證自身又是錯謬的。因此，上述的三種有關上帝存在之論證有其共同擁有之謬誤；而每一種論證又有其獨特的謬誤。

因此，自然神學 (natural theology)，又或如康德常說的「超驗神學」(transcendental theology) 在某一特殊觀點下是毫無價值的——即就其企圖透過超驗觀念或理論原則去證明上帝之存在一點而言，而這些理論原則本來於經驗領域以外是沒有運用之可能的。但是，只直截地說康德排斥自然神學卻很容易導致對康德根本立場之誤會。當然，上述命題是正確的。因為康德認為自然神學「自世界之構成與自世界中可被察見之秩序 (order) 與統一性 (unity) 去推論一世界創制者 (author of the world) 之存在與其屬性。」²⁸ 而此一企圖是「完全沒有成果的」²⁹ 但是同時地，康德對自然神學之純粹反面之裁定卻可能導致一個錯誤的印象，令人以為康德對一切哲學神學都一併否定。但是，事實上，康德是接受他所講的「道德神學」的。³⁰ 「我們稍後將顯示出，道德之律則並不單止是純粹地假定 (presuppose) 了一最高存有之存在，它實在是有理據地設定 (postulate) 之（當然的，只是在一實踐的觀點之下），因為這些律則在某一考慮之下是絕對必須的。」³¹ 而當我們達至對上帝之實踐的（道德的）信仰時，我們可以使用理性之概念以

一圓融的方式去構想吾人底信仰對象。誠然，我們只能止於實踐信仰之領域；但是，只要我們緊記此一事實，我們未嘗沒有使用理性概念去構成一自然神學之權利。

上述論點使得我們要重新察看，到底以爲「康德否定自然神學」一命題確實所指者爲何？換言之，上述論點幫助我們把上述命題之意義作一限定。對自然神學之批評有一雙重的功能。它一方面剖視上帝存在之理論證明之謬誤，並且顯示出上帝之存在是無由證明的。而另一方面，批判的根本性格也同時顯示出上帝之不存在也是不可能證明的。憑藉理性之能力，我們既不可以證明亦不可以否定上帝之存在。因此，對自然神學之批評爲實踐的或道德的信仰留了出路。而，當信仰被假定時，理性便能夠糾正與淨化吾人底上帝之概念。雖然，在思辨之運作下，理性不能證明上帝之存在，「然而，理性在糾正吾人對最高存有之知識而言是十分有用的，假定它〔此一知識〕之來源是另有蹊徑的話；〔理性〕也能使它〔此一知識〕與自身圓融和與其它知性對象之概念圓融；也能使它〔上述知識〕與一切與一最高存有之概念不相容的或一切經驗限定上的參雜相區別。」^⑥

此外，如此這般的上帝存在論證，即使它們皆是一些謬誤的論斷，亦可以有其正面之用途。例如，康德對於物性神學之論證一向保有尊重之意，並認爲它可以使吾人心靈在獲得神學的（實踐的）知識之前得到一準備，也能給與吾人之心靈「一正確而自然的引導」^⑦，雖然物性神學自身並不足以爲自然神學提供一確實之基礎。

六

我們已經指出了，純粹理性底超驗觀念沒有「建構性」用途，也即是說，它們並不能為我們提供有關對象之知識。理解之圖式化範疇施行於感性直覺資料而「建構」對象，並因此使我們能對它們認知。但是純粹理性之超驗觀念並不能施用於感性直覺資料。亦沒有相應對象能被一純粹的知性的直覺所提供。因為吾人並沒有知性的直覺。因此，超驗觀念沒有建構性用途，而不能增加吾人之知識。如果我們使用它們去超越經驗之領域和去肯定一些在經驗中沒有被給與的實有之存在的話，則我們無可避免地會陷入超驗辯證所冀求剖白之種種謬誤之中。

同時地，康德告訴我們，人類之理性有一自然之性好或傾向，要踰越經驗之限界。康德甚至說超驗觀念是「不可抗拒的幻象」^⑥之父母。當然，康德並不意指這些幻象不可以糾正。但是，使它們產生之衝動是一種自然的衝動。而糾正如實地是隨於對它們之自然之順從之後的。就歷史發展而言，思辨形上學先於「超驗辯證」。而後者雖然於原則上使我們避免形上學之幻象，但卻不能根除或毀滅吾人產生這些幻象之衝動和對這些衝動之順服。理由很簡單，「超驗觀念」對於理性言」之為自然的，正有如範疇對理解為自然的一般。」^⑦

現在，如果超驗觀念對理性言是自然的話，這表示它們應該有其正確之用途。「因此超驗觀念依一切可能估計應有其正確的，也因此為內在的用途。」^⑧也即是說，它們將有一些涉及經驗之用途，雖然此一用途並不涉及能使吾人對與觀念相應之對象作認知。因為內在於經驗中並無這

些對象。而倘若我們把觀念作一超越之運用，正如我們已經指出一般，我們將不可避免地要牽涉上幻象與謬誤。然則，什麼才是觀念之正確用途呢？這即是康德所稱的「軌約」使用 (Regulative use)。

理性之特殊職責是要為吾人之知識提供一系統之排列。因此，我們乃可以說，「理解為理性之對象，正有如感性是理解之對象一樣。為理解之一切可能的經驗的運作提供一系統性的統合乃是理性之工作，正好像理解透過概念連結現象之雜多而使這些雜多歸服於經驗律則之下。」^④ 在這一項統合之過程中，觀念的地位即是作為統一性之軌約原則。

例如，在心理學中，自我 (ego) 作為一單純而恒存之主體這一觀念引領我們去對許多精神現象，(如欲望、情緒、幻想等等) 作盡可能寬濶的統合。而經驗心理學力圖把這些精神現象歸入律則之下去形成一統一的結構。而這一工作很大限度內由「自我」作為一單純且恒存之主體這一超驗觀念所玉成。誠然，這一超驗之自我並不在經驗中被給與。但是，如果我們被這一觀念之臨現，而誤導於獨斷地斷定一相應對象之存在的話，則我們便跨越了合理限度了。然而，觀念作為一啟導性原則 (heuristic principle) 具有重大意義這一基本事實並不因此遭受影響。

就世界作為一宇宙論觀念而言，如果這一觀念涉及把世界斷言為一封閉整體，即是說，為一完整系列的話，則這觀念將對科學產生障礙。但是如果不作此一斷語的話，則世界作為事件之無限系列這一觀念刺激吾人之心靈去依循因果之系列去不斷更新地追索。康德並不是要說，在追尋一被給與之自然系列時，吾人不能尋得任何相對上的第一項。例如，我們並非不容許去找尋一給

與的有機系列的原始項目，假如經驗之事實容許的話，宇宙論的觀念並不透過科學的探討告訴我們去找尋什麼或不找尋什麼。它是一種刺激，一啟導性的原則，使得我們對現有之了解感到不滿足，使我們層出不窮地去為依於因果律而作的自然現象之統合而努力。

最後，把上帝看作為一最高智能與作為宇宙之原因這一超驗觀念引領我們去把自然構想為一系統性之目的性的統一。而此一假定幫助心靈去對自然作探究。當然，康德並不會主張，譬如說，對眼睛所作的研究可以隨便簡約到以為上帝依於某些目的而把眼睛賦與給某些生物。如此斷定在任何情況下都實在不外是斷定一些我們不知道和不能知道的東西。但是，依康德之意見，如果我們把自然構想為宛如 (as if) 它是一有智慧的創制者之作品的話，則我們將會被鼓舞，繼續不斷進行科學探討，把一切歸納於因果律之下。或許，我們可以把康德的意思表達如下：把自然了解為一有智慧的創造者之作品，這一觀念涉及了把自然了解為一可理解的系統這一觀念。而此一假定乃是科學探討之線索。就這一方面觀察，最高存有有這一超驗觀念乃可以有其軌約的與內在的一面的用途。

因此，超驗觀念乃構成了一種所謂「宛如」哲學 (Philosophy of As-if) 之基礎，若我們借用懷興格 (Vaihinger) 底著名的書名的話。在心理學中，宛如精神現象是關係於一恆存主體而行事是有實踐上之用處的。在一般之科學探討中，我們可發見同樣的實踐用處，如果我們行事宛如世界是一無窮反溯之因果系列之完整全體，和宛如自然為一有智慧之創造者之作品一樣。此種用處並不代表此等觀念為有相應對象這意義的真實。康德也不說「上帝存在」這一命題之真實性

在於上帝之觀念之內在效用之上。康德並不是在為「真理」作實用的（pragmatic）解釋。同時我們也可以理解到，為什麼實用主義者可以追溯到康德作為其學說之先驅。

七

我們會指出，康德有關形上學的兩個問題是：形上學作為自然傾向如何可能？形上學可否作為一科學？對這兩個問題之回答實在已經擺在眼前了。然而，我們不妨把這方面的回答與上一節所論的有關純粹理性底超驗觀念之軌約運用關連起來。

形上學之自然傾向（即是趨於形上學之自然性好）就人類底理性之基本性格而言是可能的。因為我們曾指出，理性依其本性尋求把理解之經驗知識統合起來。而這一求系統地統合一切之自然衝動產生出各種不同形式的無條件統一性觀念。這些觀念之唯一合法用途是軌約性的，依上面所述意義而言，也即是「內在的」。而同時卻有一自然的趨勢要把這些觀念客觀化。而理性乃謀求於各種形上學的分枝裏為這客觀化或對象化程序加以合理化。但這樣做的當兒，它便超越了人類底知識之限界。而這一逾越並不會更改這些觀念對人之理性為自然的這一個事實。它們並非是經驗中被抽取，也非道地義的所謂天生（innate）的。它們生自理性之基本性格。因此，對單純如此之觀念，我們實在沒有任何要提出反對之必要的。而且，它們使得一些必須的涉及道德經驗之必然設定（Postulates）之發展成為可能。例如，超驗典範（也即上帝這觀念）使得「道德神學」為可能；也即是一建基於道德意識之考慮的理性神學（rational theology）。因此，根本沒

有考慮把趨於形上學之自然性好視為不正當的。

然而，形上學作為一科學是不可能的。這即是說，思辨形上學假定是一個涉及對應於純粹理性之超驗觀念之對象之科學；但是卻沒有如是的對象。因此不可能有涉及它們的科學。觀念之功能並不是「建構性」的。當然，如果我們把「對象」純然地了解為實有，且包括了未知的和甚至不可知的實有的話，則我們當然不能說沒有「對象」與恒存而單純之自我這一觀念和與神這等觀念對應。^④但是「對象」一字其實應該用作為一與吾人之知識相關聯的用語。這些嚴格言的所謂「對象」的事物乃是只能於經驗中給與於我們的可能對象。而若果確有對應於超驗觀念之實有的話，這一實有在沒有知性的直覺這一能力的情況下是不能於經驗中被給與的。因此，說沒有對象對應於觀念是完全正確的。而在這情況下，的確是不能有關於它們的科學的。

然而，雖然嚴格地說沒有對應於超驗觀念之對象，我們卻可以去思想 (to think) 一些靈魂觀念和上帝觀念所指涉之實有。而即使我們並不能所謂的把觀念投射於相應之實有上，但是觀念卻仍可以有其內容。因此，形上學不是沒有意義的 (meaningless)。我們不能透過思辨理性去認知一恒存而單純的靈魂或一上帝之存在；但是靈魂觀念和上帝觀念卻是不涉及邏輯上之矛盾的。它們並非純然的無意義的用語。所謂的形上知識乃偽知識 (pseudo-knowledge)，是幻象，根本上不是知識；而一切要顯示它是知識之企圖皆涉及謬誤。但是形上學的命題並不因其為形上學的便是無意義的。

這對我來說，可以說是康德的根本立場，而這與現代的實證論者之立場有根本之差異，因為

後者力指形上學為無意義之鑿語。同時我們必須註明，對康德之詮釋實在並不會像我們這裏的處理所顯示的一樣風平浪靜。因為有時候康德似乎在說，或最低限度的在暗示思辨形上學為無意義的。例如，康德告訴我們：「實有、實體、因果關係乃至存在中之必然性等概念都會變成空符號，倘若我大膽地對它們作感官場域以外之應用的話。」^⑩而這又不是康德這一種思路的獨一無二的例子。

正如有一些康德的註解者所說一樣，康德論及傳統形上學中之用語之意義時涉及了一明顯的分歧，而這一分歧又與他論範疇時所涉及的另一種分歧有關聯。範疇又稱為理解之先驗概念。而只要它們是概念，即使未經圖式化之概念也應有一些內容，因此，即使在超越了經驗場域的使用上，它們最低限度會擁有一些意義。而純粹範疇也被認為是判斷之邏輯功能。而在這情況下，似乎可得一推論，認為它們成為概念，或能產生概念，只當它們被圖式化，而未經圖式化之範疇自身本無內容云云。因此如果它們被應用到純經驗場域以外去，它們將變成無意義。依此說，最實在之存有 (*Eius realissimum*) 和必然存有等用語都是空洞無內容的。

因此，有論者可以辯稱康德底思想指向了以思辨形上學之命題為無意義這一個結論。但雖然此一結論或許代表了康德底思想的一條思路，但卻絕不可以被了解為康德之一般性立場。我認為極為明顯無誤的一點是，作為一個持久地肯定形上學問題之意義，和作為一個力求顯出對自由，對靈魂不朽和對上帝作實踐信仰只有理性根據的一個人，康德大概不會相信形上學是純然的無意義的廢話。他所堅持的是，假如範疇被應用到上帝身上，它們並不單只能提供有關上帝之知

識，而且也不能確定這些不決定性的與含糊的內容，而且它們只是不可知者之象徵而已。當然，我們可以思想上帝；但是我們只是透過象徵 (symbols) 去思想祂。我們對不可知者產生了一象徵性之概念。以圖式化範疇去思想上帝正好像把祂帶到感官世界來一樣。因此，我們宜實在地在構思中把圖式程序 (Schematisation) 除掉，而把譬如實體這一用語以一類比 (analogy) 之意義去運用。但是，把概念對感性世界之指涉取消之企圖，使我們只剩下餘一純然的空洞無內容的象徵。因此而言，吾人對上帝這一觀念是純然地只是象徵性的。

就超驗典範之軌約的或所謂的內在之用途而言。吾人觀念之模糊與康德無關。因為對上帝觀念加以軌約應用時，我們並不斷言確真有一存有與此觀念相應而存在。假如上帝是存在的，則祂自如地是如何的這一問題可暫作不決定地擱置。我們運用觀念作為一「觀點」，俾使理性得以實施其統合之功能。「簡單地說，這一超驗之事物純然為軌約原則之圖式 (Schema)。透過它理性乃得以盡其可能地將系統性之統合擴充到任何經驗中去。」^④

最後我們可於結論中附帶說，康德底宗教哲學是建基於對實踐理性之反省之上的；也即理性之道德應用之上。因此，我們可以說，康德在思索有關上帝時亦要先考慮道德之理論。在《純粹理性批判》一書中，他的要務在於劃定吾人理論知識之範圍；而他對上帝觀念之軌約運用所作的說明絕不可以被視為對此一觀念對於宗教意識所產生之意義之處理。

附 註

- ① 對象經驗 (Objective experience)。這即是說，意指的是對象的經驗或知識 (experience or knowledge of objects)。道德經驗之分析，我們尚未作考慮。而道德經驗並不是以我們了解「對象之經驗」這一意義下地為「對象之經驗」。
- ② B, 349; A, 293。
- ③ B, 88; A, 63-64。
- ④ B, 697。
- ⑤ 此一對純粹理性之觀念之推述 (deduction) 相應於理解範疇之形上推述，也即是說，相應於自判斷之形式系統地導生範疇這一工作。在「超驗辯證」中，我們難以找到任何部分是完全對應於超驗推述或範疇於對象底應用之合理化程序 (justification of the application of the categories to objects) 的。然而，由於觀念有其「軌約」的用途，而此一事實之展示在某方面可說是遙遙相類此於範疇之超驗推述的。
- ⑥ 因結論為一三段論的間接推論只能透過小前提方可以自大前提導出，而小前提乃推述的一條件。
- ⑦ 康德承認，純然的選言三段論之形式必然地涉及純粹理性之最高觀念 (即所有存有之存有這一觀念) 「乍看之下似乎是非常充滿矛盾的」(B, 393)。但是，他答允稍後將作一進一步

的處理（按：參見論「超驗典範」的幾個片段；B, 599 ff）。然而，在這裏，我們無法繼續討論這一問題。

- ⑧ B, 391-392; A, 334-335。
- ⑨ B, 401; A, 343。
- ⑩ 參見維根斯坦 (Wittgenstein)《邏輯哲學原論》(Tractatus logico-philosophicus), 5.632。
- ⑪ B, 410-411 參見 A, 348。
- ⑫ B, 454-455。
- ⑬ 我這裏徵引中世紀哲學之例子並不表示說康德也在想著中世紀之例子。就我所知者而言，並無任何跡象顯示康德對這些有足夠的知識俾使這一種引述成爲可能。但是這一項徵引工作，我認爲是具有普遍的興味的。
- ⑭ 關於多瑪斯之立場之陳述，參見本書第二冊，第二部分。
- ⑮ 參見本書第二冊，頁 292-294。
- ⑯ 當然，這並不表示說我們要跟隨康德去承認它們爲有效。我們或會希望說其皆爲無效，又或其爲無效另一爲有效。要參考康德對各種背反之正反題之證明之討論，讀者可參見肯·史密斯的 *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*，頁 483-506。
- ⑰ B, 462-463。
- ⑱ 可以爭論這裏根本沒有背反。原因是，正題必須解釋爲指向萊布尼茲的單子 (monads)，

而反題則指向空間中之廣延性物體。

- 19 B, 472-473。
- 20 B, 480-481。
- 21 康德之進路已於吳爾夫派的哲學中有所提示。例如，包姆加登 (Baumgarten) 透過最完美之存有 (Ens perfectissimum) 一觀念去接觸上帝之觀念。而最完美之存有乃是等同於最實在之存有 (Ens realissimum)。
- 22 關於安瑟莫 (St. Anselm) 所提出的存有學論證，可參見本書第二冊第一部分。關於此一推論於笛卡兒和於萊布尼茲手中之變異方式，讀者請參見本書第四冊。
- 23 B, 623。
- 24 B, 630。
- 25 B, 632-633。
- 26 B, 649-650。
- 27 當然，康德心目中不會想到巴雷 (Paley) 的 *Evidences* 一書，因為這一著述直到一八〇二年方面世。
- 28 B, 655。
- 29 B, 660。
- 30 B, 664。

- 31 當然，這一用語所指的並非一基督教道德原則之實踐應用之研究這一意義的「道德神學」，它指的是一建基於道德律則之教準之上的一有關上帝的學說或一哲學的神學（philosophical theology）。
- 32 B, 662。
- 33 B, 667-668。
- 34 B, 665。
- 35 B, 670 參見，A, 297-298。
- 36 B, 670。
- 37 B, 671。
- 38 B, 692 參見 A, 302。
- 39 當然，康德相信有我們喚作靈魂與上帝的一些本體實有，雖然他會說他不知道也不能知道事情之情況是如此的。要證明有如此的一靈魂或上帝之論據是謬誤的；但是這些觀念自身並不產生二律背反。然而，宇宙論的觀念卻會產生二律背反。而就這一點而言，它是獨樹一幟的。
- 41 B, 707。
- 40 B, 710。

第十四章 康德 (五) 道德與宗教^①

康德之意圖——善的意志——義務與自然傾向——義務與法律——無上命令——自身作為目的的理性的存有——意志的自律性——目的王國——自由作為無上命令可能條件——實踐理性之設定，自由：康德底對絕對善、靈魂不滅和上帝觀念，有關設定的一般理論——康德論宗教——總結按語。

一

我們已清楚見到，康德是把吾人之對一般對象之知識和吾人之科學知識視為當然的，對他來說，物理科學即是牛頓物理學。而很顯然，他認為哲學家之職責並不包括要以其他系統去取代古典物理學，也不在於去告訴吾人謂吾人之一般對事物之知識根本不是知識。然而，從吾人之一般被給與之經驗與科學知識，哲學家卻可以運用一分析的程序去反證出吾人之對象知識中的形式成素和質料成素，也即是先驗的與後驗之成素。而批判哲學的執行者之工作即在於以一系統之方法把這些先驗之成素分離與陳示。

然而，除卻吾人原本地被給與感性直覺之對象知識之外，尚有道德之知識。例如，我們可以

說我們知道我們應該說真話。然而這些知識並非實然之知識 (knowledge of what is)，也即是說，不是關於人實際上如何表現之知識，而是應然的 (what ought to be)，也即涉及人應如何表現之知識。而這些知識是先驗的，因為它不建基於人之實際行為表現。即使天下之人都在撒謊，他們其實都不應該如此做這一點卻仍然是對的。我們不能透過檢視人類到底事實上有沒有說真話去求證人應說真話這一命題。這一命題獨立於人之操守品德之外為真，也即是說，它是先驗地真的。因為必然性與普遍性乃是先驗性之特色。誠然，如果我們說，「人應該說真話」，而這世界中有人存在是要透過經驗確定的。但是這判斷中最低限度要有一先驗之成素。而對康德來說，道德哲學家之主要任務即在於要從道德知識中分辨出先驗之成素並說明其根源。在這一意義下，我們可以說，道德哲學家的問題是，道德之先驗綜合命題如何可能。

此項工作之完成，顯然並不涉及對所有吾人一般性之道德判斷加以取縮而提供一全新的道德體系。真正的關鍵在於要發見一些先驗之原則，依據這些原則我們作出道德判斷時能有何依循而作判斷。上一章中，我們處理了對康德來說的一些先驗的範疇和判斷原則。但是康德卻並不會想像自己在首創地提供上一套簇新的範疇。他所要做的，只是要指出，作為吾人底理論知識之先驗綜合原則之基礎之範疇，其最後根源在於理解之結構之中。康德要建立起範疇與理性之關係（此中的「理性」是從其廣義去了解）。而現在康德要顯示的是吾人藉以作道德判斷的一些基本原則，而這些原則之根源是在於吾人之實踐理性中的。

當然地，康德並不意指人類都能明確地意識到道德之先驗原則。如果事情本是如此，則吾人

要對此等先驗原則加以分離便成爲多餘的了。事實上，總括而言，吾人之道德知識包含了各種成素；而道德哲學家之主要任務，雖然不是唯一可能之任務，即就是要剖析出先驗之成素，使之與一切經驗導生之成素能被分離出來，並顯出其根源在於實踐理性。

什麼是實踐理性？這即是實踐（道德）應用下之理性。②換言之，「終極地，只有一個相同的理性，而問題在於要分辨此一理性之各種應用」③。理性雖然終歸而言只有一個，但是康德卻告訴我們，理性可以用兩種途徑涉及其對象。理性可以決定其對象，而這些對象又是以理性以外的其他根源所原始地提供的。又或理性可以使對象成爲實在。「第一種是理論的，而第二種是實踐的理性知識。」④透過了如上一章所陳述的理論性功能，理性決定了或建構了被給與於直覺的對象。事實上，理性把自身施行於來自理性以外之其他根源之資料之上。然而在其實踐運作中，理性乃是其對象之根源；它關涉到道德抉擇而不關涉到把範疇實施到感性直覺之資料上。我們可以說，理性涉及依循其自身所產生的律則而作的道德選擇或決定。因此，康德告訴我們，理性之理論性功能涉及認知能力之對象，而其實踐性功能是涉及「意志之決定基礎；意志或作爲提供與觀念相應的能力或作爲自己決定自己去產生這些對象之能力（無論實際的力量是否足夠如此作），換言之，決定對象之因果關係」⑤。用簡單的語言去表述，理論理性是指向知識，而實踐理性是指向依於道德律的抉擇，而如果實際條件容許的話，也指向把決定付諸實行。我們需要補充，有時候康德把實踐理性視爲與意志有別而能影響意志，有時候卻指實踐理性等同於意志。第一種說法暗示了實踐理性透過道德之律令去感動意志。第二種說法卻顯示出對康德來說，意志爲一理性

的能力，而非一盲目的衝動。然而兩種說法都似乎是有需要的；因為實踐理性具體而言，實即為依據一原則或一格準 (maxim) 而作的意志活動 (willing)，而這裏我們可以分辨出此中所涉的認知的成分和自願 (voluntary) 之成分。但是我們不可以過於強調認知的一面（即道德原則之知識）以使實踐理性與意志等同，因而把意志排除掉了。因為實踐理性被認為能產生其對象，或使得其對象成為真實。而依於道德概念與原則而提供抉擇與行為的就是意志。

現在，我們指出了，對康德而言，道德哲學家必須在實踐理性中找尋道德判斷之先驗成素。因此，我們不能說康德期待哲學家自實踐理性之概念推衍出整個道德律，包括形式與內容。這是由上述論點所推論出來的，這點為：哲學家所關涉者為自實踐理性中找尋道德判斷之「先驗的」成素的根源。因為這一論點已經暗示了有一「後驗的」在經驗中被給與之成素。誠然地，在單一的道德判斷中，例如，此時此地我於道德上有責任要回覆某人的某一封信，在這特殊的單一判斷中後驗成素之存在是非常明顯的。我們可以分辨出道德責求 (moral obligation) 之概念自身與此一特殊的責任的經驗條件。此外，當康德談及實踐理性或理性之意志 (rational will) 作為道德律的泉源時，他是在想到如如之實踐理性 (practical reason as such)，而非從某一羣有限存有中，也即人類中可發見之實踐理性。不錯，康德並無意指謂在人類之外確有其他有限的有理性的存有。而他所關心的，是道德律令之能施於一切可以接受責求的存有之上，無論這些存有是否就是人類。因此他所關心的是先於有關人性及其經驗條件之考慮的道德律令。而如果我們從這一極端抽象的層面了解實踐理性的話，我們可以推論，就道德律只在有人類存在這一預設下為有意

義而言，道德律不可以自實踐理性之概念推衍而得。例如，如果我們想像「汝不應通姦」這一誠律是用來施於一些純粹的靈魂的話，這將顯得荒謬，因為這一誠律假定了肉體之存在和假定了婚姻這一制度。我們必須把純粹倫理學或道德形上學與應用倫理學（*applied ethics*）區別。前者處理的是最高原則或道德原則和處理如是的道德責求自身；而後者處理的是如何把這些最高原則應用於人性之條件上，而在此一應用中吸取有關人性之知識作為助力，這即是康德所謂的「人類學」。

道德形上學與應用倫理學之區別這一般性的想法是相當明晰的。正如我們曾指出，物理學亦可分为純粹物理學或自然形上學（*Metaphysics of Nature*）與經驗物理學。類比地，倫理學或道德哲學又可分為道德形上學（*Metaphysics of morals*）與應用倫理學或實踐人類學（*practical anthropology*）。但如果我們涉足於分別上之細微處，一些困難便產生了。我們或會誤以為道德形上學完全漠視了人性問題而完全只是處理一些基本原則，而這些原則後來於所謂實踐人類學中被應用於人性問題之上。但是在《道德形上學（一七九七）》一書之導言中，康德承認，即使在道德形上學中，我們許多時要考慮如如的人性問題，以期顯出普遍道德原則之後果。誠然，這並不表示道德形上學可以建基於人類學之上。「道德形上學並不能建基於人類學，但卻可應用於後者之上。」^⑦但是，如果道德原則之於人性之應用是可以被納入倫理學之形上學部分的話，則倫理學之第二部分，亦即道德人類學或實踐人類學便將趨於變成為一涉及執行道德律則時的一些有利的或不利的、主觀條件之研究了。例如，它將會涉及道德教育。而事實上，康德在《道德形上

學V一書之導言中論及實踐人類學時即就是涉及這些課題的。

因此，困難是這樣的。依康德，實在需要有一完全漠視一切經驗因素之道德形上學。而康德又指責吳爾夫（Wolff）在其倫理學著作中把先驗的與經驗的因素混淆。但同時，康德自己卻有一趨勢把一些似乎含有經驗成素的道德律推入倫理學之形而上部分去。因此，康德說：「汝不可以說這這一誠律並非只對人爲有效，有若其他有理性之存有便不必顧慮它一樣。而其他一切嚴格意義的道德律也與這情況相同。」^⑨但此一誠律是先驗的，先驗的意思是說它無視人類實際上如何操守而都能生效，但至於它是否指它根本不必以任何方式建基於「人類學」之上便很值得懷疑了。^⑩

然而，康德希望確立的一點是，「責求之基礎不可以自人性中或自人側身的世界之情況中尋找，而要先驗地單純地自純粹理性底概念中找尋。」^⑪我們要建立起一純粹倫理學，「在被應用於人類的時候，並不必要自有關人本身之知識借取分毫，卻能對作爲一理性存有之人類先驗地給與律則。」^⑫我們其實是涉及要自理性中找尋道德判斷之先驗成素之基礎，這些成素是道德中的先驗綜合命題的可能根據。我們很顯然地並不是要自純粹實踐理性這一概念之純然的分析中演繹出所有道德律和誠令。當然，康德並不會以爲這工作是可以達成的。

然而，雖然我們無法只由純粹實踐理性這一概念演繹出所有道德律則和誠令，道德律卻終究要建立在這一理性之上。而這即是說要無視特殊的人性條件，在如如被考慮的理性之中找尋道德律原則之終極根源，康德很明顯地要與所有試圖自如如的人性中或自任何人性之表徵中又或自任

何人類生活與社會之因素中找尋道德律之終究根源之哲學家分道揚鑣。在 \wedge 實踐理性批判 \vee 中，康德論列蒙田 (Montaigne) 為把道德建基於教育，論列伊比鳩魯 (Epicurus) 為把道德建基於人類之官能感受 (physical feeling)，論列孟德維爾 (Mandeville) 為把道德建基於政治組織，論列赫契遜 (Hutcheson) 為把道德建基於人類之道德感受 (moral feeling) 之上之代表者。然後康德按語道這些聲言的基礎建立皆「很明顯地不能提供道德之普遍原則」¹⁴。我們也可以指出，透過把道德律建基於理性之上，康德之道德哲學理論與現代倫理學上的情緒主義理論 (emotive theories) 是不相容的。簡言之，康德駁斥了經驗主義，而因此應被歸入為倫理學上的一個理性主義者，當然假定理性主義這一用語並不以為整個道德律可透過純然的自一些基本概念之分析便可以被演繹出來的一種理論。

在以下的關於康德底道德理論之概述中，我們主要將要交代道德的形而上的部分。這即是說，我們主要要討論的是康德所稱為道德形上學之部分，而非思辨形上學。因此康德並不認為道德可以被建基於自然神學之上。對康德來說，對上帝之信仰是建立在道德意識之上的，而並非是道德律建基於對上帝之信仰之上。我們的處理是依據 \wedge 道德形上學探本 \vee 與 \wedge 實踐理性批判 \vee 。 \langle 道德形上學 \rangle 一書似乎不能對康德底道德理論之概要提供太多新的論點。

在 \wedge 道德形上學探本 \vee (阿保特 Abbott 稱之為 \wedge 道德形上學之基本原理 \vee) 之中，康德告訴我們，道德形上學是要探討「先驗地被發見於吾人底理性之實踐原則之根源」¹⁵。而 \wedge 探本 \vee 自身乃被描述為「不外是對道德之最高原則之研究與確立」¹⁶，這樣便足以構成一完整的論撰。

同時，∧探本∨並不宜稱足以作為對實踐理性的一完整的批判。因此，它引導出第二批判。這一情況，從∧探本∨一書主要章節之名目的排列中已可窺見。第一部分處理的是自一般的或普通的道德知識到哲學的道德知識之過渡；第二部分處理的是從通俗道德哲學到道德形上學之過渡；第三也是最後一部分則處理自道德形上學到純粹實踐理性批判之過渡。

∧實踐理性批判∨之結構重新回應了第一批判之結構。當然，沒有任何部分是與超驗感性論相應的。但是這部論著分爲「分析」和「辯證」兩部分。前者自原則推展到概念（並不像第一批判一樣自概念推展到原則）；後者處理了理性在其實踐運用中所涉及的一些幻相，和如何推陳出一正面的觀點。康德又增加了一「純粹實踐理性之方法論」一章，處理了如何使客觀的實踐理性得以同時變爲主觀地實踐的方法。也即是說，它反省了純粹實踐理性之律則得以涉足並影響吾人之心靈之途徑。但這一部分卻是十分簡短，而或許，它之被置於書末，只是爲了求使與第一批判中之超驗方法論相對仗，而非有任何比較可信的原因。

一一

雖然∧道德形上學探本∨一書書首的一番話已經被徵引了無數次，但這一事實並不構成我們不再徵引這一段文字之原因。「在世界之內，或甚至其外，除一善的意志外，沒有什麼可被思議的東西它能被稱爲善而無限制。」^①雖然康德以這樣令人震撼的方式開始這一討論，但是他並不認爲他在提出一項叫人吃驚的新穎的消息。依他的意見，他只在剖析一項最低限度在日常道德知

識中已經潛在地存在着之真理。然而，他於責任上得要解釋清楚，所謂善的意志是唯一無限的善所指的是什麼。

我們不難解釋此中所謂無限的善是什麼。外在的產業諸如財富可以被誤用是眾所周知的。因此，它們不是無限制之善。心智上之賦稟如悟性上之聰敏亦然。一罪犯大可以把高度之知性上的天賦加以誤用。同樣地性格上的一些優點如勇氣亦同。它們都可以被運用以追尋一些邪惡的目的。但是善的意志則在任何情況之下都不可能是壞的或是邪惡的。因此，只有善的意志是無限的善。

這一說法，孤立地觀察，似乎是純然為一項套套絡基 (tautology)。因為善的意志在定義上是善的；因此，說善的意志任何情況下皆善似乎分析地即為真的。因此，康德得要解釋清楚，他所謂的善的意志，所指者何。首先，康德所要指涉的，是一個在其自身即為善的而非在與某些東西之關係之下為善的意志。例如，我們可以說一令人痛苦不堪的外科手術並非自身為善，而只在關連及其所計畫中要產生的有利後果的條件下為善。而康德善的意志這一概念乃指一在自身即為善的意志之概念；它之為善乃基於其本有價值 (intrinsic value)，而非只單純地因為它能提供某些目的(例如，幸福)。然而，我們希望知道，在什麼情況下一意志在自身可以為善，也即是說，在什麼情況下，一意志有內在的本有的價值。依康德，一意志不能只純然因為它能產生善行便得被稱為在自身為善。因此，我或可以欲求作一善行，而這一善行在物理條件下卻無法達成。然則我的意願欲求 (my will) 卻仍可以是善的。什麼使它為善呢？如果我們不希望我們的說法

變成一套套絡基的話，則當我們以「善」施用於意志的時候，我們必須給「善」與一定的內容，而不能單單滿足於說善的意志為一善的意志，或單單說當一意志為善時則它便是善的等等……

爲了要釐清善的意志中的所謂善，康德轉而論述義務這一概念，因為義務對康德來說，可以說是道德意識之顯著特徵。一出於義務而行動之意志乃是一善的意志。如果我們求準確地陳述當前的課題，則可以如下表述。上帝之意志乃是一善的意志，但如果說上帝在履行祂的義務，則顯然聽起來有一點荒謬。因為義務 (duty) 或責求 (obligation) 之概念涉及了所謂的最低限度的自我征服 (self-conquest) 之可能性的概念，或克服障礙之概念。而神性的意志不能被構想爲於意欲善的事物時會處於任何可能之障礙之中。因此，很嚴格來說，我們不能說一善的意志乃一出於義務而行動之意志；我們應當說，一出於義務而行動之意志乃一善的意志。然而，康德把有如神性的意志 (divine will) 一般的，可被構想爲普遍地且必然地善的意志特別給與一名稱，稱爲「神聖意志」 (holy will)。而如果我們撇開神聖意志之問題而只注視一處於責求中的有限意志的話，則我們可以說，一善的意志是一個出於義務而行動的意志。但所謂出於義務而行動這一觀念當然是要加以闡明的。

二

康德在合乎義務 (in accordance with duty) 的行動與出於義務 (for the sake of duty) 之行動之間作了分辨。他自己所舉的例子充分說明了這一項分野。假定有一商人經常小心省察不

要於結帳時多算顧客的帳。當然，他的作爲是合乎義務的；但卻並不必然地表示他如此之作爲就必能是出於義務的，換言之（他不一定真的認爲）如此做是他的義務。因爲，很可能，他之所以避免多算顧客的帳只純粹因爲慎重（prudence）之緣故；例如，他很可能了解到誠實乃最佳的手腕策略。因此，合乎義務的行爲這一類別遠較出於義務的行爲這一類別爲寬廣。

依康德之見，只有那些出於義務而實行出來之行爲是有道德價值的。他以保護自己底生命的例子去說明。「去維持一個人的生命是一義務；而此外，每個人亦有一直接的性好去維持其生命。」^⑩這是兩個假定，現在，假如我純粹只因爲我有如此一性好才去維持我的生命，則依康德來說，我的行爲並不擁有道德價值。要擁有這種價值，我的行爲必要是出於以維持生命爲義務這一理由；換言之，必要是出於一種道德上的責求感方可。康德並沒有明顯地說明，如我因欲求維持生命而如是行動爲錯誤。因爲，最低限度，我的行爲是合乎義務的，而不會是有如自殺行爲一樣地與義務相抵觸的。但是，這種行動卻總是沒有道德價值的。一方面這並非一道德行爲；而另一方面這又不能有如自殺底行爲一樣地被稱爲一不道德的（immoral）行爲。

這一觀點可能不很正確；但無論如何，康德認爲這代表了任何對道德擁有信念的人所潛在地肯定和於反省中會確認爲真的。然而，康德卻把事情弄得複雜，因爲他給人一種印象，以爲他認爲一出於義務之道德行爲之道德價值與實施該行爲所涉及之性好之降低含比例地昇高。換言之，康德導人於這一種解釋：當我們選一些我們義務要我們做的事情時，我們的要完成這一義務之性好愈小，則我們底行動之道德價值也愈大，假如我們真的把我們的責任完成出來的話。這一觀點

結果導至一很奇特的結論，以為只要我們真的完成義務的話，則我們愈憎厭這義務便愈好。又或以另一方式表達，我們於完成義務時愈自我克服，我們便愈有道德。但如果我們接受這個論調的話，則我們可得出一結論，一個人的性好愈低下，他的道德價值也愈大，只要他很克服他的邪惡的傾向的話。但是這一觀點與我們一般的一個信念是相違背的；我們一般都認為一個完整的，即性好與義務吻合的人格 (integrated personality) 與一個性或欲望與責任感衝突糾葛的人相較之下，前者是比後者代表一較高層次的道德上的進展。

然而，雖然乍看之下康德有時候的確有導人於這樣一種想法之嫌，但他的主要論點其實是：當一個人與其性好相抗地去履行其義務的話，則他是出於義務地而非只是出於性好地行爲這事實表現得較爲明晰，相對地，如果他本來就有一性好傾向於此一行爲，（則他到底是出於義務抑出於性好而行事一點便較爲隱晦了）。這樣我們卻也不必說履行義務時沒有性好較有性好爲佳。在談及一慈善家時，康德認為，對他人行善事如果只純出於自然的同情的性格這性好的話，則這些行爲是沒有道德價值的。但是他並沒有認爲，保有此一同情他人之性格便是錯誤的或是不理想的。相反地，他認爲，因助人增加快樂所自然地引起的滿足感而激發出來的行爲是「恰當且可親的」。⑦ 康德於倫理學上或許是一嚴肅主義者 (rigorist)；他不錯力求分清出於義務之行爲與爲了滿足（行善的）自然的欲求與性好而行的行爲；但這一分別並不意指康德對一完全能把所有與義務有衝突的欲求淨化的有德之士這一理想典範不能加以應用和肯定。我們亦不能因此便說康德會認爲一個真正有德行的人便完全沒有性好。在談到四福音 (the Gospels) 中的有關「愛

鄰人」的律令，康德註明說，愛作爲一種情緒 (affection) (即是他所說的 pathological love) 而言，愛是不能被命令的。但只爲義務而施行仁愛 (即是所謂實踐的愛 (practical love)) 則可以命令，即使一個人對於行仁慈本來有一排拒之趨向。但康德肯定地不會說，只要有責任真的去履行仁愛的話，則對此一仁愛行爲有憎厭之情會優於對此行爲有一性好。相反地，康德明確地斷定說，樂意去履行一己之義務是勝於非樂意地履行義務的。我們稍後將指出，康德底道德理想乃是對圓滿德性，也即是對上帝之神聖意志作最大可能程度的接近。

四

我們到這裏爲止，已經知曉了，一善的意志彰顯於出於義務的行爲中，而出於義務之行爲當要使與只純然出於性好或欲求之行爲分辨。但是，我們尚有待一些討論去正面顯示出什麼叫做出於義務而行爲。康德說這即就是出於對律則之尊敬而行爲，也即是，對道德律 (moral law) 之尊敬。「義務是出於尊敬法則而行這行動之必然性。」^⑥

康德所謂律則是指如是之律則。出於義務而行即是出於對如是之律則之尊敬而行。而如是之律則之基本特性，我們也可以說，其形式 (form) 乃是普遍性；也即是說，是不容許有例外的嚴格的普遍性。物理定律是普遍的；而道德律亦然。所有自然之事物，包括人作爲一純然的自然事物皆不自覺地且必然地服膺於物理定理，但是有理性之存有能够，也只有他們才能够合乎一法則 (律則) 的觀念而行爲。因此，一個人的行爲，假如它們是要具有道德價值的話，必要出於對

律則之尊敬而行。依康德，行爲之道德價值不來自其成效，如無論是實踐的或企望中的成效，而來自行動者之格準。而此一格準，若其要爲行爲賦給道德價值的話，必定是一出於對律則之尊敬而堅守律則和服從律則之格準。

因此康德說，善的意志作爲唯一無限制的善，顯於出於義務的行爲；而義務即是出於對律則之尊敬而行事；而律則於本質上是普遍的。但這一說法所透露出來的，卻是一極爲抽象（且不要說是空洞了）的所謂出於義務而行事這一觀念。於是問題乃產生了：我們如何可以把這一種說法以我們具體的道德生活中的語言詮釋出來呢？

在我們回答這一問題以前，我們當先要區別所謂格準（*maxims*）與原則（*principle*）。在康德的字彙中，一原則乃是植基於純粹實踐理性之中的基本的客觀的道德律。它是所有人類都會依據而行的，如果人類都是（*if they were...*）純粹的理性的道德的行動者的話。一格準乃一主觀的「決意之原則」（*principle of volition*），也即是說，它是行動者事實上依據的和決定其抉擇的原則。這些格準當然可以是屬於種種不同的類別的；它們或會或不會與道德律之客觀原則（*objective principle or principles*）相符。

這一個有關格準之處理，看來似乎與上面所述有關康德認爲行爲之道德價值取決於行動者之格準這一點有些不相容。因爲，如果一格準能够與道德律不相符，則它如何能爲它所激發出來之行爲賦與一定之道德價值呢？要面對這一個困難，我們得要進一步區別經驗或質料格準與先驗或形式格準。前者指的是吾人所欲求之目的或結果，而後者卻不如是。能爲行爲賦給道德價值者爲

後者。也即是說，它不能指涉任何感性意欲 (sensuous desire) 之對象，或指涉於行動所將達成之結果；它必要是服從如是之普遍律則的這一格準。也即是說，如果決意之主觀原則乃出於對律則之尊敬而對普遍道德律之服從的話，則此一格準所決定之行為將擁有道德價值，因為她們將要因出於義務而實行的。

作了這一區分後，我們可以回到先前之問題：康德底有關行動的抽象的概念如何可以被詮釋於具體的道德生活。「因為我已從意志之服從於任何法則中剔除了或剝奪了那所能發生於意志身上（即影響於意志）的每一衝動，所以除『意志之活動對於法則一般之普遍的符合』而外，便一無所有了，而單只是這『意志之活動對於法則一般之普遍的符合』才是以作為一原則而服務於意志。此即是說，我不能不這樣去行，即，依『我亦能意願我的格準必應成爲一普遍法則』這個樣式去行。」^⑤「格準」這一詞語所指的實在是我們的所謂經驗的或質料的格準。對律則之尊敬產生了服從如是的律則而行的這一個形式的格準。而對律則之尊敬要求吾人把一切質料的〔譯按：即涉及內容的〕格準都收攝於此一形式之下，而這一形式即是普遍性這一原則。我們應該自問能否意願某一給與的格準可以成爲一普遍律則。這即是說，應自問它能否具備普遍性這一形式。

康德舉出一個例子。我們不妨構想有一個非常貧困的人，而他只在作出一個他根本沒有意圖履行的諾言的情況下才得以脫離困境。也即是說，他只在說謊的情況下才能解決他的困難。然而，他是否可以這樣做呢？如果他真的這樣的話，他的格準將成爲：他有權 (entitled) 作一個他無意圖履行的諾言（也即是說：他有權說謊），只要這種作爲能使他脫離困境的話。因此，我

們我們把關鍵的問題以如下方式陳述：他能否意願此一格準可以成爲一普遍的律則呢？此一格準一旦被普遍化之後，將認可說每一個人都可以作一無意履行的承諾（也即，每一個人都可以說謊），倘若他發覺他處於困境，而除了此一途徑又別無他法能够解決困難的話。依康德之見，此一普遍性（universalization）是不能被意願的。因爲這將等於意願說謊應變成爲一普遍律則。這樣的話，沒有諾言會被相信。而上述這一個人之格準假定了「別人」對「他所作的」諾言會相信。因此，他不能於採取這一格準之際同時意願這格準可以成爲一普遍的律則。因此，這一格準無法具備普遍性的形式。而如果一格準無法作爲原則進入一普遍律則的可能形格的話，它必要被否定。

自我看來，這一例子誠然很難不被批評。但是，我不打算爲著提出一些可能的反對而使我們的討論離開康德主要說明的論點。事情似乎是如下的。在實踐中，我們都依照康德所謂的「格準」而行事。也即是說，我們都有一些主觀的決意原則。這裏，一有限的意志不可能是善的，除非它是被對普遍律則底尊敬所驅動。因此，如果我們要有一道德上爲善的意志的話，我們當要自質，我們是否能意願我們底格準，即我們底主觀的決意原則，能够成爲普遍的律則。如果我們不能這樣做的話，則我們必須排斥這些格準。如果我們能這樣做的話，即如果我們的格準能够作爲原則地進入普遍道德立法性的可能形格的話，理性將要求我們因於對如是律則之尊敬而接受它們。④

我們尚得指出，直到當下爲止，康德一直在力圖澄清所謂出於義務而行這一觀念。此外，依

他的意見，我們一直在他所謂的人類普通理性之道德知識這一領域中反省。「這從對於實踐法則的純粹尊敬而來的行動之必然性便是那構成義務者，對於這種義務，每一其他動力皆必須退讓一席，因為它是一『其自身即是善』的意志之條件，而這樣一種意志之價值是在每一東西之上的。這樣，不必離開通常人類理性底道德知識，我們即達到道德知識底原則。」^②雖然一般情況下，人們並不會以這樣抽象的方式去構想此一原則，然而它卻是潛在地為人們所知識的，而人們的道德上之判斷亦皆建立於此一原則之上。

所謂義務之原則者：我除了能同時意願我的格準可以成爲一普遍律則以外，便不應該有其它方式的作爲。這一原則是表述康德所謂的無上命令 (categorical imperative) 的一種方式。而現在，我們可以把我們的注意力轉移到此一課題之上去。

五

如上所見，我們得在原則與格準之間作出區別。道德的客觀的原則也可以是一些作爲格準的主觀的決意的原則。但是，亦可能有一些情況，客觀的道德原則與一個人的主觀的決意原則之間有一些衝突。如果我們都是純粹地理性的道德行動者的話，則客觀的道德原則亦將決定吾人之行爲；亦即它們也將是主觀的決意原則。但是，事實上，我們是可以取法於一些與客觀道德原則不相容的主觀的決意原則而行事的。而這即表示，客觀的道德原則之於我們，顯現爲一些命令或律令。於是，我們乃有責求之經驗。假如我們的意志皆爲神聖意志的話，則將沒有所謂命令或責求

的問題。而正因為吾人之意志不是神聖的（雖然神聖意志始終可被認為一理想典範），道德律乃必然地以一律令之形式呈示於吾人。純粹實踐理性命令我們；而我們的義務乃是要克服與這一命令相違背的意欲。

在界說一律令時，康德分別了命令與律令^②。「一個客觀原則之概念，當其對一意志是責成性（強制性）的，即被名曰命令（理性底命令），而此命令之公式則被名曰律令一切律令皆以一『應該』來表達，藉此展現理性的客觀律則對一意志之關係，而這意志由於它的主觀建構能力，不是必然地被前者所決定。」^③當康德說客觀之律則對於意志言是強制的（*necessitating*, *nötigend*）的時候，康德當然並不意會說人類無法抗拒地要服從律則。康德所指的是，意志並不是絕對地非要遵從理性不可的，於是，律則對於一行動中的人而言顯現為一外鑠而復能產生約束與壓力的一些東西。在這一意義下，律則對意志而言乃是強制的。然而意志卻非「必然地被律則決定的」。康德的用語或許有一些混淆的地方；然而他卻並沒有自相矛盾。

然而，律令一共有三種，分別對應於三種或三個不同意義的善行。因為其中只有一種律則為道德之律令，我們乃有必要去了解康德的這幾種分別。

讓我們首先觀察如下一句子：「如果你要學法文，你應該施行這些手段（*means*）」。這樣我們便有一律令了。但是此中有兩個事項值得留意。第一：被命令的行動乃於要達成某一目的而被構想為善的。它們自身應不是作為目的而被命令的一些行動，它們只是手段。這一律令因此被稱為假言律令（*hypothetical imperative*）。第二：此中所涉及的目的並非每一個人天性都要尋

求的。一個人或許希望或許根本不希望學法文。這一律令只不過指出，假如你要學法文的話，則你要施行某些手段，也即是說，實行某些行動。這一種律令康德稱之為「未定的假言律令」(problematic hypothetical imperative) 或「技巧底律令」。

我們不難看出這一種律令並非道德上之律令。我們曾舉出要學法文這一例子。但我們也可以舉出要成爲一成功的竊賊作爲例子。「如果你要成爲一成功的竊賊，即是說，如果你希望盜竊而不被發覺，則有一些手段你要施行。」技巧底律令或可謂技術上的律令本身與道德根本上是沒有任何關係的。被命令的行爲之所以被命令純粹只是爲了要達成某一目的的手段而已，而這一目的之追求或者與或者不與道德律則相包容。

其次，讓我們考慮如下句子：「因應於本性之必然性，你欲求幸福，因此你應該作這些行動。」這裏我們又再碰到一假言律令，因爲某些行動作爲達成某一目的的手段而被命令。然而這卻非一未定的假言律令。因爲對幸福之欲求並不是一個我們自置於自己之前的或可隨意放棄的（好像是「否要學法文，是否要成爲一成功的竊賊，或是否要掌握一木匠之技術等」）一樣的一個目的。這一律令並不說「如果你欲求幸福」：它斷定你欲求幸福。因此它是一斷定的假言律令。

這一種律令在許多倫理學系統中被認爲是一道德的律令。然而，康德卻不容許任何假言的律令（無論是屬於未定的或斷定的）被指爲道德的律令。我覺得康德在處理目的性倫理理論（teleological ethical theories）時，其態度顯得有一點豪強。我的意思是，他並未細察各種目的性倫理學內的分野。「幸福」可被了解爲某些行動所能導至的一種狀態而又非這些行動自身。這

樣的話，這些行動乃是因其爲能導至一外在的目的底手段而被指爲善。我們一般都以幸福去翻譯亞里斯多德^②的埃戴門尼亞 (eudaimonia)。但是（如果我們繼續推論的話）幸福可被了解爲人類作爲人類（即是作爲一活動）的一些潛能的客觀實現；在這種情況下，那些被判定爲善的行爲卻並不是外在於目的的。然而，康德或許會說，這樣我們便擁有一人性之完美這一觀念，而即使這一觀念在道德上是合適的，他卻不能提供他所找尋的道德的最高原則。

在任何情況下，康德都否定一切假言律令（無論是未定的抑或是斷定的）作爲道德律令的一合法的稱謂。因此，剩下來的，道德律令必定是一無上律令 (categorical imperative)。也即是說，它必須能命令行動，不是作爲達到某目的的手段，而是作爲本身善。這即是康德所謂的「必然的律令」(apodictic imperative)。「那無上律令，即宣稱一個行動其自身即客觀地必要，而沒有涉及任何意圖，也沒有涉及任何目的，這樣的一個無上命令乃是一必然的實踐原則。」^③

這一無上律令是怎麼一回事呢？我們唯一能夠純粹先驗地說及它的，也即是，唯一能單純透過無上律令這概念之分析而說的，就是：它命令了對普遍律則之服膺性。也即是說，它命令了作爲吾人決意原則之格準必要服膺於普遍律則。「因此，只有一個無上律令，而它即是：只依循那一格準而行爲，當你依循它時你能够同時意願該格準應該成爲一普遍律則。」^④而康德馬上又給我們這一無上律令的另一個表達方式：「依那一格準行動宛如你這行動，之格準將會因你的意願而成爲一普遍的自然律則。」^⑤

在上面的那片斷中。我們處理了一自負面表述的無上律令。在本章的第二十註釋中，我曾經

說明根本無所謂自如是之普遍道德律則概念演繹行爲之具體規則這一種問題。因此，在這裏，我們也要緊記，康德並不意謂具體之行爲規則可自無上命令演繹出來，有如一三段論之結論可自前提演繹出來一般。「無上」律令的功能並不是作爲一純然的分析演繹的前提，而是作爲具體行爲原則底道德之判定標準。然而，我們亦可說在某一意義下道德律則演繹自無上律令。假定沒有其他人能對我作出較大的要求的話，我對一處於極度困境中的一個窮人施惠。我底行爲之格準，即是說我底決意主觀原則，假定爲：我要施惠於某一真正需要幫的個體，假若沒有其他人有較先對我作要求之權利的話。我乃自質，我能否意願此一格準（換言之，即當沒有其他人能較先對我作要求時，我應該對那些真正需要的人施惠這一格準）能成爲一放諸四海皆準的普遍律則。而我決定我可以如此地意願。而因此我的格準乃成爲道德上是合理的。我所意願的道德律則，很顯然地並不可自純然地分析無上律令而被演繹出來。因爲它包涵了一些後者所不涵括的觀念。而同時，道德律則也可以說是自無上律令中演繹出來，而這其實是指它是透過無上律令之應用而被演繹出來的意思。

因此，康德的一般意念是，實踐的或道德的律則本身是嚴格地普遍的；如實地，普遍性乃是其形式。因此，所有具體的行爲原則必定要分享此一普遍性，假若它們要有資格能被稱爲道德的話。然而，康德卻尚未釐清當他說「可以」或「不可以」意願一己之格準應該成爲一普遍律則時，所謂「可以」與「不可以」嚴格而言是什麼意思。我們或會很自然地傾向於這樣了解康德，以爲康德所指的是當一個人試圖把他底格準普遍化時邏輯上之矛盾「不會產生」抑「會產生」而

言。然而，康德作了一項分野。「世間有某些行爲是屬於這樣一種性格的，即：它們的格準不要說我們意欲其必應成爲一普遍的自然而法則爲絕無可能，甚至想（或思議）其是如此，亦不能無矛盾。」²⁸這裏，康德似乎在意指著格準與其作爲一普遍律則之陳述之間的一項邏輯矛盾。然而，在其他情況中，此一「內在的不可能性」並不存在；「但仍然不可能意願格準應該被提升於一自然律則底普遍性，因爲這樣的一種意願將會與其自身生矛盾。」²⁹在這裏，康德所指的情況，似乎是，一格準可以被表述爲一普遍律則而不涉邏輯矛盾，雖然我們不能夠意願此一律則，因爲這一意願在律則中所表達出來之意願將會與其自身相衝突，或者，如康德所說一樣，與其自身相矛盾，因爲這意願固定地附著於某一些目的或欲求之上，而這些目的或欲求之滿足將會與對律則之奉行變得不相容。

康德事實上，舉出了一系列的例子。其中第四個例子似乎要例舉有關一個人要意願其格準應變成爲一普遍律則的第二種「不可能性」。一個人享有富貴而看見一些處於貧困之中的而他或可以幫助的人。然而，他接受了不管他人困苦的這一個格準。此一格準能否被轉化爲一普遍律則呢？它是可以這樣被轉化而不涉任何邏輯矛盾的。因爲，「那些富貴的不應該對那些貧困的人施惠」這一律則之中並沒有任何邏輯矛盾。但是，依康德，一富貴的人不能夠如此地意願這一律則而於其意志之中不產生矛盾或衝突的。因爲他原本的格準乃是一自私的置他人於不顧之反映，而與此一自私伴隨而起的，有一明確的欲望，希望自己能得到他人之幫助，如果他有一天會處於困境的話，這一欲望卻會被否決，假若上述談論到的普遍律則被意願的話。

康德的第二個例子似乎要例舉一個人之格準被轉化爲一普遍律則而涉及一邏輯矛盾這一情況。有一個人急著要錢，而他只在答應償還錢債的情況下他才能獲得金錢，雖然他很清楚他實在不能償還。反省顯示出他不能把這一格準（即當我急需金錢時，我將可以借貸且答應償還之，即使我知道我將沒有法子償還這一格準）化爲一普遍律則而不涉於邏輯上之矛盾。因爲普遍的律則將毀滅了一切對承諾之信念，而上述格準卻是假定對承諾要有信念的。從康德的陳述中，康德似乎認爲下面一律則將是自相矛盾的，這律則是：任何人如需要金錢而又除了假立一他其實無法履行的諾言之外便無法得到金錢的話，則他可以如此地承諾。但是我們很難看到此一命題在一純然的邏輯意義下爲自相矛盾的，雖然這一律則不能被意願而不涉於康德要提醒我們的那一種矛盾。

誠然，或許有人會說，我們不能依據一兩個實例便大造文章。例子是可以被反駁的；但即使康德並未太細心地斟酌如何去表述它們，這些例子背後要說明的理論卻才是重要的。如果理論抽象表述出來是明確的話，則我們上述的觀察便是恰當的。但是我認爲連在抽象層面，康德的理論也不算太明確。我認爲康德並未清楚地說明「可以」與「不可以」意願一己之格準應該變成一普遍律則是什麼意思。然而，在他所舉的例子背後，我們可見康德堅信道德律則本質上是普遍的，而於自私的動機下爲一己作例外考慮是不道德的。實踐理性命令我們超越於自私之欲望與與律則之普遍性不相符的格準之外。

六

我們看到了，依康德，無上律令只有一個，即「只依循那一格準而行爲，而你能同時意願這格準應該變成一普遍律則」。但我們也同樣看到康德爲無上律令作了另外一個表述，即：「依那一格準行爲，宛如你這行動之格準將會因你的意願而成爲一普遍的自然律則」。此外，康德還作了其他的表述。總共算起來好像有五個之多；但康德告訴我們說有三個。因此，康德斷言說：「前面所已述明的那表現道德原則底三個模式，在根本上，實只是那同一法則底三種程式。而其中底每一個程式包含其他兩個。」^⑧然而，在爲無上律令提出幾種模式時，康德並不意圖修正他所謂的「只有一個」無上律令的說法。各種不同的模式，康德告訴我們，皆爲了用一些類此的方法使理性的一個觀念較接近於直覺，也因而較接近於感覺。因此「依那一格準行爲，宛如你這行動之格準將會因你的意願而成爲一普遍的自然律則」。這一表述模式使用了道德律則與自然律則之間之類比。而在其他場合，康德亦把公式如此表述：「請撫心自問，如你打算作某一行爲時，你是否能如此地視這一行爲可以依循於一自然律則而發生，而你自身是這自然「系統」的一部分？」^⑨這一表述模式^⑩可能即就是原始的無上律令，即是說，無上律令乃其原則；但是很明顯地，「自然系統」(System of Nature)這一觀念是附加於較早表述下的所謂無上律令之上的。

然而，假定我們上面提到的無上律令的兩種表述模式可以被化約爲一，則我們便接觸到康德所謂表述道德原則的第二種表述方法。他的這一進路是被涉及到的。

康德告訴我們，我們已經披露了無上律令之內容。「但是我們還未至於能先驗地說明這一律令真確地存在著，真確地有純然地出於自我約制而非出於任何衝動的實踐律則，以及遵守此一律

則乃是義務。」^⑤因此，問題乃生：對所有理性的存有來說，是否有一實踐上必然的律則（即是說一產生責求之律則）指定他們應該經常能够依於一些格準去判斷其行爲，而這些格準是他們能够意願其成爲普遍律則的。如果事實上是這樣的話，則在如是的有一理性之存有底意志這概念和無上律令之間，必然有一先驗綜合的關連。

康德對這問題的處理並不易懂，且給人一種拐彎抹角的印象。他辯稱，那作爲一意志之自我決定的客觀基礎的，就是目的（the end）。而如果有一目的是只由理性所決定（而不是由主觀之欲望決定）的話，此一目的將會對所有有理性的存有生效，因而將可作爲能連結所有理性的存有之意志的一無上律令之基礎。此一目的不可能是一由意欲所決定的相對之目的；因爲這樣的目的只能產生假言律令。因此，它必要是一本身目的（end in itself）持有著絕對的價值，而非只有純然相對的價值。「但是，設想：有某種事物其存在在其自身即有一絕對的價值，有某種事物，由於其自身即是一目的，故它能是一些確定法則之根源，如是，則在此某種事物裏而且單只是在此某種事物裏才有一可能的無上律令（即一實踐律則）之基礎。」^⑥此外，假如有一最高之實踐原則，而它對人類意志來說是一無上律令的話，「則它必是這樣的一種律令：它自「自身爲目的當必然爲所有人之目的」這一想法中可推衍出一意志之客觀原則，也可充當普遍的實踐律則。」^⑦

是否有如此的一目的呢？康德設定說，人乃至每一個有理性的存有都爲一在自身之目的。有理性的存有作爲在自身目的這一觀念，乃能作爲一最高的實踐原則或律則之基礎了。「這個原則

基礎是：有理性的本性本身作為目的而存在……實踐的律令將如下：你當如此而行動，你要把人性，無論在你自身之位格中抑或在其他任何人之位格中，在每一情況下都同時視之為目的而絕不要只純然地以之為工具地使用。」^⑤此間「同時」與「只純然地」兩用詞非常重要。我們事實上無法避免以其他人作為工具使用。例如，當我光顧理髮師時，我把他當作達到某一目的之手段或工具而使用，而他自身卻不是我現在要達到之目的。但是律則卻指出：即使在這種情況下，我也絕不可把一有理性的存有「只純然地」作為工具地使用；也即是說，有若他除了作為我底主觀目的之手段外，他自身便沒有價值一般地利用。

康德把這一項對無上律令之表述方式應用到那些他較早的表述方式曾一度應用過的同樣的例子之上。一自殺者，一個為了要逃避痛苦的環境而毀滅自己的人，把作為一位格 (person) 的他自己只純然地當作一相對目的之工具地利用，此一相對目的即是：直到其生命之終結為止保持一可接受之生活條件。那一個借錢的人，那一個雖然根本無意還錢或根本知道無本事還錢而卻為了要得到利益而作出一承諾的人，把承諾的對方那一人當作一相對目的之純然的工具地利用。

我們順帶可以一提：在《永久和平論》一書中，康德曾經應用了這一原則。一為了滿足其自身或其國家之擴張野心而動員士卒於侵略性戰爭之君主，是在把有理性的存有當作達成一意欲中之目的的工具地利用。誠然，在康德的觀點中，在歷史發展中，經常性之軍隊應該被廢除，因為僱人去從事殺戮或被殺戮，乃涉及把他們純然當作國家之工具，而這與建立在如此的有理性的存有之絕對價值之上的人權是無法相容的。

七

尊重每一有理性的意志為一在自身之目的，而不只純然地把它看作要達到一己私欲之對象之工具這一觀念，引導我們得到另一觀念，即「每一有理性的存有之意志為能普遍地立法之意志這一觀念」。^{②7}在康德的觀點中，作為一有理性的存有的人底意志，必須被了解為他所認可為有普遍約束性的律則之根源。這就是與意志之他律(heteronomy)相對的意志之自律之原則(principle of the autonomy)。

康德對意志自律之處理進路大致如下。所有以意欲或性好，或如康德所謂，以「利害」(interest)作為條件的律令皆為假言律令。因此，一無上律令必須是無條件的。而道德意志，以其只服從無上律令故必定是不可以被利害所決定的。這即是說，它必須不是他律的，必須不是任憑欲望與性好所左右的，因欲望與性好皆是一因果決定系列之一部分。因此，它必須是自律的。而一道德意志之所以稱為自律，乃指它自己提出他自己要遵守服從的律則。

現在，無上律令這一觀念潛在地包涵了意志自律之觀念。但是，這一自律可以明顯地以律令之表述方式表達出來。然後，我們復有如下原則：「除了依一必能成爲一普遍律則之外不要依其他的格準去行動，也即是說，要如是地去行動，使得你的意志透過其格準能自己同時把自己視為能普遍地立法一般。」^{②8}在《實踐理性批判》一書中，這原則又被表述如下：「你當如此行動，使得你的意志底格準在任何情況下同時可作為一定下普遍律則之原則而生效。」^{②9}

康德談到意志之自律時，把它稱爲「道德之最高原則」^④，稱爲「所有道德律則和與之相應的義務之原則」。^⑤而另一方面，意志之他律乃是「道德的所有的虛假的原則之根源」^⑥；並且，不但無法提供一責求之基礎，「甚至與責求之原則和與意志之道德相違背」。^⑦

如果我們接受意志之他律的話，我們便接受了意志是隸屬於並非意志自身（作爲一有理性的意志）之立法結果的一些道德律則之下的這一假定。而雖然我們曾經引論過一些「依康德之見」接受此一假定之倫理學理論，但現在再作簡要的申述將有助我們澄清康德之意思。在「實踐理性批判」中^⑧，康德提到，蒙田 (Montaigne) 把道德原則建基於教育，孟德維爾 (Mandeville) 把道德原則建基於公民憲法 (civil constitution)（也即是法律系統），伊比鳩魯把道德原則建基於肉身之感受 (physical feeling)（也即是快樂），而哈澈森 (Hutcheson) 將道德原則建基於道德情感 (moral feeling) 之上。這種種理論，康德都稱之爲主觀的或經驗的，首兩種理論指涉著一些外在的經驗因素，而次兩種理論則指涉著內在的經驗因素。此外，尚有一些「客觀的」或唯理的 (rationalistic) 學說；也即是說，一些把道德律則建基於理性之觀念之理論。康德提到兩種。第一種指的是斯多亞學派 (the Stoics) 如沃爾夫，他們把道德律則與責求建立在內在完美性這觀念上；而第二種指的是克魯修斯 (Cicero)，他把道德律則與責求建立在上帝之意旨中。這種種理論都一併被康德所排斥。康德並不是說它們於道德問題上都爲不相應；即是說，康德不是說它們於倫理學這一領域上都毫無貢獻。康德所指出的，只是說，它們對於道德與責求都未能提出一最高的原則。比方說，假定我說道德之規範爲上帝之意旨，則我們仍可以問：

我們爲什麼非要服從上帝之意旨。康德並不是說我們不應該服從上帝的意旨，假如這意旨是很明顯的話。但是在任何情況下，我們都要先承認服從上帝乃是一義務。於是，在服從上帝之先，我們必要在任何情況下以一有理性的存有之身分去立法。因此，道德意志之自律乃是道德的最高原則。

很明顯地，除非我們在「人」這概念下，一方面就人作爲一純粹的理性的存有，一道德的意志，和另一方面就人作爲一受制於可能與其理性約束能力相抵觸的欲望與性好的生物(creature)作出分野，否則所謂道德立法的意志之自律這一說法將變爲沒有意義。而上述分野乃是康德所假定了的。如是地被了解的意志或實踐理性，奠立了法則，而人，被了解爲受制於各種欲念、衝動與性好者，必須服從。

在此一意志自律之理論之構想上面看，康德無疑間地有一定程度是受到盧梭(Rousseau)的影響的。正如我們曾指出，盧梭分別了所謂「公意」(general will)與純然的私意(private will)；前者是任何情況下都爲正確的，而且是道德律則的真正泉源，而後者或者是單純的個人意願，又或是把許多的個人私意加起來而成爲所謂的「大家的意願」(the will of all)。而康德便是把這些觀念應用到他自己的哲學的場合中。事實上，我們甚至可以假定，康德於他底倫理學說中賦與給善的意志(good will)的重要地位，一定程度地反映了康德因研習盧梭而得之影響。

八

有理性的存有作爲在自身之目的 (ends in themselves) 這一觀念，加上理性意志 (rational will) 或實踐理性作爲能奠立道德法則這觀念，使我們產生所謂「目的王國」(ein Reich der Zwecke) 這一概念。「我把一王國了解爲一透過共同律則而達成的不同的理性存有之一系統化的結合。」⁴⁵ 而因爲這些律則處理的是這些存有交互之間的工具與目的關係，依康德，此一王國乃可以稱爲一目的王國。一有理性的存有可以以兩種方式中的一種歸屬於這一王國之中。當他雖然奠立法則，但卻又受這些法則所制的約，則他以一「成員」的方式歸屬於目的王國。當他立法時，他不必聽命於其他入之意志的話，他以一「元首」的方式歸屬於目的王國。或許，我們可以解釋說，康德認爲每一有理性的存有既是成員也是元首；因爲沒有任何理性存有於其立法時及就其立法而言是要聽命於他人之意志的。但是可能地，或者很可能地，元首應被了解爲指涉於上帝。因爲康德繼續說，只當他是「一完全獨立的，且沒有任何欲求，就其意志方面之能力又沒有任何限制的存有時」，一有理性的存有才能維持其爲一元首之地位。⁴⁶

此一目的王國可被類比爲一自然之王國，而前者所自我制定之規則可以類比於後者之因果規律。如康德所說，它「只是一理想」。⁴⁷ 而同時地，它也是一可能性。「透過依循由無上律令所規定之法則之格準，它〔按：目的王國〕對於所有有理性的存有將是現實地可以實現的，倘若這些格準被普遍地遵行的話。」⁴⁸ 而有理性的存有應如是行動，宛如他們能透過其格準成爲目的王國之成員。(如此，我們乃有無上律令的另一個表式。) 歷史發展之理想乃是，我們可以說，作爲一現實性地確立目的王國。

九

現在，無上律令說明了所有理性存有（也即是說所有能服從於一無上律令的有理性的存有）應該以某一種方式行動。他們應該只依照那些他們能同時無矛盾地意願其成爲普遍律則的格準而行動。因此，這一律令指出了一責求。但是，依據康德，這是一個先驗綜合命題。一方面，這一責求並不能純然的透過對一理性意志之概念之分析而獲得。因此無上律令乃不是一分析命題。另一方面看，謂詞必須是必然地與主詞連結的。因爲無上律令，不像一假言律令，乃係無條件而且必然地責求意志去依循某一方式去行動。事實上，它是一實踐上的先驗綜合命題。也即是說，它不像第一批判中我們曾處理過的先驗綜合命題一般地能夠擴充吾人對對象之理論性知識。它只指向於行爲，指向於本身是善的行爲之踐行之上，而非指向於吾人對經驗實在之知識之上。然而，無論如何，它既是先驗的，無待於一切欲望與性好的，也是綜合的。因此，這裏產生的問題是：這一實踐上的先驗綜合命題如何可能？

這裏，我們涉及了一個類似於曾在 \wedge 第一批判 \vee 與 \wedge 未來形上學導言 \vee 被提出過的問題。但是卻有一分別。如我們曾指出，根本沒有必要去問數學與物理學之先驗綜合命題到底（whether）是否可能，假如我們一旦假定了這些科學真的包涵這些命題的話。因爲這些科學之發展顯示了他們的可能性。唯一恰當的問題是：它是如何地可能。然而在一實踐或道德的先驗綜合命題的情況中，依康德，我們卻是要根本地確立其可能性。

康德對問題之陳述使人覺得有一點含糊。並不是常常容易看出他所問者為何？因為他用不同的方法去表達它，而並不是常常都能立刻看到它們的意義是相等的。然而，讓我們假定，康德在爲一實踐的先驗綜合命題之可能性找尋合法根據。用他的術語，這即是說，這涉及要找尋連結謂詞與主詞之第三詞 (third term)，又或較確切地說，一使謂詞與主詞間之必然關連成爲可能的第三詞。因爲，假如謂詞不能自純然地分析主詞而獲得的話，則必須有一第三詞去連結它們。

這一「第三詞」不能是感性世界中的任何東西。我們不能透過考慮現象之因果系列而奠立一無上律令之可能性。物理之必然性只能帶給我們他律性 (heteronomy)，但我們要找尋的卻是那能使自律的原則成爲可能的。而康德在自由這一觀念中找到它了。很明顯地，康德要做的，乃是責求底可能性之必然條件，也即是純粹合乎無上律令，純爲義務之故而行動這一種做法之可能性之必然條件；而康德發現這一必然條件即在於自由這觀念之中。

我們可以簡單地說，康德在「自由」之上發見了一無上律令之可能性之條件。但是，依康德，自由是不能被證明的。因此，或許較準確地，我們應該說，一無上律令之可能性條件可以「於自由之觀念中」被發現。誠然，這樣說並不表示說自由之觀念只爲一般意義的純然的虛構杜撰。首先，純粹理性批判¹曾指出了自由爲一消極的可能性 (negative possibility)，也即是說，自由之觀念不涉及一邏輯上的矛盾。其次，除了於自由之觀念以下之外，我們不能只爲義務而道德地行動。責求，「應然」都暗指了自由，即服從或不服從律則之自由。除了依於自由觀念之外，我們也不能把我們自己視爲能夠奠立普遍律則和視爲能於道德上自律。實踐理性或一理性

存有之意志「必要視自身為自由的；也即是說，這一存有意志除了依於一自由之觀念之外便不能成爲一屬自己之意志。」^⑩因此，自由之觀念乃是於實踐上必要的；它乃是道德之必然條件。同時，純粹理性批判V顯示自由並非邏輯上矛盾，因它指出了它（自由）必須屬於本體實有之領域，而這一領域之存在並不是邏輯矛盾的。而因爲吾人之理論性知識並不擴充及這一領域，自由乃不能於理論上被證明。但是，自由之假定對道德實踐者來說是一實踐必然性；也因此，自由不是隨意之杜撰。

因此自由這觀念之實踐必然性涉及了我們對自己的一種了解，我們應該把我們了解爲不單只隸屬感性世界這一被決定性的因果關係所統轄的世界之中，而應把自身了解爲也屬於智性或本體世界之中。我們可以自兩種觀點去了解自己。就我們屬於感性世界而言，我們發現我們必要服膺於自然律則（他律）。就我們屬於知性世界而言，我們發現我們所遵行之律則之基礎只是在於理性之中。「自由觀念使得我成爲知性世界的一成員，這樣，無上律令乃爲可能，而如果這樣的話，假定我只是〔如上述地爲知性世界之成員〕這樣的話，則我之一切行動將都會符合意志之自律；但是因爲我同時直覺到我自己也是感性世界之一部分，則〔我們應該說〕我們的行動應該符合意志之自律。此一必然的無上的應然涵指了一先驗綜結合命題。」^⑪

我們可以用康德自己的語言去總結整個問題：「因此，一無上律令如何可能這一個問題固然就一限度可以解答，即就吾人能提供其唯一之假設，即自由這一觀念，同時吾人當可以洞察到此一假設就使理性之實踐運用能够充分而言爲必要，也即就使無上律令乃至道德律則之合法性得

獲信賴而言爲必要者；但是從來不會有人類的理性能够洞察此一假定自身是如何地可能的。然而，如果我們假定了一睿智者之意志是自由的話，則此一意志之自律性作爲其決定性之形式條件，便是理所當然之推論結果。」^①在這裏，當康德說沒有人類理解能洞察自由之可能性時，他所指的當然是正面之可能性。我們無法享有洞察本體實有領域的直覺。我們不能證明自由，也因此，我們不能證明一無上律令之可能性。但是，我們可以標指出一無上律令得以成爲可能之唯一的條件。而此一條件之觀念對一道德踐行者而言乃係一實踐上之必然性。依康德看來，這對道德來說已經是很足夠的了。雖然自由底證明之不可能性正顯示人類底理論知識之限制。

十

我們一直在談論的有關自由這觀念之實踐必然性的一組問題，很自然地會引導我們去接觸康德所謂的實踐理性之設定這一理論。因爲自由就是設定中的一項，其它兩設定爲〔靈魂〕不朽與上帝〔存在〕。因此，一些觀念，一些康德指出爲形上學之主要題材而又判定爲躋越了理性於其理論性應用之限界之觀念，在這裏乃以理性於其實踐應用或道德應用上之設定之身分重新被引導出來了。在我們未一般性地處理康德之設定理論之先，且讓我們先簡短地考察一下三個個別的設定。

1.

關於自由，我們沒有需要再作贅述了。正如我們已經指出，要於理論上證明一理性存有為自由，對於人類之理性而言是不可能的。但是，我們卻也沒有法子證明自由為不可能。而道德律則逼使我們假定自由，也因此讓我們合法地去假定自由。道德律則逼使我們去假定自由，乃因為自由之概念與最高道德原則之概念「是如此不可分結合，以致我們可以界說實踐的自由就是：意志除了道德律則之外，不依賴任何事物」。正由於這一種不可分割之關係，我們乃說道德律則設定了自由。

然而，我們必須注意康德此中所涉及之困難處境。因為我們沒有知性的直覺這一能力，我們乃不能觀察屬於本體領域之行動：我們所能够觀察的一切行動，無論是內在的抑是外在的，必須是內感或外感之對象。這表示說，它們都是於時間中被給與而服膺於因果律。因此，我們不能够在被經驗到的行動中，分辨出兩個類別而說這些行動是自由的而那些行動卻是被決定的。因此，如果我假定人作為一理性存有是自由的，則我們便逼著要承認同樣的行動同時可以是被決定的和是自由的。

當然，康德是察覺到這一困難的。他按語道，如果我們希望保住自由，「則除了以下方法外沒有其他路途可行了：就一事物乃被決定於時間之中，且其因果關係是依於自然的必然性律則而言，我們當把這事物之存在只歸諸現象；而卻常把自由歸諸作為物自身的同樣的一個存有^②。」然後康德繼續問：「一個人如何可以在同一時間就同一行動言為完全自由，而就同一行動他卻又處於一無可避免的自然必然性之中？」^③他的答案是以時間條件去表述的。就一個人之存在服膺

於時間條件，他的行動乃構成自然之機械系統的一部份，也因此為先決之原因所決定。「但是同一個主體，就其於另一方面意識到其自身為一物自身而言，乃可就其不服膺於時間條件而考慮其自身之存在，他自己透過理性而奠立之律則而認為自己只為這種律則所決定。」^⑤而所謂只被自己所創制之律則所決定也即就是自由。

在康德的觀點下，這一立場可透過對良心的考慮而被加強。當可細察如實地過去了的我的這些與道德律則相違背的行為時，我會有一傾向去為這些行為尋求一些因果因素作為藉口。但是罪惡感 (Feeling of guilt) 卻留下不移；理由很簡單，在涉及道德律則，也即當涉及我底超感性與超時間之存在之律則之際，理性將不承認有任何時間上之差異。理性只承認這行為是屬於我的，而根本不考慮它發生於什麼樣的時候中。

然而，說人相對於同樣的行為是本體地為自由而經驗地為被決定這一種說法，卻是很難說得通。但一旦確定了其前提，這一種說法卻是康德所無法避免的。

2.

在我們未直接討論實踐理性的第二項設定（即靈魂不朽）之前，我們必須先談一談康德所謂的圓善 (summum bonum) 這一觀念，這一名詞，如果依字面直譯，即是最高或至尊善 (highest or supreme good) 之意。誠然，若果我們不解康德所謂圓善所指涉的問題的話，則我們很難真正理解他底第二設定和第三設定，也即是有關上帝存在之設定。

即使在實踐之功能中，理性亦在尋找一無條件之整合體 (unconditioned totality)。這即是說，理性尋找實踐理性或意志底對象之無條件之整合體，這一對象乃被稱為圓善。然而，這一術語卻是有歧義的。它可以解為一些本身不被條件決定的善這意義的「至尊的」或「最高的」善。又或它可以被解為本身為整合而不是一更大的合體之一部份這意義之「完滿的」善 (perfect good)。現在，德性乃是至尊的和無條件之善。但這並不因此而推論出它之為完滿之善乃是一理性存有底意欲之整合對象這個意思。而事實上，幸福必須包括於一完滿的善之概念之中。因此，如果我們把圓善了解為完滿的善的話，則圓善實在同時包括了德性 (virtue) 與幸福。

要理解康德有關完滿的善的這兩個成素之間的關係，是非常重要的。它們之間的關係非一邏輯之關係。倘若它們之間的關係是邏輯的，或用康德的說法，是分析的話，則使一己有道德之努力，也即是說，使一己之意志完滿地融合於道德律則之努力，便將會等於對幸福的一項理性之尋求。而如果這是康德所要肯定的話，則這將與他一直不歇力持的，說幸福不是也不能是道德律則之基礎這一信念相抵觸。因此，完滿的善底兩成素之間的關連是綜合的，而這意涵着，德性產生幸福，正如一原因產生一後果。圓善乃「意指那完整的、完滿的善，然而在其中，德性作為條件必總是至尊的善，因為再沒有條件在它之上；而至於幸福，它對於擁有它的人雖然是可欲的，但它自身卻非絕對地在任何角度都為善的，它之為善，必先要假定了道德上之正當行為作為其條件」。

因此，德性與幸福構成了完滿的善的兩個成素這一命題之真值，是不能透過分析被發見的。

一個人在尋找其幸福時，是不能自分析其爲有德這一觀念去發見其要尋找之幸福。姑無論斯多亞學派曾經如何主張，一有道德的人也不能透過分析有道德這一觀念去發現他是幸福快樂的。這兩觀念是截然不同的。而這一命題，雖然它是綜合的，卻也是先驗的。德性與幸福之間之關係乃實踐上必然，乃是說我們承認德性應該提供出幸福。當然，我們不能說幸福之欲求必須成爲實踐德性之動機。因爲這樣說將會與出於義務而行動這整個觀念相違背，也將以他律去取代意志之自律。但是我們必須要承認德性作爲幸福的動力因 (efficient cause)。因爲，依康德，道德律則命令我們去促成圓善，在此圓善中，德性與幸福互相關連，如條件之與被條件決定，也如原因之與後果一般。

但是我們如何可以認爲德性必然地提供幸福？經驗事實似乎並不能讓我們作如此的一種斷定。儘管有時候我們發現德性與幸福事實上真的會在一起，這卻只是一純粹的偶然的事實。因此，我們似乎臨於一背反之前。一方面，實踐理性要求德性與幸福之間有一必然的關連。而另一方面，經驗之事實卻顯示根本沒有這種必然的關連。

康德對這一困難之解答在乎顯示出德性必然地提供幸福，這一斷定只爲有條件地假 (only conditionally false)。這即是說，只在吾人以爲此世界中之存在乃是一理性存有唯一可以擁有的存在，且只如果把上述斷定了解爲德性在此一感性世界中施行一能產生幸福的因果性這一條件之下，上述斷定才爲假。幸福之尋求產生德性這一陳述是絕對地假的；但是，德性產生 (提供) 幸福這一陳述是假的，但卻非絕對地，而只是有條件地爲假。因此，它可以是真的，如果我能合

法地構想我並不只作爲此一感性世界之一物理對象地存在，而同時亦可以作爲於一知性的及超感性的世界中作爲一本體而存在的話。而那道德律則，就其爲不可分割地與自由之觀念相關連而言，要求我應該如此地相信。因此，我們必須認爲圓善之實現是可能的，也即是說，其第一個成素的德性（至尊之善或最高的善）即使不能直接地產生第二成素的幸福，也最低限度間接地（透過神的參與）而爲可能。

3.

我們一直在談論着在另一世界中之存在這一種觀念。但是，康德其實是透過考慮完滿的善的第一個成素（也即德性）以求接觸靈魂不朽這一設定。

道德律則要求我們去玉成作爲吾人底理性意志之必然對象的那個圓善。這並不意謂道德律則因其產生幸福之故而命令我們去尋找幸福。而是，實踐理性命令我們去尋找能產生幸福的德性。現在，依康德之說，那一吾人被命令去尋覓的德性乃是意志與感情對道德律之完全符合。但是這一種完全之符合性乃是神聖（holiness），而這是「在這感性世界中沒有任一理性存有在其存在之任一瞬間中能夠達至的一種完滿性」^⑦。因此，如果理性於其實踐應用上要求完滿之德性，而同時這種德性於任一時刻都沒法爲人類所達至的話，則完滿的善的第一個成素必要以一不決定的（indefinite），不終止的（unending）的趨向於這一理想典範之進步之方式去實現。「但是此一不終止的進步只在假定了同一個理性存有具有無終止的存在與人格時，才爲可能，而此一假定可稱

爲靈魂之不朽。」^⑤因此，圓善之第一種成素（其追求是由道德律則所命令的）只在靈魂爲不朽的這一假定下方爲可能，而靈魂之不朽乃是純粹實踐理性的一個設定。它不可以透過理性之理論性應用得以證明，因後者只能證明靈魂不朽並非邏輯上不可能的。但因爲靈魂不朽這一觀念乃是不可分割地與道德律則相連結的，靈魂不朽乃必須被設定。在長遠的考慮下，否定了靈魂之不朽，終將會使道德律則自身也被否定。

康德底第二項設定的有關理論曾經引起了不同類型的反對。例如說，有論者認爲康德自相矛盾。一方面，德性之獲得必須是可能的；因爲它是由實踐理性所命令的。因此，倘若這在今生今世爲不可達成，則必須要有一來生讓其可以達成。另一方面，它是永遠無法成就者，無論是在此生，抑或在任何來生。對於此一永遠無法達至的理想只能有一無終止的進步的趨向。因此，似乎，道德律則在命令我們去作一些不可能的事。亦有論者反對曰，吾人不能把神聖性質之成就視爲道德律則的一項命令。然而，無論此一反對有多強的說服力，康德自己卻相當地強調道德律則要求以神聖作爲一理想目標這一觀念。依康德之意見，否定這一命令（要求）將涉及對道德律則之貶位，將涉及標準之降低，以適應人類天性之軟弱。

4.

引導我們至於設定靈魂不朽作爲服從神聖之成就之條件的同一個道德律則，也同時引導我們去設定上帝之存在作爲德性與幸福之間之一必然的綜合關連的條件。

康德把幸福描述爲：「對於在世界中一理性存有，在他底存在之整體中，一切都依他的願望與意志而發生」^⑩。因此，幸福建立於自然世界與人類之願望及意志之和諧之上。但是世界中的理性存有既非世界之締造者，也根本沒有能力去規定自然以使德性與幸福之間產生一必然之關連，使後者合比例於前者。因此，假如德性與幸福之間有一先驗綜合的關係，即是，假如幸福應該跟隨並合比例於作爲其條件的德性，則我們必須設定「一個不同於自然，卻爲整個自然之原因的存在，此一原因包涵了此一關連之基礎，也即是，幸福與道德之準確的比例」^⑪。

此外，此一存有必須被了解爲依據律則之概念使幸福合比例於道德的。因爲，所謂幸福要合比例地配於道德，乃是依照有限的理性存有使道德律則成爲其決意的決定原則之程度而予以合比例地配以幸福的意思。而一能够依照律則之觀念而行動的存有才是有睿智的或有理性的；而他的因果作爲將是他的意志。如是地，那一被設定爲自然之原因的存有，必須被構想爲依於睿智與意志而行動。換言之，它必須被構想爲上帝。此外，我們必須構想上帝爲無所不知(omniscient)，因祂被構想爲能知曉吾人一切內在狀況；祂也必被構想爲無所不能(omnipotent)，因爲祂必須被構想爲能够真的成就一個世界，在其中幸福是準確地合比例於德性的。此外，還有其它屬於祂的屬性。

康德提醒我們說，他在第一批判中曾經否定思辨理性能證明上帝之存在與其屬性，而現在他並沒有就這他曾經否定的重新加以肯定。當然，承認上帝之存在乃是理性之承認；但此一承認乃是一信仰的作用。就它是與義務相關連而言，我們可以說它是一實踐的信念。我們有義務去玉成

圓善。因此，我們可以設定其可能性。但是除了假定有一上帝存在之外，我們無法想像完滿的善真有實現之可能。因此，即使道德律則並沒有直接地囑咐要信仰上帝，但是，它卻是建立在這一種信念之上的。

5.

正如康德所提出，三個設定有一共通性：「它們都自道德之原則出發，而此一原則並非一設定，而是一律則」。^①然而，這裏產生的問題是，它們到底是否能擴充吾人之知識。康德的答案是：「當然的，不過只從實踐角度而言」。^②一般有關他底觀點的說法是，這些設定增進吾人之知識，卻不在理論性的而只在實踐性的角度。但這到底所指者何，卻不是立刻朗現的。倘若康德只純然地意指，我們行動宛如 (as if) 我們都是自由的，宛如我們都有不朽之靈魂，和宛如有一上帝存在，乃是於實效上有用途 (pragmatically useful) 或於道德上有好處 (morally beneficial) 的話，則這一種觀點 (姑無論我們同意與否)，就讓我們能理解之而言，將不會產生大的困難。但是事實上，康德所意指的，似乎不止如此。

事實上，康德告訴我們，由於自由、不朽的靈魂與上帝都不能作為直覺對象而被給與，「因此，不會有被給與的超感性對象之知識之擴充」。^③這似乎是一套套邏輯。因為，如果上帝與靈魂並不是作為對象被給與，我們很明顯地不能把它們當作被給與對象地認知。但是康德卻說，雖然上帝和那自由不朽的靈魂並不作為任何知性的直覺底對象而被給與，理論理性底有關超感性領

域之知識卻增加到一逼使我們接受「確有如此這般的對象」⁶⁴這一限度。此外，一旦實踐理性承認了上帝和靈魂之存在，則理論理性乃可以使用範疇去思想這些超感性的實有。而當範疇如此地被利用時，它們「並不是空洞的而是具有意義的」⁶⁵。事實上，康德強調範疇可以以一種特別的方法去思想超感性的領域，「只當它能透過一些謂詞，而這些謂詞是必然地屬於純粹先驗給與之實踐目的與其可能性的。」⁶⁶但是留下來的事實乃是，透過由實踐理性所提供的幫助，那些對思辨理性只單純地為軌約性的觀念乃獲得了特別的思考超感性實有的形式與形態，即使這些實有並不是作為直覺對象般給與，而是因應它們與道德律則之關係方才被肯定的。

因此，對我來說，若說康德正在以一新式的形上學去替代他於純粹理性批判Ⅴ中曾排斥的形上學，則這種說法是可以爭議的。在超驗的自我與上帝這兩觀念的情形而言，思辨理性之所以能賦與它們形體，乃因為實踐理性之故。而這之所以可能，乃因為當思辨理性與實踐理性合作時，後者享有一優位(primacy)之故。⁶⁷「如果實踐理性除了接受思辨理性依其洞見而為其自身提供之內容之外，便無法接受任何其他內容並去構思其為給與的話，則思辨理性便有一優位。但假若它〔實踐理性〕自身能原創地有先驗原則，而一些理論的立場是不可分地與這些實踐先驗原則相結合，這些原則卻同時超出思辨理性的任何可能的洞見之外(雖然它們不一定與思辨理性相矛盾)，則問題便在於，此中那一趣向(interest)是較為優越尊貴的？」(不是要問那一個要退讓，因為此一個不必一定與另一個相矛盾)……」⁶⁸這即是說，問題在於：到底應該讓思辨理性的趣向專擅下去(prevail)，以使它除了肯定自身之外頑固地排斥所有其他根源所提供之內容，

還是應該讓實踐理性之趣向彰顯，使得思辨理性能如實地接收實踐理性所提供之命題，而進而謀求「把它們與其自身之概念相結合」^⑤。依康德之見，實踐理性之趣向應該彰顯。肯定地，假如實踐理性被了解為建立於感性性好與欲望之上的話，上面的說法便很難維持了。因為在這種情況下，思辨理性將要接受一切可能的隨意的幻想。（康德提到穆罕默德的天堂觀念。）換言之，康德並不希望鼓勵純粹為意願的思想。但是，如果實踐理性是被了解為純粹理性之實踐能力，也即是依照先驗原則去判斷；而且如果某一些理論論題是與純粹理性之實踐運作不可分割地關連著的話；則純粹理性之理論能力必須接受這些論題而試圖圓融無礙地去思想它們。如果我們不接受實踐理性的這一優位的話，則我們便等於承認了純粹理性自身之中的一項衝突；因為純粹實踐理性與純粹思辨理性基本上是同一個理性。

康德其實在致力於創制一建基於道德意識之形上學這一點，對我來說，從他似乎接受實踐知識可有不同程度看來，是很明確的。自由之觀念是如是地與道德律則和義務之概念結合著，使得我們不能承認責求而否定自由。「我應該」涵蘊了「我可以」(‘I ought’ implies I can)(也即是，我既可以服從，也可以不服從)。但是我們不能說圓善或完滿的善之概念有如責求涵蘊自由一樣地涵蘊上帝之存在。理性不能絕對確定地斷定幸福對德性之因應比例，涵蘊了上帝之存在。也即是說，理性不能絕對地排除以下一情形之可能性，即是，有某一事態或會使得此一因抑應比例得以因自然律則之運作而可能，而無必要假定一有睿智的且善的創世者。因此，一餘地為扶擇留開了，也即是說，一餘地為建基於意志操作之實踐信念留下來了。誠然，我們不能「證明」自

由，因此，它在某一意義下是一信仰之對象。但是留下來的事實是，我們不能夠接受道德律則之存在而否定自由，但是卻可以接受道德律則之存在而懷疑上帝之存在，即使對上帝存在之信念是比較符合理性之要求的。

因此，純然地說康德排斥形上學乃是誤導的。誠然，他排斥專斷的形上學，如果它是被了解為基於先驗理論原則的先驗虛構(a priori construction)，或被了解為就現象底科學解釋的一種延申或擴充的話。但是，即使康德沒有把有關設定之一般理論喚作「形上學」，但其實他等於是如此說。這是一建基於對律則與責求之道德意識之上的形上學。它並不為吾人提供超感性實在之直覺，而且它的論據是建基於道德意識之有效性和建基於康德為道德經驗所作的分析之上的。但是，無論如何，就超感性實有而言，卻確有一定的理據觀點的。因此，我們可以相當恰當地談論一套康德式「形上學」。

十一

我們曾經察覺，依康德，道德並不假定宗教。這即是說，人不必需要上帝之觀念去認識他底義務。而道德行為之最終動機乃為了義務，而非對上帝之服從。同時，道德卻引導向宗教。「透過至尊的善作為純粹實踐理性之對象與最後目的這一觀念，道德律則導向於宗教，即是說，導向於承認所有義務為神聖命令，不作為約束，即是，不作為一外在意志之隨意且在自身是偶然的命令(或吩咐)，而是作為每一個自由的意志自己所立的本質上的律則，這些律則卻必須被視同如

最高存有之命令，因為只從一道德上完美（神聖與善）的而又同時無所不能的意志，而由是只透過此一意志之和諧，我們才有希望能達致最高善，把最高善視爲我們努力之對象乃是道德律則施於我們之義務。」^⑩道德律則命令我們使得我們自己能配得上幸福，而不是命令要幸福快樂或使我們自己幸福快樂。但因為德性應該產生幸福，且因為圓善之圓滿實現只能透過上帝之參與而達成，我們乃可以透過上帝參與去期待幸福，因上帝之意志，作爲一神聖的意志，必欲使其所創造之子民應能配得上幸福，並且，作爲一無所不能之意志，祂是能够把幸福降諸他們身上的。「幸福之希望只肇始於宗教。」^⑪

這一個觀點於人純然理性界限內之宗教（1793）之中再度重現。第一版之前言開始即如此說：「就道德是建立於人作爲一自由而又同時透過其理性自我制約於無條件的律則之下的存有這一概念而言，它既不需要人之上存有這一觀念去使人確認其義務，也不待律則自身以外的其它動機使人踐行其義務。」^⑫然而同時，道德行動底終極結果這一問題，還有道德與自然秩序之間之可能協調這一問題，對人類的理性而言，不可能是漠不關心的事情。而且長遠來看，「道德不可避免地要導向宗教」^⑬。因為除了透過神性的參與，我們不能想像有其他的途徑可以讓上述協調能够圓現。

對康德來說，真正的宗教是這樣的：「對我們所有的義務而言，我們把上帝視爲普遍地要被尊崇的立法者。」^⑭但是，尊崇上帝是什麼意思呢？這即是說要服從道德律，只出於義務而行動的意思。換言之，康德對有如禮拜和禱告等宗教表達行爲賦與很輕的價值，無論這些行爲是公開

的抑或是私下的。這一態度可以用他經常被徵引的話去總結：「除了道德的品行之外，一切人類自以為能造來取悅上帝的，皆不過為一些宗教幻妄與對上帝的假意之崇拜而已。」⁷⁵

當然，此一對一般意義的宗教行為之漠然態度是連帶對各種如是的信仰類別 (credal varieties) 之漠然態度的。我認為「如是的」(as such) 一辭是必須的。因為有一些信仰會因為其與真正的道德的不相容性而被排除，而另外一些又會不能為純粹理性所接受。但是，康德排斥任何涉及一些宗教真理之獨特無二之天啟觀念，乃至於一權威教會作為上天啟示之監管者與鑑定詮釋者等觀念。我的意思並不是說他根本地排斥建基於聖經之上的一可見的基督教教會 (visible Christian Church)；因為康德並不如此。而可見的教會對康德來說只不過是普遍的不可見教會 (universal invisible Church) 這理想典範的一近似表現而已，所謂普遍的不可見教會，乃是，或將會是透過對上帝之道德性的事奉而達成的全人類的精神結合。

我並不打算逐一討論康德對基督宗教中的個別的論斷如何理解⁷⁶。但是，或許值得一提，他有一很強烈的趨向，要如實地剝除某些教義所涉及的歷史上的組織，而尋求一能够切合他底哲學的意義。因此，他並不否定原罪 (original sin)；相反地，他肯定原罪以對抗那些想像認為人類自然是完美的論調。但是歷史上之墮落和承襲罪業等觀念暗示了人類有基於自私 (self-love) 而無視普遍地行動這一種基本性癖 (fundamental propensity) 這一想法，這一種性癖乃一經驗上之事實，而我們無法作出一終極的解釋，雖然聖經以圖像的語言去解釋它。就是這樣，康德以他所能接受的陳述方式肯定了這一教條，而同時以一理性的方法去詮釋之，使得他能一方面否定

更正宗 (protestant) 底以爲人類本性上是完全墮落敗壞的這一極端主張，而另一方面又能糾正以人類本性上很自然地爲完美的一種樂觀論調。這一種既接受基督教義但卻要爲其內容作一理性之處理之傾向在黑格爾身上變得更爲明顯了。而黑格爾透過有理據地辨別宗教與哲學兩種思維方式之基本特色，終於創制遠較康德之理論爲深奧的宗教哲學。

因此，我們可以說，康德對宗教之詮釋乃是道德論的和理性的。但同時，這一說法可以是誤導的。因爲這或會意指在真實的宗教之內容中（如康德所理解者），每一種我們一般喚作對上帝之虔敬的成素都是缺如的。但情況實非如此。不錯，康德對密契主義 (mystics) 是缺少同情的；但是我們已經顯示，對他而言，宗教乃是把吾人之義務視如神的命令一般（最低限度意指說，此等義務之實現將要吻合於上帝底神聖意志所意願之目的，即創世之終極目的）。在康德底《遺著》(Opus Postumum) 中義務之意識作爲神存在之意識這一觀念呈現於前了。肯定地，我們很難猜測到康德將如何能把散存於構成此一冊書的筆記中的各種類的觀念作系統綜合與發展，假如康德有機會這樣做的話。但是，看來，道德律則作爲一引向對上帝之信念之合法途徑這一觀念雖然一直並未被觸及，但是，康德卻傾向於加重強調上帝之內在性 (immanence of God) 和強調對道德自由和道德責求之意識 (awareness) 作爲對神性存在 (divine presence) 的意識。

十二

我想，我們不能否定，康德底倫理學學說確真有其宏大的一面。他不妥協的不屈不撓的標舉

義務和他力持人類底人格具有價值這兩點確是值得吾人尊敬的。此外，他所說到的許多東西都能於吾人之道德意識中引起真確的回響。因此，無論不同種族的人可以有如何差異的道德信念，但是當談到道德意識，有一共通之特色，是我們堅信有許多情況產生，而在這些情況中，某一意義的後果(sequences)是不相應的，即是，無論後果變成怎麼樣，道德律則都是要被遵守的。

如果我們真的有任何道德信念的話，則用我們日常的語言說，我們都感覺到必從某一處畫下界線，即使我們並不自同一地方畫下此一界線。「行事正義，得享天福」(Fiat iustitia, ruat coelum)。此一格準可以很容易地從一般人的道德觀點去了解。再者，康德正確地指出了道德律則之普遍性質。不同的社會與不同的個體曾有過不同的道德觀念這一事實並不能否定如是道德判斷能作一普遍之要求。當我說我應該造這個或那個時，我最低限度意涵著，任何其他別人在完全相同的情況下都應該如此行動；因為我是在說，做這樣的一件事是正確的。即使有人接納倫理學上的「情緒」理論(“emotive” theory of ethics)，他亦必須為道德判斷的此一普遍要求留下一餘地。在這一或那一觀點下，「我應該實行這行動」這一個宣言很明顯地與「我喜歡橄欖」這一宣言不屬於同一類別，即使有論者認為前者只為一情緒或態度之表達而非一理性底最高原則之應用。^⑦

同時，即使康德的倫理學說一定程度地反映了道德意識，這一學說卻是可引起嚴重爭議的。我們很容易可以理解在眾多批評者中黑格爾(Hegel)如何可就形式主義(Formalism)與抽象性(abstractness)兩點批評康德對道德之最高原則之處理。當然，在某一觀點下，自「形式

主義」和「空洞性」(emptiness) 去批評康德的倫理學說是有一些偏差的。因為在純粹倫理學(就其與應用倫理學有別而言)中，康德的職責本即正是要無視於一切經驗給與之「質料」而去確定道德判斷中的「形式的」成素。因此我們可以很恰當地問，此一形式的成素除了是形式主義的(formalistic)以外，還將可以是什麼呢？再者，當我們認清楚無上律令雖能應用於經驗中被給與之質料內容上，但卻根本從來不企圖成爲透過單純的分析演繹出具體的行爲規則之演繹前提的時候，則把無上律令指爲空洞的這種批評到底還有沒有意義呢？無上律令本只要作爲吾人底主觀的決意原則是否道德之測驗或判準，而不是要作爲一具體的道德準則之分析性的推論演繹前提。不錯；但是問題卻變爲：到底康德的道德原則是否實在地能夠作爲一測驗或判準？我們曾經指出了，康德所謂吾人「能够」抑「不能够」意願吾人之格準應當成爲普遍律則，就理解上即有一定之困難。而或許這一困難之關鍵真的與無上律令之抽象性與空洞性有一定關連。

有一些哲學家或會反對康德之理性論，也即是說，會反對道德律則終極地建立於理性之上而且其最高原則乃由理性所頒佈這一觀念。但先讓我們假定康德以道德律則係由理性所頒佈這一觀點是對的。問題將會產生：依康德所構想，到底義務之概念擁有一絕對的優位？抑善之概念是更基本，而義務之概念只隸屬於其下？然而，撇開任何其他考慮，第二種理論似較能合理地提供一解釋道德意識之架構。誠然，所以表現爲功利主義(例如邊沁) Bentham 的倫理學上的目的性理論 (teleological theories) 必備受指責爲把特定的道德判斷化約爲非道德的 (non-moral) 經驗判斷，因而以抹煞道德問題的方式 (by explaining it away) 去解釋道德問題。但是這一指責

不是對所有的目的論的道德的解釋都能生效的。而生效與不生效之問題，似乎我們很難說康德已經達到一最終的解決。

就康德的宗教哲學而言，在某一顯著的方面，他是受到啟蒙運動的影響的。因此，在詮釋宗教意識時，康德過於輕視歷史上的宗教；即是說，過於輕視實在地存在過的宗教。日後，黑格爾乃試圖彌補此一缺陷。但是，一般地考慮，康德的宗教哲學很明顯地是一項試圖調和牛頓物理世界（也即一排斥自由的、由因果律所駕御的經驗實有世界）和道德意識世界（自由的世界）的表現。理論理性自身只能告訴我們，它不能指出自由之概念為不可能，也不能指出一超經驗的本體實有之觀念為不可能。道德律則這一概念，透過其與自由觀念之不可分割的關連，為我們對此一如此一實有之存在乃至對吾人作為一理性存有之屬於此一實有，提供了一實踐的保證。在此一保證的基礎上，就實踐理性准許我們假定本體實有之情形下，理論理性乃可以嘗試思想本體實有。但是，就我們所能看到而言，只有上帝能够成功地於此兩界域中達成一終極的調和。因此，假如實踐理性之「趣向」應該彰顯，而道德律則（最低限度地以暗指的方式）要求此一終極的調和，則我們信仰上帝實在是有合法性的，即使於理論之應用上理性並不能證明上帝是存在的。

但是，雖然我們有權利轉向宗教而自上帝中希望能創造出一個幸福合比例地因應於德性的這一種事態，但是很明顯地，在這一當下，我們面對空餘下來的一自然必然性領域之間的相對並立。就理性告訴我們此後一領域並沒有邏輯上之不可能性而言，我們可以說這兩領域是邏輯地相容的。但這情況實在很難滿足哲學上的反省。首先，自由表現於屬於經驗自然秩序的行動之上。

而心靈尋求在兩個層次或領域之間找出一些關連。誠然，我們或許不能找到一客觀的關連，如果我們以為所謂找出關連是理論地證明本體實有存在及確切地顯示經驗實有和本體實有是如何客觀地關連著的話。但最低限度我們可以尋找一主觀之關連，而這即是說，在心靈自身之中找尋自依於自然原則的思維方式至於依於自由原則的思維方式之過渡之合法根據。

然而，要探討康德如何處理這一問題，我們要轉向第三批判，也即是入判斷力之批判。

附 註

- ① 在這一章的徵引中，G代表入道德形上學探本（Groundwork of the Metaphysics of Morals, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）；Pr. R.代表入實踐理性之批判（Critique of Practical Reason, Kritik der Praktischen Vernunft），而Rel代表入純處於理性範圍內之宗教（Religion within the bounds of Reason alone, Religion innerhalb den Grenzen den blossen Vernunft）。此三種著述分別見於普魯士科學院出版之〈康德全集〉第四，第五及第六卷。尾隨各著述之縮寫的數字代表此一版本的各該片段號碼或頁碼（如果此數字之前復冠以P.的話）。在G.和Pr. R.的情況中，我們亦同時引述T. K. Abbott的Kant's Theory of Ethics一書的譯義簡稱Abb.並附註書頁數）。在Rel一情況中，相應的引述可參見T. M. Greene與H. H. Hudson（簡稱G.-H.）。此外，W.仍代表普魯士科學院編入康德全集，W.後之羅馬數字與阿刺伯數字分別代

表該全集之卷數與頁數。

- ② 「理性」(reason)一字在這裏必須廣義地了解，一如首兩批判之書名中的所謂「理性」一般。而不能狹義地了解為間接推理之能力。
- ③ G., p. 391; Abb. p. 7。
- ④ √純粹理性批判√B, x。
- ⑤ Pt. R., 29-30; Abb., p. 101。
- ⑥ 這兩字之間意義上之分別稍後將會論及。
- ⑦ √康德全集√, W., VI, p. 217; Abb., p. 272。
- ⑧ G., 序言。p. 389; Abb., pp. 3-4。
- ⑨ 我們可以想像，康德是在想及魔鬼撒旦在欺騙人類這一圖象。此一格言亦同時可以適用於「謊言之父」(the father of lies)之上。
- ⑩ G., 序言p. 389; Abb., p. 4。
- ⑪ 同上。
- ⑫ Pt. R., 70; Abb., p. 129。
- ⑬ G., 序言 pp. 389-390; Abb., p. 4。
- ⑭ G., 序言 p. 392; Abb., p. 7。
- ⑮ G., p. 393; Abb., p. 9。

- 16 G., p. 397; Abb., p. 13。
- 17 G., p. 398; Abb., p. 14。
- 18 G., p. 400; Abb., p. 16。
- 19 G., p. 402; Abb., p. 18。
- 20 顯然，這裏沒有所謂自如是的普遍律則演繹出具體的行為法則的問題。這概念是用以測驗格準之可接受性或不可接受性，而非作為一可由之演繹的前提。
- 21 G., p. 403; Abb., p. 20。
- 22 然而，他沒對它加以使用，因為我們沒有真正的必要去顧慮它。
- 23 G., p. 413; Abb., p. 30。
- 24 讀者如要參考亞里斯多德底倫理論之綱要，可參見本書，第一卷，第三十一章。
- 25 G., p. 415; Abb., p. 32。
- 26 G., p. 421; Abb., p. 38。
- 27 同上; Abb., p. 39。
- 28 G., p. 424; Abb., p. 41。
- 29 同上; Abb., p. 42。
- 30 G., p. 436; Abb., p. 54。
- 31 Pr. R., 122; Abb., p. 161。

- ③2 此一公式顯然為康德無上律令之第一個應用例子所假定了的，即是說一個絕望的人在考慮他可否自殺一例子。(G., pp. 421-422; Abb., pp. 39-40)。
- ③3 G., p. 425; Abb., p. 43。
- ③4 G., p. 428; Abb., p. 46。
- ③5 G., pp. 428-429; Abb., p. 47。
- ③6 G., p. 429; Abb., p. 47。
- ③7 G., p. 431; Abb., p. 50。
- ③8 G., p. 434; Abb., p. 52。
- ③9 Pr. R., 54; Abb., p. 119。
- ④0 G., p. 440; Abb., p. 59。
- ④1 Pr. R., 58; Ab., p. 122。
- ④2 G., p. 441; Abb., p. 59。
- ④3 Pr. R., 58; Abb., p. 122。
- ④4 Pr. R., 69; Abb., p. 129。
- ④5 G., p. 433; Abb., p. 51。
- ④6 G., p. 434; Abb., p. 52。
- ④7 G., p. 433; Abb., p. 52。

- ④⑧ G., p. 438; Abb., 57。
- ④⑨ G., p. 448; Abb., 67。
- ④⑩ G., p. 454; Abb., 73-74。
- ④⑪ G.; p. 461; Abb., p. 81。
- ④⑫ Pr. R., 167-168; Abb., p. 187。
- ④⑬ Pr. R., 170; Abb., p. 189。
- ④⑭ Pr. R., 171; Abb., p. 189。
- ④⑮ Pr. R., 175; Abb., p. 191。
- ④⑯ Pr. R., 199; Abb., p. 206-207。
- ④⑰ Pr. R., 220; Abb., p. 218。
- ④⑱ 圖 41。
- ④⑲ Pr. R., 224; Abb., p. 221。
- ④⑳ Pr. R., 225; Abb., p. 221。
- ④㉑ Pr. R., 238; Abb., p. 229。
- ④㉒ Pr. R., 240; Abb., p. 231。
- ④㉓ Pr. R., 243; Abb., p. 233。
- ④㉔ Pr. R., 244; Abb., p. 233。

- ⑥5 Pr. R., 246; Abb., p. 234。
- ⑥6 Pr. R., 255; Abb., p. 239。
- ⑥7 這一種說法當然可以是誤導的。因為，正如我們較早已經指出一般，歸根結底而言，只有一個理性。雖然此一理性有著各種不同的功能，或不同的運用的模式。
- ⑥8 Pr. R., 216-217; Abb., p. 216。
- ⑥9 同上。
- ⑦0 Pr. R., 233; Abb., p. 226。
- ⑦1 Pr. R., 235; Abb., p. 227。
- ⑦2 Rel., p. 3; G.-H., p. 3。
- ⑦3 Rel., p. 6; G.-H., p. 5。
- ⑦4 Rel., p. 103; G.-H., p. 95。
- ⑦5 Rel., p. 170; G.-H., p. 158。
- ⑦6 讀者可以參見(例如說) C. C. J. Webb 的 Kant's Philosophy of Religion (詳見書目)。
- ⑦7 我並非要意指說倫理學中的情緒主義的一些較進步的理論的一些捍衛者並不考慮到這一道德判斷之特色。

第十五章 康德（六）：美學與目的論

判斷力的中介功能——優美之分析——壯美之分析——純粹品美判斷之

推述——美術與天才——品美性判斷力之辯證——優美作為道德善之象徵

——目的性判斷力——目的論與機械論——物性神學與道德神學。

一

上一章末後我們提到了最低限度在心靈方面，需要有一關連原則去連結自然必然性世界與自由世界。康德在他底「判斷力批判」的導言中提到此一需要^①。自然或感性實有這概念之領域與自由或超感性實有這概念之領域之間，存在這樣一種鴻溝，使得我們無法透過理性之理論性應用自第一個領域過渡到第二個領域去。因此，似乎，我們涉足於兩個分離的世界之中，其中的一個不可能影響另一個。然而，自由之世界必須要影響自然世界，倘若實踐性之原則需要於行動中被實現出來的話。因此，必須可能以一特定的方式去構想自然，俾使最低限度在此自然世界中，獲致依於自由律則之目的之可能性是容許的。相應地，必須有一些基礎或統一原則「使得依一個世界之原則之思想方式，至於依另一世界之原則之思想方式之過渡，成爲可能」^②。換言之，我

們是在找尋康德所謂自然哲學的理論性哲學與建基於自由概念之上的實踐的或道德哲學之間的一項關聯。而康德於一對判斷力之批判之中發見了此一關聯，因此，這一批判乃是一把哲學的兩個部分結合成爲一個整體的一個工具」。^④

要解釋康德要尋找這一聯繫時爲何要轉向對判斷力之研究，則我們必須觀察他對心靈底能力 (powers or faculties of the mind) 之理論。於 \wedge 判斷力批判 \vee ④底導言之末後，康德分辨出心靈的三種能力^⑤。它們是認知能力一般、樂與不樂之感受和意欲能力。這立刻顯示了，感受於某一意義下作爲中介地連結了認知與意欲。然後，康德又分辨了三種特殊之認知能力，即「理解」(Verstand)、「判斷力」(Urteilkraft)與「理性」(Vernunft)。而這暗示了，判斷力某一意義地作爲中介以連結理解和理性，而且判斷力和感受有某一種關係。

在 \wedge 純粹理性之批判 \vee 中，我們曾考慮了理解之先驗範疇和原則，它們施行「建構性」之功能 (constitutive function) 而使自然的或對象的知識爲可能。我們亦曾考慮了純粹理性之觀念底思辨能力，此一能力不行使一建構的功能而行使一「軌約的」功能。在 \wedge 實踐理性之批判 \vee 中，我們復指出了，在實踐的應用中，純粹理性有其先驗的，能爲意欲立法的原則^⑥。因此，剩下來的問題乃是，到底這個康德認爲能中介地聯繫理解與理性的判斷力本身是否有其自己的先驗原則。若然，則我們復又要追問，這些原則到底在行使一建構性的抑或軌約性的功能！特別地，它們會不會爲感受提供先驗之規則；也即是說，會不會爲樂與不樂之感受能力提供先驗之規則？若然的話，則我們便有一很妥善而整齊的形格了。理解爲現象實有先驗

地立法，以使得自然之理論性知識可能。而純粹理性，在其實踐應用中，對意欲而立法。而判斷力則為如實地作為認知與意欲之中介的感受立法，且有如判斷力自身為理解與理性之中介一般。

因此，以批判哲學之術語表述，我們可以把問題如下表達，俾使三大批判書底目的之相近處能鮮明被顯示來：判斷能力有沒有其屬於自己的先驗原則呢？若然的話，它們底功能及應用場所是什麼呢？此外，如果判斷能力就其先驗原則而言是關連於感受，正類比於理解之關連於認知與及理性（之實踐應用）之關連於意欲的話，我們可以看到入判斷力批判√構成了批判哲學的一個必要部分，而並非純然只為一可有可無之附錄。

但是康德在這場合中所謂判斷力到底是什麼一回事？康德告訴我們：「判斷能力一般乃是把特殊者構想為包涵於普遍者中之能力。」^⑦但是我們必須區別決定性和反省性判斷力。「倘若普遍者（規律、原則、律則）是被給與的，則把特殊者收攝於其下的那個判斷力是決定性的，這一樣為真確，即使它作為超驗判斷力先驗地提供一些只依據之才能收攝於普遍者的條件。假若只有特殊者是被給與，使得判斷力要為之找出普遍者，則此判斷力只是反省性的。」^⑧

在考慮入純粹理性批判√時，我們看到了有康德所謂的理解的先驗範疇和原則，這些範疇和原則是於能力結構中終極地被給與的。而判斷力只純粹地把一些特殊者收攝於這些「普遍共相」(universals)之下，如收攝於一些先驗被給與的東西之下。這是決定性判斷力的一個例子。但是顯然有許多普遍律則不是被給與，而是有待發現的。例如物理學之經驗律則並非先驗地被給與

的。但是它們也不好像特殊者一般地後驗地被給與。例如，我們先驗地知道所有現象皆為因果系列之成員；但是我們並不先驗地知道特殊的因果律則。它們卻也不是作為經驗對象一般地後驗地給與於我們。我們當要發見我們把特殊者收攝於其下的普遍經驗律則。這即是反省性判斷力之工作，因此，其功能並不純然只是收攝性的；因為，如康德所言，它要找出特殊者可以收攝其下的普遍共相。而我們這裏所關心的，正就是此一反省性判斷力。

最低限度依我們的觀點看，經驗律則是偶然的。但是科學家經常試圖把較特殊的收攝於較普遍的之下。他不會不試圖於經驗律則之間建立一些關係而只讓它們無關連地並列著。他致力於建立一互為關連的律則的系統。而這即意指，在他底探究中，他被自然作為一知性之整體這一概念所引導。科學底先驗原則是建基於吾人之理解中的。然而，「那些特殊的經驗律則……必須被考慮……宛如 (*als ob*) 一個非屬於我們的理解把它們給與我們之認知能力，使得一依據於自然之特殊律則之經驗系統成為可能。」^① 康德補充說他並不試圖意涵科學家必須假定上帝之存在。他所指者，乃是科學家假定了如是一自然之統一性，一種假使自然乃一神性思維之產品的話才能獲得的統一性，也即是說，假使此一自然乃一適合於吾人之認知能力之知性系統。在這裏，上帝之觀念只純然以其軌約功能被運用。而康德的論點只純粹是這樣的：一切科學探究乃於最低限度的隱涵的假定所引導，此一假定即是自然作為一知性統一性。反省性判斷力即依循此一原則前進。它是一先驗的原則，是指它並不自經驗導生，而是一切科學探究之假設。但是它不是有若超驗分析中所論及的原則之為先驗這一意義之先驗。換言之，它並非一經驗對之能被給與之必然條

件。它只是一能引導吾人對經驗對象作研究之一必然的啟導原則 (heuristic principle)。

那一依其律則植基於一超人類的理智感覺、卻適合於人類之認知能力，由此而被統一的那自然之概念，即是自然底目的性這一概念。「透過這一概念，自然乃被表象為宛如一理智包涵了自然底經驗律則之雜多之統一性底基礎。自然之目的性因此乃是一特殊的先驗概念，其終極根源在於反省性判斷能力。」^⑩康德認為自然底目的性之原則乃是判斷能力的一個超驗原則。它是超驗的，因為它關涉了經驗知識一般的可能對象，而其自身並不建基於經驗之觀察之上。依康德，它底超驗性質將更明顯，如果我們考慮它所引發出來的判斷格準的話。康德舉了一些例子，包括「自然採取最短的途徑」(lex parsimoniae)，「自然不作跳躍」(lex continui in natura)這例子。

⑩ 這些格準並不是一些經驗之概括判斷 (empirical generalizations)；它們是一些指導吾人探討自然的先驗規則或格準。而它們建基於自然目的性這先驗原則之上，也即是說，建基於後者就其經驗律則之終極統一性對吾人之認知能力底適應之上。

判斷力的這一先驗原則之有效性是主觀的而非客觀的。用康德的術語表達，它並不對自然自身而言有所規定或為自然自身立法。它並不是對象之為對象底必然條件這一意義之建構原則。它並不表示於一存有學的意義下有一自然之目的性這一命題。我們不能先驗地自這一原則導出於自然中真的有終極原因在運作。它只為反省性判斷力立法，囑附之把自然視若一有目的之全體，一適應於吾人之認知能力之全體。而如果我們說這原則使自然可能，我們即意指就其經驗律則而言，它使對自然之經驗知識可能，並非說它有如範疇和理解原則使自然可能這一個意義地使自然

可能。當然，在一實在的意義下，此一原則是經驗上可被證實的。但在其自身，它是先驗的，不是作為一觀察之結果；而作為一先驗之原則，它不是被視為已給與的對象自身之必然條件，而是在探討此等對象時反省性判斷力之運用之必然條件。因此，康德實在並不在宣揚謂自然中有終極原因在運作這一形上學論斷。他只在說，因為反省性判斷力是有如它這樣的話，所有涉及自然之經驗探討自開始即要把自然視為宛如它包含著一經驗律則系統，而這些經驗律則是透過它們於我們以外的、卻是適合於我們底認知能力的理智之這一共同基礎而被統一的。

誠然，我們不能把自然視為有目的而不把目的性歸諸於自然。康德是清楚察覺到這一點的。「但是在自然之特殊律則中表現之自然之秩序，在此一超越吾人之理解能力的最低限度為可能類別與特殊性中所表現之自然秩序，事實上是適合於吾人之認知能力的，這就我們能剖析者而言，是一偶然的事實。而此一秩序之發現乃是理解的工作，一項因應於理解之必然目的而實行的工作，這即是，自然原則底統一化。而判斷能力必須把這一目的歸諸自然，因為理解在這一方面不能為自然指定任何律則。」^⑩然而，把目的性先驗地歸諸於自然並不會構成對自然自身而作的一先驗的獨斷；它是就吾人之知識之一項貢獻。換言之，判斷力之先驗原則，正如已多次提及，乃是一啟導性原則。如果我們於我們底經驗探討中發覺自然與這一原則脗合的話，則就我們所能知者而言，這只是一純然的偶然之事實。而它〔自然〕之必須脗合便乃是一先驗之假設，一判斷力的一個啟導原則。

現在，自然目的性可以以兩種形式被表象。首先，一被給與之經驗對象之目的性可被表象為

對象之形式與認知能力之符合，然而，這並不涉及為求對象之知識作決定之觀點下之形式與概念之關係。對象之形式被認為是來自對象底表象之快樂之基礎。而當我們判斷某一表象必然地由這一或那一快樂作為後果而伴隨的話，則那一表象應當是對所有的人言都是可喜的（不單止對於當下在這裏感覺某一對象之形式的那一特殊主體而言），我們乃有一品美性判斷（*aesthetic judgment*）。其對象被稱為優美（*beautiful*）。而自伴隨象表之快樂為基礎而作的普遍判斷能力則被稱為品美能力（*taste*）。

其次，一被給與之經驗對象之目的性亦可被表象為「其形式與事物本身的可能性之符合，依據於一先於其形式且包含了其形式之基礎之概念」。⑭換言之，那事物被表象，是依據其形式，作為滿全自然的一目的。而當我們判斷事情為如此時，我們乃有一目的性判斷力（*teleological judgment*）。

因此，一判斷力之批判√得同時注重品美性與目的性判斷力，並在它們之間作嚴格的分別。前者是純然地為主觀的，但這並不是說在這一種判斷力沒有普遍要求（事實上有此要求的），而只表示這一判斷是涉及對象之形式（無論是一自然對象抑一藝術品）與認知能力之間的一種符合，而這些認知能力處於由對象之表象所引生的感情之上，而不關涉任何概念。因此，康德可以說，那一美感地判斷的能力乃是「一特殊的，依於規則而判斷事情之能力，而非一依據於概念的能力」。⑮然而，目的性判斷力乃是客觀的，意即指這一目的性判斷力之為客觀乃指它能判斷一被給與的對象滿全了一構想中的自然目的。而不是指它乃主體中一些感情之基礎。而康德告訴我

們說，作這樣的一些判斷之能力「不是一特殊的能力，但只是作一般的反省性判斷力。」¹⁵

最後，反省性判斷力底先驗的、軌約的自然目的性概念，充當了一方面的自然概念之領域與另一方面的自由概念之領域之聯繫。因為，雖然它既未如範疇與理解之原則一般地建構自然，也未如純粹實踐理性之先驗原則一般為行動立法，但它使得我們把自然構想為不完全外在地孤立於其目的的實現以外。藝術作品乃價值本體界的一現象的表現；而對這些作品之品美性欣賞所能使我們看到的自然對象中的美，復使我們視自然本身為與康德有時講的所謂「超感性底基」¹⁶相同的本體實有 (noumenal reality) 之一現象之顯示。而在目的性判斷力中表達出來的自然目的性概念，使得我們能構想自然之目的實現與自然之律則相諧合這一可能性。

康德有時候把問題如此陳示。對理解底先驗原則之研究，顯示出我們把自然作為一現象去認知。而同時，這意涵著一本體實有或「超感性實有」。然而，理解完全無法決定後者。當我們於第一批判中考察本體與現象之概念時，我們曾看到，本體一辭必須自消極意義被了解。透過其判定自然之先驗原則，判斷力引導我們去視「超感性底基」中之本體實有（無論在我們之中或在我們之外）為可藉著知性能力而被決定的。因為它表象自然為本體實有的一現象表述。而理性藉著其先驗的實踐律則決定了本體實有，給我們顯示出我們如何可以想像它。「而因此判斷能力使其自然概念底領域到自由概念底領域間之過渡為可能。」¹⁷

這一節中，我們已處理了康德於《判斷力之批判》導言中所揭示之主要思路。第三批判之正文大分為兩部分，第一部分處理品美性判斷力，而第二部分則處理目的性判斷力。當然，第三批

判之主要內容是在這兩部分中的。但一旦我們轉向康德底處理之細節中(例如，品美性判斷力)，我們便很容易孤立地把這些枝節視爲康德之美學理論，宛似它是康德底哲學中的一個割離的部分。爲了這個緣故，我覺得我們不妨詳細反省一下康德之全盤思路。無論這思路是多麼博雜，它將幫助我們看清楚對康德來說，第三批判乃其系統的一個總合部分，而不是只純然地爲兩部處理自身有意義的專題論著之結合，宛似它對與康德首兩批判書毫無內在關連一樣。

二

隨著英國人談美學的習慣用法，康德把宣稱一事物爲美的判斷稱爲品美之判斷 (the judgment of taste, das Geschmacksurteil)。「品味」一字立刻暗示了主體性；而我們已經看到了，在康德觀點下，此一判斷之基礎是主觀的。也即是說，想像力把一表象關連於主體自身，即關連於快樂與痛苦之感受之上。我們把一事物判斷爲美或醜之基礎在於吾人之感受能力 (power of feeling) 如何被一對象之表象影響。以現代的語言表達，我們可以說，對康德而言品美判斷乃是一情緒性命題 (emotive proposition)，其所表達的是感受而非概念知識。正如康德所言，對一建築物底概念知識是一回事，能欣賞此一建築物之美卻是另外一回事。

然而，雖然品美性判斷之基礎是主觀的，我們所說的其實明顯地是一些關於事物的東西，即此一事物是美的。此一宣稱之基礎在於感受；而當我說一對象是美的時候，我並不是純然地只表達一些我底私人的感受而已。因爲如此一宣稱將是一經驗上能被徵實 (最低限度於原則上) 的心

理上的判斷。這將不會是一個品美性判斷本身。後者只當我宣稱一事物為美時方能產生。因此，乃有必須要有一美的分析 (Analytik des Schönen)，即使美不能在不關涉於把一對象判斷為美這一主觀判斷基礎的情況下被了解為一對象之客觀性質。

康德底「美之分析」是他所謂的品美判斷四「形態」之研究。或許很奇怪地，此四形態是與判斷的四個邏輯形式相關連，即質、量、關係與樣態四項。我說「或許很奇怪地」，因為品美判斷自身並非一邏輯判斷，雖然依康德而言品美判斷涉及其與理解之關聯。然而，對品美判斷的每一形態之探討歸結為美的一局部性定義。如實地，我們被給與了「美」這一語辭的四種互補的疏釋。而撇開了這四種形態與判斷之四種邏輯形式之關係而言，康德就這些課題所作的討論在其自身即有一定的興趣和意義。

自「質」的觀點考察品美判斷，將把我們引導於如下的對美的定義。「品美乃是透過一完全沒有趣味〔利益〕的滿足或不滿足，而對一對象作判斷或表象此一對象之能力。」^⑩當康德說品美欣賞是「完全沒有趣味」時，當然康德並不意謂所欣賞之對象為很令人煩悶；他指的是，它是思維性的。以品美理論的術語表達，品美判斷意涵著：一被稱為美之對象並不涉及意欲（也即不涉及意欲能力）而能引起滿足。我們只須舉一簡單的例子即足以說明康德之用意。假定我在注視一水果之油畫並說它是美的。如果我意指假如水果是真的則我會喜歡吃它，則我把這水果關係於意欲，則我之判斷將不是嚴格意義的品美判斷；而我可能是在誤用「美」一字。一品美之判斷意涵著，一事物之形式之為可悅（可滿足）正只作為一思維之對象，而與意欲無任何關涉。

康德區別了可悅的 (das Angenehme, the pleasant) · 美的 (das Schöne, the beautiful) 與善的 (das Gute, the good) · 表徵著表象與樂與苦之感受所能產生的三種關係。可悅的是那能滿足性好與欲望的，動物和人類都有這樣的一種經驗。善的乃是景仰之對象：它是客觀的尊嚴價值之所歸趨之處所。它關係著一切理性存有，也包括了一些不是人類的理性存有（如果有這樣的存有的話）。美的乃是不涉及任何性好或欲望的，單純地愉悅的。它只被理性存有所經歷，卻不是被所有理性存有所經驗到。這即是說，它涉及感官知覺，也因此只關涉那些具有肉身 (bodies) 的理性存有。

此外，依康德之見，品美性判斷是無視於存在的。以上面舉出的簡單例子而言，如我把畫中的水果關係於我底意欲，則我便有興趣於其存在，也即是說，我希望這水果是真實的，俾使我能享用之。但是如果我美感地思維（觀賞）它的話，則此一水果乃一表象之水果而非一存在，且可享用之水果這一事實是不關痛癢的。

最後，康德指出了，當他說品美性判斷為完全地沒有興趣時，他並不是說它不可能，或它不應該由一些興趣相與伴隨。在社羣中，人類肯定地有興趣於把他們於美感經驗中感受到之愉悅予以傳播。而康德稱之為美之經驗興趣。但是，雖然興趣可以與品美判斷相與伴隨或相結合，然而興趣自身卻不是其決定基礎。就其自身而言，此一判斷是沒有興趣的。

在轉向於依據「量」而探討品美性判斷時，我們發覺康德把美定義為「那沒有一概念，而普遍地愉悅的」^⑩。而我們可以分別地考察這兩個特性。

美為一完全沒有興趣之滿足之對象這一個上面已經確立了的事實，意涵著美是一普遍的滿足之對象，或應該是一普遍的滿足之對象。假定我意識到一給與之塑像為美的這一判斷為完全沒有興趣的。這即是說，我意識到，我底判斷永不建基於任何屬於我之私人條件之上。在宣佈我之判斷時，如康德所說我是「自由」的，我一方面既不是被欲望所驅使，另一方面也不是由道德律令所制約²⁰。因此，我乃相信我有理由把一些我所經驗到的類似的滿足感歸諸其他人；因此一種滿足並不是建立在我底私人的性好之滿足之上的。因此相應地，我談及一塑像宛如美是它的一個客觀的性質一般。

因此，就普遍性而言，康德區別了涉及可悅者的判斷和涉及美的判斷。如果我說橄欖的味道為可悅，則我隨時會預計他人會說：「你或會覺得它是可悅，但我覺得它是可憎」。因為我承認我之判斷純基於一些個人的或私人的感受或品味，而關於個人嗜好是不能爭議的，必須各行其是。而如果我說某一藝術品為美，則依康德，我是秘而不宣地要求說它對所有人而言都是美的。這即是說，我要求該判斷為並不建基於純然為個人的感受上，而是建立於一些我或可同時歸諸他人或能要求他人也具備的感受之上。因此，我們必須區別作為一術語的康德的所謂品美判斷，與我們一般情況下用到的所謂品味的判斷。在作第一種判斷時，我們要求一普遍有效性，而在第二種情況下則否。而只有第一種判斷才涉及「美」的問題。

很自然的，康德並非意指當某人把一塑像喚為美時，他事實上必然地相信所有其他人都把它判斷為美。他意指，當一人作這判斷時，則他要求其他人也應當承認這塑像之美。因為，由於意

識到他之判斷是如上面所謂的「自由」的，他或把一類似於他自己所有之滿足感歸諸他人，或要求他人應該經驗此一滿足感。

這是什麼樣的一種要求呢？我們不能邏輯地爲他人證明一對象爲美。因爲我們於一品美判斷中所作的普遍有效性之要求並不與認知能力有任何關涉，而只關涉於每一主體底樂與苦之感受力。以康德的術語看，這一判斷並不建基於任何概念之上：它只建立於感受之上。因此，我們不能透過任何邏輯上之爭辯程序，以使得我們對這判斷之普遍有效性之要求得以肯定。我們只能說服他人一再地且更細緻地觀察該對象，而且相信他們之感受終於將表達自身，而它們將與我們之判斷相脗合。當我作判斷時，我如此地相信我以一普遍的言辭說話，而且我們要求他人之首肯；但是他們只基於他們自己的感受才會作出這一肯定，而不是基於任何我們所徵引的概念。「現在我們可以見到，在品美的判斷中，沒有東西被設定，除了就不涉及概念之干擾之滿足而言的這一個普遍聲音之外。」^①我們可以把注意力轉移到隨意的該對象的各種形態之上以說服別人該對象是美的。但是，那一肯定（倘若它終於產生的話）乃是某一種滿足的結果，而這一種滿足是由感受而得的，而並不是建立於概念之上的。

但是，康德所談到的所謂滿足 (satisfaction) 或愉悅 (Pleasure) 到底是什麼？他告訴我們這不是情緒 (emotion, Rührung)，情緒乃是「一種感覺，在這感覺中，愉悅只透過一暫時的壓抑與一隨之而起的更強烈的生命力之流出而產生」^②。這意義之情緒較切合於壯美 (昇華, Sublime, Erhaben) 之經驗，而不切合於優美之經驗。但是，指出作爲品美判斷之決定基礎的滿

足感或愉悅之狀態不是情緒，並不就解釋了它是什麼。而我們可以用這一形式發問。康德所說的所謂滿足或愉悅之對象為何？因為假如我們知道什麼使它興起，假使我們知道所滿足者為何，則我們將可以知道他到底在談論那一種滿足或愉悅。

要回答這一問題，我們當要轉向康德底品美判斷的第三形態之研究之上去，也即與關係範疇相對應的一形態。他對這第三個形態之討論總結於如下一定義之中。「優美乃是一對象底目的性之形式，只要它於沒有表象任何一目的的情況下被知覺的話。」²⁸但由於這一定義之意涵並不是當下立即可以明白的，我們乃得要稍作解釋。

基本的觀念其實並不難掌握。當我們凝視一花朵，比方說，一朵玫瑰時，我們或會有一感受，以為這是所謂的正好，我們或會有一感受以為其形式具現了一目的。而同時，我們並不給我們自己象表任何可於玫瑰中具現的目的。這並不單止是說，如果某人問我玫瑰當中具現了什麼樣的目的時，我便會無法為它作一清楚的描述：我們並不構想或為我們自己表象任何目的。然而，某一意義下，我仍不涉及概念地感受到一目的具存於那一朵玫瑰當中。事情或許可以如此地表達。此中有一意義之感覺 (sense of meaning)；但對所意會〔之內容〕而言，卻沒有概念上之表象。

誠然，可以有一件隨美感經驗的目的性概念。但是，倘若一品美判斷假定了一目的之概念的話，則康德不會容許此一品美判斷能被稱為「純粹」的。他區別了所謂自由的美和所謂的「附著」的美。假如我們判斷一花朵為美，很可能我們沒有得到在花中的目的性之概念。後者的美因

此被稱爲自由；而吾人之品美判斷則被稱爲純粹。但當我們判斷一建築物（假如一教堂）爲美的時候，我們或可能有一目的的概念，而這同樣的概念是於建築物中獲得，且完美地具存於建築物中。後者之美乃是一附著的美，而吾人之判斷乃是不純粹的，也即是說，它不單只是一滿足愉悅感受之表達而已，而涉及了一概念性元素。一品美判斷是純粹的，只當作此判斷的那一位格（人）並沒有目的的概念，又或即使他有如此一概念，但當他作判斷的時候，他抽離於此概念之外。

康德堅持這一點，因爲他希望保持品美判斷之特殊且獨一無二的特性。如果品美判斷涉及一客觀目的性之概念（完美性概念），它便將是「一認知性判斷，有如一些事物被判斷爲善一樣」^②。但是，事實上，品美判斷之決定基礎根本上不是一概念，而因此它不可能是一確定的目的之概念。「一判斷被稱爲品美性的，正是因爲其決定基礎不是一概念，而是心靈能力之間底遊戲之和諧之感受（內感之感受），只要它可於感受中被感覺到的話。」^③ 康德承認吾人能够構成也的確構成了美的標準，而且也承認了，在人類之情況中，我們構成了一美的理想典範，而此一理想同時是道德觀念的一個可見的表達（a visible expression）。但是他堅持說，「依循於這樣的一個標準的判斷永遠不可以是純粹地爲品美性的，而且，依循於一美的理想典範而作的判斷並不單純地是一品美性之判斷」。^④

美的第四個局部定義，是導生於主體對於對象之滿足之樣態所作之考慮的，這定義爲：「那優美的，是那於沒有概念而被肯定爲一必然的滿足底對象者。」^⑤

此一必然性並不是一理論上的客觀必然性。若然的話，則我將要先驗地知道每一他人都會同意我之品美判斷。而事情肯定不是這樣的。我為我的判斷要求普遍有效性；但是我不知道它事實上將會如此被接受。這一必然性也不是一實踐上之必然性；即是說，不是一告訴我們該如何行動的客觀律則之結果。這一必然性乃康德所謂的一「範例性」的必然性；「即是，所有人對一判斷作肯定之必然性，此一判斷可被視作爲無法陳述的一普遍規律之一範例。」⁴⁸當我說一些事物爲優美時，我要求所有其他人都應該把它描述爲優美；而此一要求假定了一普遍的原則，而上述判斷只是此一普遍原則之範例。但是，此一原則不可能是一邏輯的原則。因此，它必須被視爲一「共感」(common sense, Gemeinsinn)，但是這不是我們一般用法下的所謂常識。因爲後者透過概念與原則作判斷，無論它們是怎樣不明顯地被表象。品美意義下的所謂共感，指涉著「吾人底認知能力之自由運作所產生的後果」⁴⁹。在作一品美的判斷時，我們假定某一種相類似的滿足感，將會於所有感覺到有關對象的人底認知能力之交互運作中產生。

我們有什麼權利去假定此一共感呢？我們不能證明其存在；但是，它乃是作爲品美判斷底可溝通性的必要條件而被假定的。依康德，判斷以及與之相伴隨之信念必須接受普遍可溝通性。但是品美判斷不能以概念及不能透過一普遍的邏輯律則而有所溝通。因此，「共感」乃是其可溝通性之必然條件。而這正即是我們要假定此一「共感」之原因。

一般地說，我們要知道，在其「優美的分析」中，康德並不是要提供一些規則或指出一些竅門去助成品美的教育或培養。在《判斷力之批判》一書的前言中，他明晰地否定任何類似的意

圖。他主要是要探討品美判斷的本質。要探討此判斷中的一些先驗的成素；也即是，要探討其普遍的且必然的特質。在他底討論的過程中，很明顯地，康德注目於一些值得考慮的觀念（無論我們接受它們與否）。品美判斷之「無興趣性」（disinterestedness）及沒有任何目的的概念之目的性觀念乃是討論之要點。但是，基本的問題大概是，當我們說品美判斷表達感受時，我們是否指感受乃是純粹品美判斷之唯一決定基礎，抑或感受在某一意義下是一種認知性的判斷。如果我們認為，康德對這一問題之處理是過分主觀，並且認為品美判斷事實上的確表達了一種他並不容許的客觀知識的話，則當然，我們必須準備要說明這是什麼樣的一種知識。倘若我們不能如此做，則最低限度我們有一確切的理由去構想康德的處理基本上是正確的。但就這一問題之決定而言，讀者必須自己思考。

二二

柏克 (Edmund Burke) 底「對吾人壯美與優美觀念之根源之哲學探究」(1756) 一書被康德視為當時為止有關此一課題的最重要著述。但雖然康德跟隨柏克區別了優美與壯美，²⁰ 他把英國作家之處理視為「純然經驗的」與「生理學的」(physiological)²¹，並認為，當下需要的是對品美判斷作一「超驗的剖析」。我們在觀察了康德有關對優美之批判這一意義下的品美判斷之後，我們現在便要轉向於「壯美」之分析了。但是，我建議我們以一較為粗略的方式去處理這一題材。

優美 (das Schöne) 與壯美 (the sublime, das Erhabene) 有一些共同特色。例如，二者都能引起愉悅；而以某事物為壯美之判斷一如以某事物為優美之判斷一樣，並不假定一決定性之概念。但是同時，優美與壯美之間亦有一定之分別。例如：前者是與質而不是與量聯想在一起，而後者則是與量而不是與質聯想在一起。我們已看見，自然之美是涉及一對象之形式的，而形式涵蘊了限制。然而，壯美之經驗是聯帶著無形式這性質，即是聯帶著限制之缺如，且此一限制之缺如性是與整合性 (totality) 一起被表象的。(因此，我們把波濤洶湧的海洋底鉅大壯闊的氣魄，感受為無限制，但是限制之缺如亦被表象為一整整體。) 這使康德能够把優美聯想於理解，而把壯美聯想於理性。正如我們已看到，優美這一品美經驗並不建立於任何確定的概念上。但無論如何它涉及了「心靈底」能力之交互運作 (interplay)；在這一情況中，涉及了想像力和理解。優美作為確定的，被感受為適合於想像力，而想像力就某一給與之直覺而言，是被視為與理解這一概念之能力相協調。然而，壯美卻施暴於想像力；如實地使想像力震撼。而它便被表象為與理性作為不決定的整全性觀念之能力相協調。而壯美在比例中因其涉及限制之缺如，是不適合於想像力之表象能力；也即是說，壯美超過且震撼了想像力。而就此一限界之缺如與關連著整全性而言，壯美可如康德所陳述一般，被視為理性底一不確定的觀念之「陳示」。另外一項分別是，優美所產生之愉悅可被描述為於寧靜之觀賞中延長的正面的歡樂，而壯美所產生的不是正面的歡樂，而是驚訝與畏懼。而壯美之經驗以上一節所暗示之方式與情緒聯想在一起，即是，作為一暫時之抑制與一隨後生命力之更強有力的流露。最後，優美的雖與有魅力的有異，但卻可與之

相連繫。但是魅力 (Charm, Reiz) 與壯美卻是互不相容的。

如上述，壯美被經驗為施暴於想像力及與表象能力失調，自這一事實或這一假定之事實康德引出結論說，自然對象之被稱為壯美其實並不很恰當。因為這一用詞代表一肯定。而我們如何可能說我們肯定一些被我們某一意義地經驗為對我們為有敵意的事物呢？「因此，那廣濶的怒海不能被稱為壯美，其景象是可怖的；而如果我们之心靈在當我們注視怒海時被調適於一感觸，而此一感觸自身是壯美的時候，則其實，我們之心靈必早已充斥著許多各種的觀念，而且我們必定已離開了感性〔的領域〕，而被刺激而運作於一些涵蘊著一較高層次的目的性的觀念之中。」^②有許多自然對象可以很恰當地被稱為優美的。但嚴格地說，壯美是屬於吾人之感受或感觸領域的，而不是屬於引起這些感受之對象。

康德區別了數學性壯美與動力性壯美，這視乎想像力把壯美經驗中所涉及之心靈活動關係於認知能力抑或關係於意欲能力而定。數學性壯美 (mathematical sublime) 乃被稱為「那絕對地偉大者」^③ 或「那與之相較之下，一切皆為渺小者」^④。在眾多例子中，康德提到了羅馬的聖伯多祿大教堂 (St. Peter's)。至於動力性壯美 (dynamical sublime)，例如，當我們而對著自然底可怖的物理力量，而卻同時於我們底心靈與理性中發現一種相對於此一自然力量之優越感時，我們便更有壯美之經驗。^⑤

四

依康德，純粹的品美判斷（也即是有關自然對象之美之判斷）有待一推述，即一合理化程序。品美判斷先驗地要求，在表象一給與之對象時，所有人都應該感受到那一獨特的愉悅感（產生自想像力與理解之交互運作），這一愉悅感乃是判斷之決定基礎。由於這判斷乃是一特殊的主體所作之特殊判斷，其決定基礎也是主觀的（並非一事物之客觀認知），則這判斷如何能合法地宣稱其為普遍有效呢？我們不能以邏輯證明的方法得此合法性，也不能訴諸事實上之普遍承認。因為姑勿論人們之品美判斷並不經常都吻合這一事實，普遍肯定之要求或宣稱是先驗地作出的。這是一如是的一判斷之特色，因此它是獨立於經驗事實之外的，無論經驗中該判斷普遍被接受與否。因此，這一合理化程序既不能以一邏輯的演繹方法，亦不能以一經驗之歸納方法推行，以求確立這判斷的要求普遍有效性之真理。

康德處理這問題的方法是指出這普遍肯定得以合理化之條件。如果品美判斷只純粹地建立在主觀的基礎之上，即是說，只純粹地建立在想像力與理解就一給與表象之交互運作而生之愉悅感（快樂）與痛苦之上，且如果我們有權利去假定所有人都有類似的認知能力和這些能力之間之關係都是類似的，則我們就品美判斷所要求的普遍有效性便獲得合理化。然而判斷的確基於純粹主觀之基礎。而表象與知識一般之可溝通性准許我們去假定所有人有作判斷之相似的主觀條件。因此，上述有關普遍肯定一要求乃得合理化。

我認爲，此一推述^⑥並不爲我們帶來進展。康德告訴我們，在有關自然底壯美的情況下，並不需要作任何推述。因爲自然底壯美之被稱爲壯美就不很恰當。壯美指涉於吾人之感受而不指涉於產生這些感受之自然現象。然而，在純粹的品美判斷中，一推述卻是需要的；因爲我們就一對象之形式作出了對此一對象之斷言，而此一斷言涉及一先驗的普遍有效性之要求。而如要忠於批判哲學之全面計畫，則爲如此一判斷作一推述是必要的。但是，推述的過程所具體地顯示出來的只是，普遍有效性之要求可獲准許，如果我們能合理地假定所有人底判斷之主觀條件爲相類似的話；而可溝通性使這假設合理化。或許這正配合了批判哲學的一般構想，只要被視爲一先驗綜合命題的品美判斷之可能性指向於主體方面之條件。但是，我們或許會期待多了解對象一方面之條件。誠然，品美判斷之決定基礎，依康德來說，是主觀的。但正如我們已看到，康德容許對象被恰當地稱爲優美，而自然只能不恰當地被稱爲壯美。

五

到這裏爲止，我們省察了自然對象之優美。^⑦現在我們必須轉向藝術這一課題了。藝術一般「與自然之分別正好是作爲（英文 *making*，德文 *Tun*，拉丁文 *facere*）與作用或運作（英文 *acting or operating*，德文 *Handeln oder Wirken*，拉丁文 *agere*）之分別；而就產品或結果而言，正是作品（英文 *work*，德文 *Werk*，拉丁文 *opus*）與效果（英文 *effect*，德文 *Wirkung*，拉丁文 *effectus*）之分別」^⑧。美術（*Fine art, die schöne Kunst*）與純然的愉悅

的藝術 (pleasing art, die angenehme Kunst) 之分別在於：前者是「一種在自身即為目的表象，但是，雖然於其自身之外別無目的，它卻能增進心靈力量之培養以利社羣之溝通。」^⑧

依康德，這關乎美術之產品，而我們應當意識到這是藝術而非自然。但同時，其形式之目的性必須被視為不受隨意之規則所強制而為自由的，宛如其為自然之產品一般。當然，康德並不指在一藝術品的產生過程中沒有規則需要遵守，他指的是，這些規則之遵行不會很明顯。藝術品作為藝術品應當顯得能保有自然之「自由」。但是，至於這是一自然美之問題抑是一藝術作品的問題，我們可以說：「其於純然的判斷作用中產生愉悅者（既不透過感性知覺，也不透過概念）為優美。」^⑨

美術乃是天才之作品，天才即是賦給藝術以規則之異稟或天賦。藝術假定了規則，透過這些規則一產品被表象為可能。但這些規則不可能有概念作為其決定基礎。因此，如果一藝術家是一真正的藝術家或天才的時候，他不能够透過概念去設計其規則。由此推論，自然自身，就其於藝術家中的作用（透過其能力之諧合），必須賦予藝術以規則。因此，天才可以被界定為「天生的心靈性向，透過此一性向，自然賦予藝術以規則」^⑩。

在這裏詳細處理康德藝術與天才之觀念大概不是很適當。我們提出兩點便相當足夠。首先，康德歸諸天才之能力中有所謂精神 (spirit, Geist)，他並把精神稱為心靈之活化原則。精神是「陳示品美觀念之能力」^⑪，一品美之觀念乃想像力之表象，想像力引起許多思想，雖然沒有概念能適合它；結果，想像力乃不能透過語言被完全理解。因此，品美觀念乃是理性觀念之對應物

(Counterpart)，反過來看，理性觀念乃是沒有任何直覺或想像力之表象可以與之對應的概念。我們可以提出的第二點，乃是康德所力持的，天才之原創性。「大家都同意，天才與模倣之精神是完全相反的。」⁴⁶由此推論，天才不能傳授。但這並不表示說，天才能丟棄所有規則與技術訓練。就天才作為能生產藝術作品而言，原創性並非是唯一的基本條件。

六

我們曾注意到，康德偏愛於從事系統建構。這於△判斷力批判▽與首兩批判中言，一樣顯著。正如他為純粹之品美判斷提供了一推述一樣，他也提出了一簡短的△品美性判斷力之辯證▽⁴⁷。這包括了一背反之陳述和它底解答。

此背反如下：「正題：品美判斷並不建基於概念之上；否則的話，爭議將變為可能（即將可以透過證明獲得決定）。反題：品美判斷建基於概念之上；否則的話，即使判斷有各種差異，而我們卻根本沒有爭論之餘地（我們將不能要求他人必然地肯定吾人之判斷）。」⁴⁸

這一背反之解決在於顯示出正題並非矛盾的，因為「概念」一字於正反兩題中的意義是不一樣的。正題意指品美判斷並不建基於決定性概念。而這是非常真確的。反題中，我們指的是品美判斷建基於不決定性概念，即是現象之超感性底基之概念。而這也是真確的。因為，依康德，這一不決定性概念乃是判斷之主觀自然目的性之一般基礎之概念，而這必須作為判斷底普遍有效性之要求之基礎。然而，這概念並不給我們帶來任何有關該對象之知識；也不能提供任何該判斷之

證明。因此，正題與反題可以同時都真確，也因此為相容的；於是，聚看下的對反消失了。

七

品美判斷某一意義地建基於現象之超感性底基這一不決定性概念這一事實，暗示了品美（美學）與道德之間是有著一些關連的。因為，品美性判斷間接地假定了這一不決定性概念；而對道德律則之反省為超感性或知性這一觀念提供了一決定性之內容。因此，毫不為奇地，我們發現康德說「優美乃是道德善之象徵」，⁴⁵並且「品美歸結地說，乃一判斷道德觀念底感性陳示之能力（於反省彼二者時涉及某一種類比（analogy）」。⁴⁶

康德如何理解一象徵？他自己之例子正能恰切地表示他的意思。一君主國家可以用一有機生命體表象，如果它是由民眾產生之法則統轄的話⁴⁵；也可以用一機器來代表（例如一手動紡織機），如果他是依據獨裁者個人的絕對意志而統轄的話。而在兩個情況下，表象都是象徵性的。前一類的國家實際上不是似一身體；而後一類的國家也不在任何字面意義下地與手動紡織機相似。同時，規則之間有一類比，依於這些規則，我們一方面反省那個國家之種類與其因果關係，另一方面反省那代表性的象徵及其因果關係。因此，康德把他底象徵觀念建立於類比之上。於是問題乃產生：品美判斷與道德判斷之間，或優美與道德善之間之類比要點是什麼，使得我們能把前者視為後者之象徵呢？

優美與道德善之類比，在於兩者皆直接地產生愉悅。也即是說，它們之間有一相似性，在芬

兩者都直接地產生愉悅；但是它們之間同時也有一分別。因為優美於反省性直覺中產生愉悅，而道德善於概念中產生愉悅。此外，優美離開任何興趣而生愉悅；而雖然道德善的確與一些興趣結合在一起，但是這興趣不居於道德判斷之先而隨於道德判斷之後。因此，這裏也只有一類比而無一嚴格之相似性。再者，在品美判斷中，想像力是與理解相和諧，而此一和諧正相類比於意志依據實踐理性之普遍律則而與自己產生道德和諧。最後，品美判斷之主觀原則之普遍性要求與道德之客觀原則之普遍性要求之間，也存在著一類比。

康德陳述之方式往往給人一印象，以為他要把品美經驗道德化。例如他曾說：「品美能力底建立之真正準備工夫，在於道德觀念之開展與道德感情之培育；因為只當感性與它〔道德感情〕相協調，真正的品美能力才能獲得一固定不變之形式。」^④但是，康德並不希望把品美判斷化約為道德判斷。正如我們已指出者，他力持前者之特色。他要指出的一點，乃是品美經驗形成了吾人科學知識所提供的感性世界與吾人於道德經驗中所領略到的超感性世界中的一聯結之關鍵。而正是由於這一考慮，康德才把我們的注意力導向於優美與道德善之間各種類比上去。

八

我們已指出了，品美判斷關涉著一對象底目的性之形式，只要我們認清楚，此一目的性乃於沒有任何一特定目的之表象之情況下被知覺。因此，這在某一意義下為一目的性判斷。用康德的術語說，這是一形式的與主觀的目的性判斷。它之所以為形式的，乃因為它不在於解釋任何事物

之存在。誠然，這判斷自身就不涉及存在事物。它基本上是涉及表象的。它之所以爲主觀的，是因爲它指涉作出判斷的那個人的感受。這即是說，它肯定了有目的性的對象之表象與伴隨此一表象之愉悅之間的一必然關係。

除了這主觀的形式的目的性判斷之外，尚有所謂客觀的形式的目的性判斷。依康德，這可於數學中發見。他舉的例子中，有一例子如下：他按語說，一簡單如一圓的圖形中，隱藏著許多幾何問題的解答之基礎。例如，如果我們要一三角形，給與了底邊與對角，則圓乃成爲「所有符合這一條件之三角形之幾何位置。」^④而有關圓對這一目的之合適性就是一目的性判斷；因爲它提出了「目的性」。它是一形式的目的性判斷，因爲它不涉及存在事物和因果關係。在純粹數學中，我們根本不談論「存在，而只談論事物之可能性」^⑤。但它是一客觀的，而非一主觀的判斷，因爲此中也不涉及作判斷的人底情感或欲望。

在形式的目的性判斷以外，尚有涉及存在事物的質料的目的性判斷 (material teleological judgments)。而這些判斷也同樣可以是主觀的或客觀的。倘若它們指出了人類之目的的話，則它們是主觀的；如果它們涉及自然中之目的的話，則它們便是客觀的。∧判斷力批判Ⅴ之第二部分處理了第四類；也即是，處理了客觀的，質料的目的性判斷。而當康德簡要地提到「目的性判斷」時，他心目中想的，正是這一種判斷。

但尚有一進一步的區別是必須的。當我們斷定自然中有一目的性，則我們所指的可能是相對的 (也可稱爲外在的) 或內在的目的性。例如說，如果我們說馴鹿存在於北方俾使愛斯基摩人可

以吃到肉食，則我們實在是斷定一相對的或外在的目的性。我們是在說馴鹿之自然目的乃是要滿足它自身以外的一些東西。然而，如果我們說馴鹿自身即有一自然目的，並意謂它是一有機的整體，而在其中部分交互倚賴地爲了它們作爲其部分的那一整體而存在，則我們是在提出了內在目的性的一個個例。這即是說，馴鹿之自然目的被指稱爲在於其自身之中，其自身是被了解爲一有機的整體，而並不被指稱爲在一些它自身以外的東西的關係之中。

現在，讓我們考慮一下第一個判斷，即是說，馴鹿爲了人類而存在。這意涵著作爲馴鹿之存在之解釋。然而，這與一因果解釋卻不同。因爲一因果之解釋（依於因果關係這一圖式化的範疇）將只能告訴我們馴鹿如何地存在生成，它不會告訴我們馴鹿爲何存在。相對的目的性判斷意欲爲「爲何」這一問題提供一回答。但是答案頂多是假言性的。這即是說，它假定在北方遠處必須有人類生存。但是沒有任何自然研究結果告訴我們北方非要有有人類居住不可。當然，自心理學上看，我們很容易理解我們有一傾向去構想馴鹿應該爲了愛斯基摩人而存在，正如草應該爲羊羣與牛隻存在一樣；但就我們所知之限，我們同樣也能說，人類之所以能在北方遠處生存，因爲北方有馴鹿，而羊羣牛隻能够在某些地方而不在另外的地方生活，乃在爲在第一個地方有足够的食物，而不在第二個地方。換言之，姑無論對自然之外在目的性一觀念之攻擊，我們的判斷自身本就不能變得絕對的。我們永遠無法合理地說馴鹿爲了人而存在且草是爲了羊羣牛隻。這些判斷很可能爲真；但是我們無法知道它們是真的。因爲我們不能看到有任何足以確立其直值之必然關係。

然而，有關內在目的性的判斷乃是絕對的目的性判斷。這即是說，它們肯定了自然的一些產品，並構想它在自身即為一自然目的（*Naturzweck*）。在相對目的性之情況中，相等地，我們說一事物存在是為了一些其他的事物，如果此一其他的事物保有一自然目的。但是，在內在目的性的情況中，我們說一事物保有一自然目的，因為該事物是它自身，而不因為它與其他事物所生之關係。於是，問題乃產生；作如此之判斷有什麼必要的條件呢？

「我或可暫時說：一事物作為自然目的而存在，如果它自身（雖然於一雙重意義中）同時為原因與後果的話。」^⑤康德以樹作為一例子。樹並非單只產生其同一種類之另一成員，它產生自身作為一個體。因為在我們稱為生長的那一過程中，它吸收並以如此一方式組織物質，使得我們可以把握整個過程視為一自我之生產。此外，一部分與整體之間存在著一共同交互倚靠性之關係。例如，樹葉是由樹所生產出來的；但同時地，樹葉養育了樹，這是意謂樹葉的一再剝落會導致樹之死亡。

為了試圖更準確地界定一可視為自然目的的事物，康德指出，部分必須如此地互相關係著，以使它們能夠藉著其因果關係產生出一整體。同時，整體又可視為眾部分之組織之最後目的。「在如此的一自然產品中，一部分不單只藉著餘下的其他部分而存在，而且也是為了其他的部分和為了整體而存在，即是說，被構想為一工具（器官）。」^⑥然而，這並不是一充足的描述。因為一手錶之部分也可被視為為了其他部分（零件）和為了手錶整體而存在。而一手錶卻並不是一自然之產品。因此，我們必須補充說：部分必須被視為交互地（*reciprocally*）彼此生產。只有這

樣的一種產品可以被稱爲一自然目的；因爲它不單只是有組織，且同時亦是一自我組織之存有。我們視它爲擁有一種構成力，這種力並不存在於人工產品或如手錶一樣的機器之中的。一手錶擁有一種驅動力，但卻沒有構成力。

因此，我們乃有一判斷有組織存有中之內在目的性之原則了。「此一原則，且同時亦是一定義，其內容如下：自然底有組織之產品乃是如此的，其中的所有東西都是目的，且交互相對地都是手段。其中沒有東西是多餘、無目的，或可歸諸一盲目的自然機制的。」[●]此一原則是導生於經驗的，這是指，其構成是出自對有機存有之觀察的。但同時「因爲它談到此一目的性的普遍性和必然性的緣故」，它不可能只建立於經驗基礎之上。它必須建基於一先驗的原則之上，這即是自然底目的，這一軌約性的（而非建構性的）觀念之上。康德乃告訴我們，上引之原則可以被稱爲一運用此一軌約性觀念去判斷有組織的事物（存有）之內在目的性的格準。

然而，這裏產生的問題是：到底我們能够滿足於（接受）自然的一項兩分（dichotomy）呢？內在目的性只在自我組織的存有的情況下才可稱爲已被我們證實。因爲，絕對地說，無論情況如何，我們最低限度沒有能力透過純然的機械因果關係，也即是說，以因果關係這圖式化範疇去爲這些存有作一充分的解釋。但是在無機存有（inorganic beings）的情況下，情形卻不同，在這些情況中我們似乎並不需要目的性這概念。因此，我們是否可滿足於如實地把自然作出一項分割，於某一些類別的存有的情況中使用最後目的因果性（final causality），而於其他的情況不使

用呢？

依康德，我們不能滿足於此一兩分。因為目的性或自然目的之觀念乃判斷力詮釋自然的一個軌約性觀念。如此我們被引導至把自然視為一目的系統這一觀點，這一觀點復次把我們引導至把於感性知覺中經驗地被給與之自然關涉到一超感性底基上去。誠然，自然的這一個觀念帶我們跨越了感性經驗之領域。因為觀念於純然之感性知覺中不被給與；它是判斷被知覺〔之內容〕者的一個軌約原則。而吾人很自然地傾向於按照此一觀念去統一整個自然。「當我們一旦於自然中發現了一能孕育只依據終極原因之概念才能被吾人所構想的產品之能力，則進一步地，在觀察到一些事物（或其雖然為目的性的關係），而這些事物於盲目作用之機制之外並不必要尋找其他原則以佐立其可能性的時候，我們乃可以把這些事物判斷為屬於一目的系統。因為第一個觀念，就其基礎而言，已把我們帶離感性世界；因為超感性原則之統一性不單只對某些種別之自然事物，且對自然整體而言都必須以此一方式有效地被視為系統。」^{⑤6}

當然地，如下的理解是很重要的，即對康德而言，自然中之目的性原則乃是反省性判斷力的一個軌約性觀念，且其所生成之格準都是啟導性原則。我們不能把自然科學與神學混淆。因此，我們不應該為了解釋目的性的緣故而把上帝這概念引進到自然科學之中。「爲了要使物理學嚴格地處於其限界之內，物理學不涉於到底自然目的是有意向抑無意向這一問題；因為如此地涉足將等於與一別異的操作相混淆（即與形上學相混淆）。這大概已可滿足了，只要依據那些我們只在目的觀念作為原則之下才能構想的自然律則便唯一地有可被剖析的對象，和只在這一方式下依其內在形式，甚至也只是內在可被認知的對象。」^{⑤7}就關於自然科學而言，自然目的之觀念是！

有用的，甚至是一不可或缺的啟導原則。但雖然目的論很自然地會引至神學（也即是說，一目的性的自然觀很自然地會引至把自然視爲一有智慧之存有〔上帝〕爲了一個目的而運作所生的作品這一個假定），但這並不表示上帝之存在可被視爲在自然科學之基礎上可證示出的結論。因爲反省性判斷力之軌約性觀念與決定其運用之於格準，都是主觀的原則。在心靈這一方面，目的性判斷力幫助我們於現象界與本體界之鴻溝之間建起一座橋樑；但是目的性判斷力自身卻不能成爲一獨斷的形上學之基礎。

九

正如我們已指出，康德主要致力於他所謂的內在目的性；也即透過部分之間和部分與整體之間之關係於一有機存在中彰顯之目的性。在這樣的存有之情況中，一純然的機械論之解釋是不足够的。

但是當然，事情並不有如康德這一聲明所顯示的一樣簡單。一方面，範疇對經驗而言是建構性的。雖然這並不告訴我們任何有關本體的或超感性實有的事情，但這似乎在告訴我們，一切現象必須以機械因果性被陳述，或最低限度，它們必須被視爲可以此一方式被陳述。另一方面，對有機存有之考慮引領我們使用目的性這觀念去解釋它們。如康德所言一般，理解提議了一判斷有形體之事物之格準，而理性卻提議了另外一格準。而這兩個判斷力格準看起來似乎互不相容。因此，乃出現了一背反，或最低限度的一驟看下的背反，而康德對這一背反之處理見於人目的性判

斷力之辯證 V 一綱目之中。

這一背反首先被陳述如下：

「判斷力之第一個格準乃正命題：物質事物及其形式之一切生產都必須被判斷為只依據於純然的機械律則而可能。」

「第二個格準乃反命題：物質性自然的一些產品不可能被判斷為依據於純然的機械律則而可能（其判斷要求一根本上不同的另一因果律則，即是終極原因之因果律則。」⁵⁶

康德按語道，如果我們把這些格準轉變為對象底可能性之建構性原則，則很肯定的，我們便面對著一矛盾。但為我們將導出如下之說明：

「正命題：物質事物之一切生產都依據純然的機械律則為可能。」

「反命題：物質事物的一些生產依據純然的機械律則為不可能。」⁵⁷

這兩項說明很明顯地為不相容的。但是判斷力並不為我們提供對象底可能性之建構性原則。而上述兩項說明都沒有先驗的證明。因此，我們必須回到如首先陳述的背反上去；在那裏，我們有兩個依據經驗自然律則去判斷物質性對象的格準。而康德肯定的論點乃是：這兩個格準事實上並非互相矛盾。

它們之所以不會互相矛盾的理由是這樣的。如果我說我必須依據純然的機械律則（也即是說，不引入目的性觀念）把物質性事物判斷為可能的話，我並不在說物質事物之生產只以這一方式為可能。我只說我應該視它們為只以此一方式為可能。換言之，我立下一原則，在對自然作科

學探討時，我必須如實地把機械性解釋作得盡可能的廣遠。而這不會阻止我去判斷，在涉及某些物質性事物時我不能倚仗機械之因果性而得到充分的解釋，和我必須引進終極因果性之觀念。在這種情況下我並不專斷地肯定說有機存有不可能由機械因果律則之運作所產生。我要說的是，我看不出，以機械因果律去解釋物質事物之產生之一般原則在這種情況之下如何能够生效，還有，我發覺我被逼於要把如此的存有視為目的，視為保有著自然之目的，即使自然底目的這一觀念對我而言並不全然地清晰。

康德指出，在哲學史中曾出現過不同的求解釋自然之目的性之嘗試。他把這些嘗試歸納為兩大種類，即觀念論 (idealism) 與實在論 (realism)。前者認為這一目的性是片刻意的 (非意向的)，而後者認為這目的是刻意的 (有意向的)。在觀念論之下，康德舉出了希臘之原子論者之系統，依這些子原論者，每一樣東西都是出於運動律則之運作，此外還舉出了史賓諾莎 (Spinoza)，依他之意自然中之目的是宿命地興起的。在實在論之下，康德舉出了物活論 (hylozoism) (例如，一世界靈魂之理論) 和有神論 (theism)。

上述名稱顯然取得非常奇特。我意即，把德謨克利圖 (Democritus) 和伊比鳩魯 (Epicurus) 之哲學喚做「觀念論」是非常奇特的。但此中關鍵之要點乃是，依據康德，總括地說，有神論是最能被接受的解釋體系。伊比鳩魯試圖透過盲目的機會 (blind chance) 去解釋自然中之目的性，在這一方法下，「沒有東西可被解釋，甚至我們底目的性判斷中的幻相 (也不可被解釋)」。

④ 史賓諾莎的系統引出的結論是，一切都是有所目的的；因為一切皆為「實體」之必然後果，而這

就是目的性的意涵。但是，只因為一事物為一事物便說其為有目的其實等於說沒有東西是有目的的。康德指出，不錯，史賓諾莎的學說是很難被擊倒的；但這是因為首先它是無法理解的。至於物活論，康德認為「一有生命之物質之可能性甚至連構想也沒有辦法，因為其概念涉及一矛盾，因為『無生命性』，即所謂『無能之質』(inertia)，正構成了物質之基本特性」^①。因此，餘下的，便只有有神論，而有神論是較諸其他解釋都要優越，其優越性在於其他自然中之目的性關連於一有理智地在運作之根源性存有。

但是，雖然有神論較諸所有其他對自然中底目的性的解釋都要優越，它卻是無法被證實的。「然則此一最完備的目的論終究而言到底能證明什麼呢？它能否證明如是的的一個有理智的存有是存在的呢？答案是否定的，它能證明的，莫過於，依照吾人之認知能力和連繫著我們底有關最高原則之經驗而言，我們基本上無法為我們自己構成此一世界之可能性之概念，除了透過構想一有意向地運作的最高原因以外。因此，客觀地說，我們不能斷定有理智之存有這一命題；我們只能於吾人之判斷能力在反省有關自然中之目的的時候主觀地〔肯定此一命題〕，因為我無法依據其他原則構想自然，除了構想一最高原因之有意向的因果關係之原則之外。」^②

因此，再一次，自然中之目的這一觀念，是一構成判斷之啟導性格準之軌約性原則。這在為有機存有作判斷時顯得為有用的，甚至為不可或缺。而我們很自然地首先地被引導到自然之整體作為一目的之系統這一概念上去，其次被引導到自然的一有理智的原因這一概念上去。但這裏我們涉足的是一主觀的軌約性觀念之意涵，而非客觀的證明。同時，我們也無法證明在自然之中

目的性的因果關係爲不可能。誠然，我們無法以一正面的途徑理解機械的因果性與目的性的因果性如何能終極地互相協調；也即是說，我們很難理解事物如何能够如是地同時地服膺於兩種因果律之上。但是此中卻有一協調的可能性，即是，它們可以於自然的「超感性德基」中得到協調，而這「超感性德基」是我們無法掌握到的。而有神論爲我們提供了構想宇宙的一個最佳的架構，雖然有神論客觀的真值是無法於理論上被證明的。

十

在∧判斷力之批判Ⅴ的結尾部份，康德再一次討論到一個建立在自然目的性觀念之上的神學（即他所稱的物性神學，*physico-theology*）底不充分的地位。正如我們於考慮他對思辨形上學之批判時所曾看到的一樣，一自建基於自然目的之經驗根據上的對上帝存在的論證，最大不能把我們引導於一自然之建築師這概念上去。它卻不能把我們帶到宇宙底存在之一最高原因這概念上去。它也不能確定此一超人性的設計師（*suprahuman designer*）的任何屬性，除了〔其〕理智之外。具體地說，它不能確定此一存有之道德屬性。在這裏，康德補充說，物性神學之論證最多能爲我們提供出「零斷的目的底人工之理解」。④這即是說，對某些物質存有（有機體）之反省會帶我們引導到於此等存有中顯現之超人性理智之概念。但它不會引導我們到一神性智慧，⑤即一依於最高之終極目的而創造整個宇宙之神性智慧。一則，物性神學之論斷是建基於經驗資料之上，二則宇宙整體卻非一經驗之資料。我們不能把於自然之中的「零斷的」目的關連於一共同

的終極目的之統一性。

然而，如果由另外的觀點看這問題，即是說，自一道德意識的觀點看的時候，情況便有些不同了。正如我們於第十四章曾指出的，道德律則要求我們假定的，不只純然是一超人性理智之存在，而是上帝之存在，即作為一切有限事物之最高的無限的原因之存在。而我們必須構想上帝為了一終極目的而創造並維護宇宙。這樣的一個目的可以是怎樣的一個目的呢？依據康德，它必須就是人類。「沒有人類的話，則整個創世將成爲一純粹的沙漠，將成爲徒然和沒有終極目的」^⑤。但是「只在—道德的存有之中，我們才可以把人視爲創造的目的」^⑥。我們必須把創造之目的視爲—道德之目的，視爲人類作爲於目的王國中被實化的道德存有之完全展現，又結果，視爲於物理層面與道德層面之最後協調中所涉及的人類底幸福。

因此，我們或會傾向於說，在康德的觀點下，道德神學(moral theology, ethico-theology)補足了物性神學，並彌補了物性神學之缺點。而有時候康德甚至會如此說。但是他亦力持說道德神學是獨立於物性神學之外，即是說，它不必假定後者。事實上，物性神學被稱爲「一被誤解的物性目的論，其只能充當神學的一準備工作而已」^⑦。只當它召喚出道德神學之原則爲助力時，它才可以被稱爲神學。就其自身而言，它實在不配稱神學。因爲它可以同樣妥善地，或甚更妥善地引出一「靈異學」(Demonologie)，即一不確定的能總持一切力量的超人性的力量之觀念。換言之，康德在保留他底對物性神學上帝存在論證的敬意之餘，一再地全力強調道德「神學」的論據。

然而，道德之論據「並不為上帝之存在提供任何客觀地為有效的證明；它不能給懷疑主義者證明有一上帝，但是，如果他希望就道德問題論調一貫的話，則他必須於他底實踐理性之格準之下接受此一命題之假定」⁶⁵。我們無法證實上帝之存在或其屬性。這是一個實踐信念，而非理論認知的問題。

這一信念是自由的：心靈不能被任何理論上之證明逼使作出同意。但值得一提的，乃是，康德並不意圖說此一道德信念為非理性的。相反地，「信念（作為 *habitus* 而不作為 *actus*）乃是理性的道德構思方式，它把一些理論知識所無法接觸的東西構想為真實」⁶⁶。要對上帝具備理論性知識將涉及要使用到理解之範疇。然而，雖然這些範疇可以類比地或象徵地運用來構思上帝，它們底運作卻不能給我們有關上帝之知識。因為它們只透過作為經驗之建構原則才能為對象給與知識。然而，對康德來說，上帝卻並不是經驗的一可能對象，而同時，對上帝之信仰是建基在理性底實踐的或道德的應用之上的。就此而言，它不能被算為非理性的。

驟看之下，康德於「判斷力之批判」末後回返到哲學神學這一課題之討論似乎是一個零餘的反省。但是，雖然肯定地其中涉及一重複，但這卻不是零餘的。因為，這樣，康德再一次地強調了他底觀點，即是，當品美性與目的性判斷力讓我們能够把自然構想為終極目的因果關係的一可能場域之際，只有實踐理性能讓我們如實地為本體實在賦與一確定之形態，因為一直以來，本體實在只是很模糊地被品美經驗與在某些自然產品中的「客觀」目的性之經驗所意涵而已。

附 註

- ① 〈判斷力批判〉 (The Critique of Judgment, Kritik der Urteilskraft)，參見普魯士科學院編《康德全集》V，第五卷。徵引時簡稱爲「J.」以後之數字乃《判斷力批判》一七九三年第二版之頁碼，亦附於《康德全集》之中。此外註釋中另附上J. H. Bernard之英譯本頁數，簡稱以(Bd.) (London, 1931, 2nd edition)。
- ② J., XX; Bd., p. 13。
- ③ 同上。
- ④ J., LVIII; Bd., p. 41。
- ⑤ 心靈一辭康德一般都用 das Gemüt。正比較早時我們已指出一般，此字用以廣泛地指涉所有心靈之能力與活動。
- ⑥ J., V; Bd., p. 2。
- ⑦ J., XXV; Bd., p. 16。
- ⑧ J., XXVI; Bd., pp. 16-17。
- ⑨ J., XXVII; Bd., p. 18。
- ⑩ J., XXVIII; Bd., p. 18-19。
- ⑪ J., XXXI; Bd., p. 20。

- ⑫ J., XXXIX; Bd., p. 27。
- ⑬ J., XLVIII-XLIX; Bd., p. 34。
- ⑭ J., LII; Bd., p. 37。
- ⑮ 同上。
- ⑯ 參見 J., LVI; Bd., p. 40。
- ⑰ J., LVI; Bd., p. 40。
- ⑱ J., 16; Bd., p. 55。
- ⑲ J., 32; Bd., p. 67。
- ⑳ 在引進道德律令這一觀念時，我當然不是意謂這是一個私人的條件，如性好之爲一私人條件一般。我引進它，純粹是爲了使康德於品美判斷場合時的所謂「自由」之意義臻於完整。
- ㉑ J., 25; Bd., p. 62。
- ㉒ J., 43; Bd., p. 76。
- ㉓ J., 61; Bd., p. 90。
- ㉔ J., 47; Bd., p. 79。
- ㉕ J., 47; Bd., p. 80。
- ㉖ J., 60-61; Bd., p. 90。
- ㉗ J., 68; Bd., p. 96。

- 28 J., 62-63; Bd., p. 91。
- 29 J., 64-65; Bd., p. 93。
- 30 我作此一按語並不意涵著說柏克 (Burke) 是第一個作此區分的人。
- 31 J., 128; Bd., p. 147。
- 32 J., 77; Bd., p. 103。
- 33 J., 80; Bd., p. 106。
- 34 J., 84; Bd., p. 109。
- 35 康德說一波濤洶湧的汪洋或一爆發中的火山的景色為悅目痛快，只要觀賞者是站在一個安全而有利的地方去觀望的話。這一說法後來引起了叔本華的一些很尖銳的諷刺。
- 36 讀者如要較詳細了解此一推述之過程，可參見〈判斷力批判〉(J., 131ff.; Bd., pp. 105ff.)
- 37 從康德以鬱金香為例的方式審度，他似乎對鬱金香有一偏愛。
- 38 J., 173; Bd., p. 183。
- 39 J., 179; Bd., p. 187。
- 40 J., 180; Bd., p. 187。
- 41 J., 181; Bd., p. 188。
- 42 J., 192; Bd., p. 197。

- ④3 J., 183; Bd., p. 190。
- ④4 康德 \wedge 判斷力批判 \vee 第一部分之末後亦附以一論「品美之方法論」之附錄。但是這一附錄之篇幅卻甚為簡短。
- ④5 J., 234; Bd., p. 231。
- ④6 J., 258; Bd., p. 250。
- ④7 J., 263; Bd., p. 255。
- ④8 康德之用語是「依據於內部國民法則」(Nach inneren Volksgesetzen) (J., 256; Bd., p. 249), 或許康德心目中在考慮著盧梭的所謂法律作為公意 (general will) 之一表達。
- ④9 J., 264; Bd., p. 255。
- ⑤0 J., 272; Bd., pp. 262-263。
- ⑤1 J., 279; Bd., p. 268 註釋。
- ⑤2 J., 286; Bd., pp. 273-274。
- ⑤3 J., 291; Bd., p. 277。
- ⑤4 J., 295-296; Bd., p. 280-281。
- ⑤5 J., 296; Bd., p. 281。
- ⑤6 J., 304; Bd., p. 287。
- ⑤7 J., 307-308; Bd., pp. 289-290。

- ⑤6 J., 314; Bd., p. 294。
- ⑤9 J., 314-315; Bd., pp. 294-295。
- ⑥0 J., 325; Bd., p. 302。
- ⑥1 J., 327; Bd., pp. 304-305。
- ⑥2 J., 335-336; Bd., p. 311。
- ⑥3 J., 408; Bd., p. 368。
- ⑥4 同上。
- ⑥5 J., 410; Bd., p. 370。
- ⑥6 J., 413; Bd., p. 372。
- ⑥7 J., 410; Bd., p. 369。
- ⑥8 J., 424; Bd., p. 381。
- ⑥9 J., 462; Bd., p. 409。

第十六章 康德（七）：有關康德遺著

從自然之形上學至物理學之過渡——超驗哲學與經驗之建構——上帝觀念

之客觀性——人作為位格與作為小宇宙。

一

△判斷力批判▽於一七九〇年面世。自一七九六年至一八〇三年康德逝世的前一年為止這一段時間中，康德一直在一部著述作資料上之準備，這一部著述是處理從自然之形上學到物理學之間之過渡的。依康德之意見，這一項工作是用以彌補他底哲學中的一個空隙。康德遺作之手稿終於由阿迪克斯 (Adickes) 之 Opus Postumum (即康德遺著) 發表。因為這一著述是由一堆筆記組成的系統著作，所以整部著作有許多重複。此外，一些論點引伸得較為成熟，而另一些論點卻很不成熟。此外，要闡釋康德底陳述之意義或要調和一些驟看很分歧的觀點，並不是時常都那麼容易的。換言之，疏述者往往無法有把握地確定康德如何構想出他的思想，如果他有機會如此做的話，則他又會放棄那些觀念和他會保留那些觀念，又或康德如何能把我們認為很難協調的一些觀點加以協調。而有關康德之筆記之年次之研究並不能解決這些解釋上之困難。因此，任何

對康德於〈遺著〉中所透露的思想動向之研究，都因為上述情況而注定了極爲存疑性與推測性的。但是當然，這並不表示說康德這一部作品便沒有任何價值，也不表示這作品只是一個老人的零碎的片段而被忽視。

自然之形上學爲我們提供了物質之概念，所謂物質是指於空間中有運動者（das Bewegliche im Raum），^②也爲我們提供了其律則，而這些律則是先驗地可決定的。然而，物理學是關係著「物質之驅動力之律則，而這些律則是於經驗中被給與的。」^③驟看起來，似乎沒有自一方面至另一方面過渡或築一橋樑之需要。但是康德卻不如此想。因爲經驗^④並非純然是被給與的，因爲它是被建構的。而關係著於經驗中被給與的物質的驅動力之律則的物理學假定了一些東西，正對應於自然之形上學之先驗概念之圖式程序，這一圖式程序將會成爲後者與經驗表象之間的橋樑。「自一個科學過渡到另一科學必定涉及一些中介概念，這些中介概念是於前者中被給與，而可以應用於後者之上的，因此這些概念是屬於此一及彼一科學之領域的，否則的話，此一進展將不是一有規律之過渡，而成爲一跳越，在一跳越中，我們不知道我們將能到達那裏，而經此跳越之後，一旦回頭觀看，我們亦不能真正的看到出發點何在。」^⑤

似乎，康德要尋找的是一個物理學的圖式（Schema），這即是指對自然之經驗探討一些預設。對物質之驅動力之純然經驗上的觀察不能被稱爲物理學，假如物理學是一科學的話。作爲一科學，物理學必涉及一系統，而不純然只爲觀察的結集。而系統化過程之成就在於先驗之原則，這些先驗原則如實地給與我們經驗研究之指標。「自經驗直覺中我們所能獲得者，除了我們自己

爲物理學所放置的以外，再無其他。」於是「必須有一些先驗的原則，依據這些原則，物質之眾驅動力交互關聯連繫（也即是說，依據於形式之成素），而各種驅動力自身（依據於質料之成素，即對象）是經驗地考慮。」^⑦誠然，一些特定的真理是可先驗地被推行的；但是，我們對自身之經驗探討也可以有存疑性的預期，這即是說，我們知道這個或那個必是如此，雖然只有經驗之實證才能告訴我們，事情到底是怎樣的。

因此，康德的目標在於構作出「物質驅動力之判斷能力之圖式程序論」^⑧。自然之形上學給吾人提供物質作爲於空間中運動者之概念，自然之形上學自然地傾向於物理學，也即是說，傾向於奠立一有關於自然的系統性的經驗學說。但是，要使這成爲可能，我們需要一中介概念。而這由物質之概念所提供，因爲物質有其驅動力。物質這一概念一方面是經驗地，因爲它建立於主體領受到物質之驅動力這一項經驗之上。但是另一方面它也是先驗的；因爲各驅動力之間之交互關係蘊涵著一些先驗律則，例如吸引力和排斥力之律則。因此，物質之概念，就其具有驅動力而言，乃充當爲純粹先驗的與純粹後驗的或經驗的兩者之間之一中介概念。而康德乃提議以一特別的方式去考慮了解物質之驅動力：「物質之驅動力可以依照範疇之安排而得到最好的區分；依據其量、質、關係與樣態。」^⑨

因此，自一個觀點看，康德的遺著乃是一項使自然之形上學到物理學過渡之方案。但是此一過渡可謂是屬於主體如何建構經驗這一個普遍的課題之下的。誠然，在他的手稿中，康德強調此一觀念至於使人以爲他在暗中勾劃著一純粹觀念論的系統。而現在我打算就這一課題作一些討

些論。

一一

在康德的∧遺著∨中，純粹理性之觀念佔著一個非常顯著的地位。依康德，觀念之系統乃是經驗之整體之可能性之基礎。「超驗哲學是透過先驗概念之綜合知識之系統。」^⑩ 如果我們孤立地看此一命題，我們或許傾向於解釋說此中所指涉的純然是範疇與理解之先驗原則之系統。但是，這並不是準確指出康德心中所指涉者。「系統」一辭，即是「經驗之絕對整體之可能性之整全系統」^⑪，乃是純粹理性之觀念之系統。「超驗哲學乃是（既不與經驗成素亦不與數學成素混淆的）建立在思辨理性與道德實踐理性觀念之系統之上之純粹哲學，而它建構為一無條件之整體。」^⑫ 而此一系統之為可能是「透過三項對象之確立，上帝、世界與義務之觀念」^⑬；又或，我們可以說，透過確立上帝、世界「和世界中的人，作為依循於義務之原則者」^⑭。而，就人是存於世界之中而言，我們可以說「存有之全體是上帝與世界」^⑮。於是，超驗哲學乃被指稱為「上帝與世界之學說」^⑯。更有進者，「超驗哲學之最高觀點在於上帝與世界這兩相互關聯的觀念」^⑰。在上帝這觀念中我們構思超感性的或本體的實有之全體，而在世界這一觀念中，我們構思感性實有之全體。每一觀念具有一「最大值」，而我們可以說，「有一上帝和有一世界」^⑱。

這兩個觀念合併起來構成了宇宙(universe)之觀念。「事物之全體，即宇宙(universum)，包涵了上帝與世界。」^⑲ 在上帝和世界以外，再沒有別的事物。但因為此兩觀念是交互地關係著

的，其關係並不是一簡單的同等關係。世界是被構想為役屬於上帝之下的，感性的役屬於超感性的，而現象的亦被構想為役屬於本體的之下。上帝與世界「不是同等的，而為役屬的存有」^⑭。此外，它們之間的關係是綜合的，而非分析的。這即是說，人作為一思考中的主體，思考並關聯這些觀念。「上帝，世界，和那把這兩對象聯結之主體，即那在世界中的思想的存有。上帝，世界，和那把彼兩者統一為一個系統的，世界中的人的潛在的思維原則。」^⑮此外，「上帝，世界與我，世界中那思考的，把前兩者聯結起來的思想的存有。上帝和世界乃是超驗哲學的兩個對象。而（主詞、謂詞，連繫詞）這就是在思想中的人類；那把它們結合為一命題之主體。」^⑯

康德的意思不是說上帝與世界之觀念乃是經驗中被給與的對象之概念上之體會。當然，在某一意義下，上帝和世界是被構想為對象，即是作為思想之對象；但是它們並不作為對象地被給與。觀念乃是純粹理性把自己建構為一思想之主體時的思想。它們「並非純然的概念，而是主體為自身規定的思想律則。即自我立法 (Autonomy)。」^⑰在思想這些觀念時，主體給與自己一對象而把自身建構為有意識的。「理性的第一個行動就是意識。」^⑱但是「我必須有我底思想對象和必須體會它們；否則的話，我將不意識到自己（我思，我存在：這不應該說，故此）。這是純然理性之自我立法。因為沒有此理性之自我立法，我將便沒有觀念……有如一野獸一般，不知曉我是怎麼一回事。」^⑲這些觀念提供了主體建構經驗時之質料。「這些表象並非純然的概念，而同時也是觀念，這些觀念以概念為先驅綜合律則提供質料。」^⑳上帝與世界並非「我們底觀念之外的實體，而是我們透過先驗綜合知識而為自己製造對象時思想本身，主觀地說，乃是我們

思想之對象之自我創制者。」^②

因此，經驗之構成可被構想為康德所謂的自我確定（或自我安置），自我建造，自我建構等之過程。自世界之觀念以降，可以說有一延續的圖式化過程，而此一圖式化過程也同時是一客觀化之過程。而此一過程乃是自我確定的作為本體的主體之工作。範疇乃被視為主體藉以自我安置確定或為可能經驗之故而自我建構自身為對象之行爲。至於空間和時間，康德一再肯定其為純粹主觀之直覺而非事物或知覺之對象；康德把它們視為想像力之原始產品，即一些自我建造出來之直覺。主體把自身建構或確立作為對象，也即是說，作為經驗之自我和作為影響經驗自我之對象。因此，我們可以說主體在影響著其自身。

因此，從自然之形上學到物理學之過渡，也即是康德〈遺著〉聲言要處理之課題，可以自此一個普遍的格局之下觀察。因為我們要指示出，自然中的可能類別的驅動力與主體對這些力之反應之各種可能性質，皆可以透過一圖式化之程序由主體之自我確定過程中導生出來。最低限度我們要顯示出主體自身在構成著其自身之經驗。

康德並不求要隱瞞一項事實，即他的有關主體透過自我確定經驗之理論在某一意義下是一觀念論的觀點。「超驗哲學是一種觀念論；因為主體建構了其自身。」^③此外，這一套哲學最低限度驟看之下顯得與於一七九四年發表《科學理論整體之基礎》的非希特非常類似。當我們發覺康德把物自身解釋為主體確定其自身或使其自身成爲其自身之對象之一方法時，上述這一類似性尤其顯得突出。「對象自身(Noumenon)爲一純粹的思維事物，在表象這一對象之際，主體確定其

自身。」^④它只是「純然爲對其〔主體的〕自身底活動之表象。」^⑤如實而言，主體於物自身這一反面的觀念中投射了其自身之統一性，或其自身之統一活動。物自身之概念乃成爲了自我確定中之主體之一個行動。物自身「不是一實在的事物」^⑥；物自身「不是一存在之實有，而只純然是一個原則」^⑦，「乃感性直覺一般之雜多之先驗綜合知識的原則與其等配性（Co-ordination）之律則之原則」^⑧。而此一原則則歸於主體構作經驗之上的。現象與物自身之間之分別並非對象之間之一項分別，而只對於主體而言爲有意義。

但同時，康德底於《遺著》中展開的或最低限度暗示了的，關於經驗之構成之理論與非希特的主觀的超驗觀念^⑨之相似性並不足以佐證一專斷，以爲康德年紀老邁之際，揚棄了其物自身之理論而另求自本體義之主體之自我設定中導引整個實在界。因爲，作如此一斷言即是過分強調一些語詞之功用和犧牲一些陳述去肯定另一些陳述。例如說，在康德《遺著》中我們同樣可以找到一些段落，而這段落卻似乎要重新肯定《純粹理性批判》所顯示的物自身學說的。例如，康德於《遺著》中告訴我們，雖然物自身並不作爲一存在之對象而被給與，而且事實上它不能這般地被給與，但是卻是「一可思的東西（a cogitable）」（而，事實上，是必然地可被思想的，這可思的東西不可被給與但卻必須被思想……）^⑩物自身之觀念是對應於（correlative to）現象之觀念。誠然，在一兩個情況下，康德似乎較一般人所期待者更走向一實在論的方向。「如果我們視世界爲現象，則它正好證明了一些並不是現象的東西之存在（Dasein）。」^⑪。有時候康德似乎又意會著說物自身純然是顯現自身之東西撇開了，其顯示而言的這東西本身。至於以「觀念論」

(idealism) 一詞來指謂超驗哲學，這似乎不涉及什麼新穎的和有革命性的觀點。因為，正如我們已看到的一般，超驗哲學乃是純粹理性底觀念之系統。而當康德於《遺著》中強調這些觀念之存疑性質（而非斷定性質），他並不是背棄了他底各批判書中的學說。

事實顯示，康德似乎希望於《遺著》中指出，他能於批判哲學之範圍之內回答那些認為物自身學說前後不一貫和多餘的一些人的反對。誠然，有論者可以爭論說，爲了要回答他的批評者和爲了要顯示其哲學中包含了菲希特和其他人之發展中爲有效的東西，康德自然要重新陳構其觀點，而因此他一定程度地趨於把他的系統轉化爲一純粹的超驗觀念論。但是，接納這一點並不表示接納說康德曾經試過很確定地遺棄了或放棄了他於三大批判中所典型代表的一般性觀點。而我也不能相信他會如此。

二

至於上帝這個觀念，首先我們可以指出，康德小心地區別了兩個問題，即「上帝」這一詞何解，也即是上帝這觀念之內容爲何這一問題，與到底上帝是否存在，也即到底是否有一保有於上帝這觀念中所意涵的屬性的存有這一問題。

「上帝並不是世界靈魂……上帝之概念乃是一存有作爲世界事物之最高原因與作爲一位格（Person）之概念。」^①上帝被了解爲最高存有、最高理智、最高善、祂保有權利而且是一位格。此外，「上帝乃是一存有，所有人類之義務皆同時是祂的命令」^②。人類依據一些使他（人）成

爲本體界中一存有之屬性去想像上帝；但是在上帝這觀念中，這些屬性於提昇到最大的或絕對的程度。例如，人是自由的；但是他底存有涉及容受性，而他的自由是不絕對的。然而，上帝是被了解爲最高之創發性與自由，和被了解爲沒有被動容受性和沒有限制的。因爲，人是有限的和混合的存有，也即是說他既屬於本體界也屬於現象界，而上帝是被了解爲無限的本體實有。世界被了解爲感性實有之整體；但它被了解爲後屬於上帝之創造能力和祂的有目的的和精神聖的意志。正如我們已經看到的一般，上帝這觀念與世界這觀念之間之關係並非一同等對應之關係：而是一役屬性關係，這即是意指說，世界被了解爲建基於上帝之上。

△遺著Ⅴ中的一些陳述，倘若孤立地被觀察的話，很自然地趨於顯示說康德已放棄了任何獨立於上帝這觀念以外尚有一上帝這種想法。因此，當康德說上帝之觀念爲必要時，也即是說，當他說上帝之觀念不可避免地被純粹理性作爲一典範地構想，上帝觀念乃是被表象爲一思想事物 (ens rationis) ⑤⑥。誠然，「如此一存有之概念並不是一實體之概念，即是說，不是一獨立於任何思想以外而存在之事物之概念，而一這觀念(自我創造)，一思想事物，一理性之觀念，此一理性自我建構其自身作爲一思想之對象，依據超驗哲學之原則產生先驗命題和一典範，就這典範而言，我們根本不必問到底這樣的一對象是否存在；因爲這概念是超越的 (transcendent)。」⑤⑦

最低限度驟看之下，上面一引文清楚明晰地指出了上帝之觀念乃是一人類自己構作的典範，一思想之創作，也指出了並沒有一思想以外的 (extramental) 神聖性的存有與此一觀念相應。但是，在△遺著Ⅴ另一片段中，康德似乎要尋找一較他於第二批判中所推之出證明更爲簡單直截

的對上帝存在之道德論證。而這一事實顯然要駁斥了以爲康德晚年放棄信仰上帝作爲一客觀實有的觀點，尤其是尚有許多其他證據顯示康德直到逝世爲止尚保持此一信仰。誠然，康德的 \wedge 遺著 \vee 很大部份是由片段組合而成，由一些康德一霎而生的，但卻未有加以繼續運用的靈感所組成；而因此，殊不驚異地， \wedge 遺著 \vee 包涵了許多明顯地爲分歧的思路，而我們實在也無法爲這些思路作調和或調解。然而，同時，我們必須記得，上一段我們引述之思想，最低限度很大幅度地與三大批判相對應，而且在三大批判中，康德也提出了對上帝之信仰之理據。因此，即使 \wedge 遺著 \vee 中之觀點較之批判之觀點有較大的分歧，它卻並不算得是一個新的現象。

在 \wedge 純粹理性之批判 \vee 中，康德已經澄清，依他的意見，上帝這一觀念，就其是純粹理性所創造者而言，乃是一「超驗典範」之觀念。它並不表達任何有關上帝之直覺；我們亦不能自這觀念演繹出上帝之存在。而這些論點於 \wedge 遺著 \vee 中被重申。我們並不享有對上帝之直覺。「我們宛如於鏡子中見到祂；而從不會面對面的見到。」^⑫因此，要自上帝之觀念演繹上帝之存在是不可能的^⑬：這一觀念純屬純粹理性之創制，純爲一超驗之典範。此外，雖然我們把上帝構想爲無限之實體，祂卻並不是也不可能是一實體；因爲祂超越了人類理解之範疇。因此，如果我們一旦假定了這一種觀點，我們便再不能理智地問是否有一神性的存有對應於上帝之觀念，最低限度因爲這一觀念涉及透過範疇去思想上帝。這一結論實質上重複了第一批判之學說。但是，如以往所見，康德於第二批判進一步爲對上帝之信仰提供了一個道德的或實踐的合理基礎。而在 \wedge 遺著 \vee 中，他提出了一些建議，說明他如何依循並發展這一串的思路。

在第二批判中，康德把對上帝之信仰合理化爲實踐理性之一項設定。我們透過反省道德律則就德性與幸福之綜合達於（或因此能達於）對上帝之信仰。在《遺著》中康德似乎在謀找尋一更爲直接的自道德律則底意識至於對上帝之信仰的過渡。而無上律令乃被表象爲於其自身即包涵著戒律（precept），把一與人類之義務發現作爲神之命令。「在道德實踐理性中存在著一要把所有人類之義務視爲神之命令之無上律令。」⁴⁴此外，「自上帝中觀看一切。無上律令。認知我之義務爲透過無上律令而被宣明之神之命令。」⁴⁵因此，「上帝之概念乃是我自身以外有一施佈責求之主體之概念」⁴⁶。對我們來說，無上律令乃即是上帝之聲音；而上帝透過道德律則彰顯於於道德責求之中。

肯定地說，康德堅持這並不是一項把上帝之存在看爲人類心靈以外存有之一實體之證明。他也堅持道，當我們把道德律則視爲一神之命令時，我們沒有將任何東西附加到道德律則之力量上去，而且，如果一個人不相信上帝的話，則無上律令之責求力量也不會因而被除去。⁴⁷我們很容易理解，那些只注意這種陳述的論者會傾向於作出結論說「上帝」一詞對康德來說單純地成爲無上律令自身名稱；或爲一透過道德律而發出的聲音：一純然爲主觀投射的名稱。但是，如以往所見，在康德之前提是不可能得證明上帝作爲一特殊實體之存在的。而除非康德準備推翻第二批判中有關意志自律的學說，否則他便非要說無上律令之道德力量是獨立於吾人之視之爲神的命令不可的。但是，這卻不一定表示對他而言，上帝不過爲無上律令之名稱。由於可得之結論其實是，我們通到上帝之唯一途徑是透過道德意識。這事實上就是《批判》中的學說；但是在《遺著》

中，康德似乎是在尋找責求之意識與上帝之信仰之間的一更爲直接的聯繫。「處於律則下的自由：義務作爲神之命令。有一上帝。」

在我們解釋《遺著》中一些驟看下似乎在要達成一項對上帝之存在之先驗的或存有學的論證的片段時，我們或許應該自康德要爲對上帝之信仰尋找一較爲直接之合理基礎這一欲求上考慮。例如，康德告訴我們「對上帝之思念(Gedanke)也同時就是對祂與對祂之性格性有信念」⁴⁸。此外，「上帝之純然的觀念也同時是對祂之存在之設定。思念上帝與信仰祂乃是一等同的命題。」⁴⁹而如果我們要把這些陳述與「一必然之存有乃如是一種存有，其概念同時是其存在之一充足之證明」⁵⁰這一陳述相連的話，則我們或傾向於假定說，在於《純粹理性之批判》否決了存有學論證以後，康德於《遺著》中結果接受了這種推論。但事實上，康德這樣做是很不可能的。但似乎康德並不在談及一理論上之證明（如存有學論證所聲稱者一樣），而是說及道德意識的一「充足之證明」，也即是自一純粹實踐的或道德的觀點而言。「宗教中求滿足所有義務如若神之命令這一原則，證明了人類意志之自由……而與理性之實踐純粹原則關聯起來而言，這同時是上帝作爲唯一的上帝之存在之證明。」⁵¹並不是我先有神性本質之一觀念，而透過此觀念去演繹上帝之存在。倒是透過了對無上律令之意識，我提昇到一個透過道德律則和於道德律則之中對我說話的上帝之觀念之上。而擁有這樣一觀念與信仰祂是同樣一回事。這即是說，把上帝構想作爲內在於我，作爲一施行道德命令的主體，乃就是把祂構想爲是存在的。但是，這一種視上帝爲內在於道德意識的一覺醒性(awareness)只對於此一意識而言是對上帝之存在之一「充足證明」。

假如這一串解釋的理路是正確的話（我們就這一問題實在很難作斷言），則我們或許可以說，康德是就存有學論證作一道德層面之相等論證或一相類比之論證。存有學論證被一些這一說法之捍衛者認為是一種只要理解得宜便必能被吾人採納的一理論上的對上帝存在之證明。康德並不接受任何這一類之論證。但是卻有論證與之相類似。將上帝構想為一於道德上施行命令的和內在於道德意識的主體與對祂有一宗教上之信仰乃是同一回事。但是這並不表示自一最高的道德立法者這一純然抽象之觀念出發我們便能逼使吾人之心靈去接納我們理論上可以演繹出此一神性的立法者之存在。此中所指的是，在道德意識中與對道德意識自身而言，律則作為一神性立法者之聲音這一觀念乃是相等於相信上帝之存在。因為有此種上帝之觀念，對於道德意識來說，乃就是設定其存在。這或許不是一很有說服力的推論。因為有論者或可爭議，長遠地看將得出一項重言，以為信仰上帝即就是信仰祂。但最低限度很明顯地，康德是在尋找較第二批判之進路更為直接的，奠基於道德意識而能通往對上帝之信仰之通路。當然，我們無法指出，假如他真的有機會如此做的時候他將會如何進一步發展他這一方面之新進路。

四

我們已經了解到，上帝與世界這兩個觀念之綜合是由人類作為思考中之主體所達成的。它之所以為可能，因為人自身是一中介存有；而人之概念是一中介概念或觀念。因為人類可謂於兩陣營中都各踏上一腳。他既屬於超越感性的，也屬於感性的一面，既屬於本體界，也屬於現象界；

而透過道德意識，感性的被役屬於超感性的之下。於是，人類之理性可以於上帝之觀念中思想超感性存有之全體，而於世界之觀念中思想感性存有之全體；而它於這兩觀念之間確定安置一種關係而把它們綜合起來，而這一關係即是把世界這一觀念役屬於上帝這一觀念之下。

人類之屬於感性層面或領域是很明顯的。這即是說，很明顯地，人屬於自然有機存有之類別。而，作為如此的一種存有，人是受制於決定性因果關係之律則的。但是，他的道德生活彰顯了他的自由；而作為一自由之存有，人是屬於本體層次或領域的。「人（一在世界中之存有，*ein Weltwesen*）同時是一擁有自由之存有，而自由是一處於世界之因果原則以外之財產，而卻無可置疑地為人所擁有。」^⑤而擁有自由即是擁有精神。「因此，世界上有一存有，即人之精神。」^⑥而因於一精神之原則而為自由乃即是作為一位格（*Person*）。「那有生命的有軀體之存有是為靈魂所充盈的。如果它是一位格，它便是人類。」^⑦人之為位格乃是說，他是一自由的、有自我意識的、道德的存有。

這是否表示人是如此地分裂為兩個成素呢？這很顯然意指我們可以區別人作為本體與人作為現象。「在世界中的人屬於世界之知識；但是人就其意識到他於世間之義務而言，便不是現象，而是本體，而他並不是一事物，而是一位格。」^⑧但是，雖然人類保有此一雙重性格，他卻有一意識上之統一性。「我（主體）是一位格，並不單只意識到我自己，但也同時是空間和時間中的直覺對象，而因此是屬於世界的。」^⑨我擁有「於空間和時間中於世界中存在之意識」^⑩。此一統一性，也即同時為兩項原則之統一性，於道德意識中被彰顯。「在我之中有一實有，與功效上

的因果關係 (nexus effectivus) 中之我有別，而作用於我。此一實有，乃自由的，即是說，獨立於空間和時間中之自然律則以外，內在地指揮我（認可我或責備我）；而我自己，作為人，即是此一實有……」^⑩此外，我之自由可以將自身轉化為世界之中之行動。「人之中有一主動的但卻是超感性的原則，此一原則獨立於自然和自然因果性之外，決定了現象，而被稱為自由。」^⑪

如果康德發展了其經驗建構理論的話，則他或許會就道德之自我實現觀點自本體自我 (noumenal ego) 之自我確定去推行人作為一現象之存有。但是這樣說則等於表示說康德哲學中有一些能發展出後來非希特之立場之基礎。而費希特實在一直在力稱他自己底系統乃是康德主義之內在傾向之一貫徹性之發展。然而，此中我們見到的卻是一形上色彩的人的概念，人被展示為思考大宇宙 (macrocosm) 之小宇宙 (microcosm)，所謂大宇宙即就是一般所謂宇宙 (the Universe)。被人類以上帝及世界這些軌約性觀念所構思的宇宙乃是人類之雙重性格之投影。上述兩觀念都不表象一被給與之對象。而自作為一超驗典範的上帝這一軌約性觀念出發，我們不能演繹出作為一實體義的上帝之存在。就上帝之存在可被談論為被給與或被彰顯而言，它只於對責求之警覺性中為道德意識顯示。但是，正如我們已了解者一般，這使上帝之客觀存在這一問題懸而不決。對應於「上帝」一字詞之實有是否就是人自身之超感性原則，也即就是本體之自我呢？又或，它是否一迥異於人，而又只在責求之警覺性中或只透過責求而被認知之存有呢？就我自己而言，我認為第一種觀點代表了康德之真正信念。但是我們不能說構成「遺著」的這一些片段就這一問題能作一清楚的回答。∧遺著∨倒反而顯出了康德哲學要把其自身轉變為一超驗觀念論系

統之趨勢，並且把存有置於思想之下，甚至終於把它們等同。我卻認為康德自己從來沒有決斷地走了這一步。但是他的著述中卻潛在著這一趨勢，即使康德並不很友善地接納非希特之建議，要把他底系統中之實在論成素取消掉，又或以非希特的表達方式，把其中的「獨斷主義」之成書素掉。然而，單單自其與後繼的思辨觀念論之關係而去解釋康德哲學是不很恰當的。而我們就康德而言康德的話，則我們不難理解到，康德哲學有一最原始之意圖，即求消弭調和必然性和自由這兩個領域之問題，而對康德而言，這一項調和，並不在於把其中一個化約為另一個，而是求於人之道德意識中，尋找兩個領域的會合點。

附 註

- ① \wedge 遺著 \vee (Opus Postumum)，收錄於柏林普魯士科學院版 \wedge 康德全集 \vee 第二十一及第二十二卷。徵引將列出卷數 (X X I 或 X X II) 及頁數。
- ② XXI, p. 526。
- ③ XXII, p. 497。
- ④ 經驗被描述為感官對象底知識之絕對統一性；XXII, p. 497。
- ⑤ XXI, pp. 525-526。
- ⑥ XXII, p. 323。
- ⑦ XXI, p. 291。

- ㉞ 同上。
- ㉟ 同上。
- ⑩ XXI, p. 81。
- ⑪ XXI, p. 104。
- ⑫ XXI, p. 77。
- ⑬ XXI, p. 81。
- ⑭ XXI, p. 82。
- ⑮ XXI, p. 150。
- ⑯ XXI, p. 6。
- ⑰ XXI, p. 35。
- ⑱ XXI, p. 20。
- ⑲ XXI, p. 22。
- ⑳ XXII, p. 62。
- ㉑ XXI, p. 34。
- ㉒ XXI, pp. 36-37。
- ㉓ XXI, p. 93。
- ㉔ XXI, p. 105。

- 25 XXI, p. 82。
26 XXI, p. 20。
27 XXI, p. 21。
28 XXI, p. 85。
29 XXII, p. 36。
30 XXII, p. 37。
31 XXII, p. 24。
32 XXII, p. 34。
33
34 「主觀」(subject)是指存有與知識之最終極原則為主體之意；「超驗」(transcendental)是指所謂主體乃是一超驗之主體，而非一經驗之自我；「觀念論」(idealism)是指沒有因素不是終極地能被化約為超驗主體或自我之自我確定(self-positing)的意思。
35 XXII, p. 23。
36 XXI, p. 440。
37 XXI, p. 19。
38 XXI, p. 17。
39 一思想事物 (Ein Gedanken Ding)

- ④① XXI, pp. 32-33。
- ④② XXI, p. 27。
- ④③ XXI, p. 33。
- ④④ 康德之△遺著▽中一些段落驟看似乎與此一陳述相矛盾。我們稍後即將論及。
- ④⑤ XXI, p. 12。
- ④⑥ XXI, p. 15。
- ④⑦ 同上。
- ④⑧ 參見 XXII, p. 64。
- ④⑨ XXII, p. 104。
- ④⑩ XXII, p. 62。
- ④⑪ XXII, p. 109。
- ④⑫ XXII, p. 113。
- ④⑬ XXII, p. 111。
- ④⑭ XXI, p. 42。
- ④⑮ 同上。
- ④⑯ XXI, p. 18。
- ④⑰ XXI, p. 61。

- ⑤7 XXI, p. 42。
- ⑤8 XXI, p. 24。
- ⑤9 XXI, p. 25。
- ⑥0 XXI, p. 50。

第十七章 結 論

導論——大陸理性主義——英國經驗主義——啟蒙運動與人的科學——歷

史哲學——伊曼紐·康德——總結。

一

在這一冊書的序言中，我曾指出，這一部《哲學史》的第四、第五和第六冊構成了一部三部曲，因為它們合起來處理了十七、十八世紀之哲學。也即是說，它們可以被看作為一整體。在第四冊開始處，我們曾以一導論性的篇章把這三冊書的內容關聯起來。我曾答應在第六冊之末提出共同的結論。

這一結論之目的並不在於為這三部曲中曾討論過的哲學家再作一梗概撮要，而在於十七、十八世紀主要哲學思維之影響和哲學運動之特色、意義與價值作一討論。當然，我們必須把我們的討論限定於某一些課題上。此外，雖然我們會論列及個別的哲學家，但有時候，我們在處理一些複雜的思想運動時，必須把一些在重要角度下本有相當分別的哲學學說視為宛如它們代表了一些同質的同形態的哲學思維方式，或甚至視之為同質的系統一般。換言之，我提議我們可以專注於

理想模式 (ideal types) 之討論上，也即是一些有待進一步釐定的普遍概括判斷上。這一項處理自身或許不一定是合適的，但是對我來說，這未嘗不是一種讓我們所談論的時期之哲學思想之一些特色能透顯出來的一合法的方式，當然，這假定了不同的學說在其他場合已分別得到相應的處理。

二

在第四冊的導言中，我們曾把注意力集中於笛卡兒要克服文藝復興時再度復熾的懷疑主義之欲求之上，那時候的所謂懷疑主義，包括了對形上學問題解決之可能性之懷疑和對形上學能否獲致真理之懷疑。而我們亦看到了，笛卡兒視數學為清晰與確定的論述的模範。他希望能賦與哲學有如數學一般的清晰性與確切性，而且如實地希望自數學方法中抽離出一可俾使心靈沒有錯誤地一步一步順次推進的方法。

我們很容易可以理解到笛卡兒視數學為推理之模範，如果我們還記得他自己的數學研習心得與天分和他對當世數學的推進的話。哲學思想被非哲學因素所影響是慣見的，而在這一個例中也並沒有例外。因為雖然哲學有此自己之延續性，即是說，雖然我們能為哲學之歷史發展提供一可理解之處理，但是此一延續性並非絕對，有若哲學要追求一完全孤立之途徑而與其他文化因素無關一般。事實上，哲學發展可以以不同方法被其他因素影響。例如，它可以就應採用那一種正確方法這問題被影響。笛卡兒把數學視為能提供一方法之典範之傾向就是一個很好的例子。另一個

例子是，現代有一嘗試把形上學解釋為一較個別科學更為廣泛的普遍概括性之假設，這一解釋反映了一非哲學的思維模式之影響，即現代物理學中的所謂假設演繹法 (hypothetico-deductive method)。此外，哲學還可以就其素材而言，或就其把其注意力集中於某一些專題之上，而被一些非哲學的因素所影響。在中世紀時候，哲學是被神學很有力地影響著的，那時的神學號稱為「眾科學之后」。在十九世紀的首數拾年中，我們察覺到有對歷史發展所產生之意識，這表現於歷史科學之成長，而反映於黑格爾的系統上。馬克斯主義很明顯地顯示了其意識到文明史和文化史中經濟因素所扮演之角色。柏格森 (Bergson) 的哲學不單只自科學的進化論之假設，且自心理學與社會學理論中吸取靈感。懷德海的哲學受到了物理學自古典時期至現代時期底過渡之影響。除此之外，哲學可以在其問題之陳構上受到非哲學因素之影響。例如靈魂與驅體底關係之問題乃是一古典問題，也是一重現之問題；但是，各種特殊科學之興起曾影響了不同哲學家了解這一問題之方向。力學的進步促使這問題在十七世紀哲學家眼中以一種方式陳現，而現代心理學的發展可謂使得較晚出的思想家以另一種角度去了解上述的問題。在某一意義下，我們能談及同一的，一所謂「持續的」問題 (a 'penial' problem)；但在另一意義下，我們可以視此一問題為許多不同的問題，這意涵說，一些影響我們對一基本問題作構想與陳述之許多不同的相關因素要被分別考慮。

用這一方式說即是要承認經驗的因素：這不是要宣明一種以真理為相對的理論。誠然，否定相對主義者為支持其論點而訴諸的一些歷史事實是愚蠢的。但這並不必然地意涵歷史資料之承認

便必要肯定這樣的一種論點，以爲哲學之系統必須只純然透過其歷史情況與脈絡被判斷，也不一定意涵它們所包含的命題之真假值之絕對判斷爲不可能。我們很難否定在哲學之發展過程中（即是，在哲學家的心靈中），哲學會一再被哲學之外的因素所影響。但是，我們仍然可以自由地在「不考慮這些因素的情況下去討論，到底這些由哲學家所宣稱的命題是真抑爲假？」

回到笛卡兒對數學模式之方法之佩服而言，我們可以回憶一下，康德以前的現代時期中許多其他代表性的哲學家也一樣地受到這一方法之影響，史賓諾莎便是一個例子。但是十七世紀哲學的歷史中所謂的「理性主義」①並不只單單關心方法之問題。把哲學構想爲能增加吾人對實有之知識是很自然的。②這是一個自發的期待；而任何對哲學這一方面的潛力的懷疑都是後於而非前於這一項期待的。因此，我們可以理解，自文藝復興時期以來數學於物理科學之運用上之成功，使得一些哲學家認爲把一類似數學的方法應用到哲學上去，將使他們不單只能够把一些既知的加以系統化或爲一些真的但卻尚未邏輯地被證實的命題賦以知識之形式，而且能够透過尚未知的或尚未被承認的真理之演繹而增加吾人之知識。使用數學以增進物理科學這一想法當然不是新鮮的。例如，羅傑·培根（Roger Bacon）便曾於十三世紀力持此一使用之需要。但同時，一直到了文藝復興時期，我們可能說數學於物理學之應用真正是成功的。因此，很自然的，一些文藝復興以後的思想家會指望類似數學方法能運用於哲學之上而導致吾人對實有知識範圍之開拓。換言之，理性主義者並不只關心方法，而亦冀求使用適當的方法以發現新的真理，以正面開拓吾人對實有之知識。

現在，倘若我們把爲哲學提供一類似於數學的這一種想法與自基本命題或自己獲證之命題演繹出其他新的、能爲我們提供有關實有之事實性資料的這一種想法合併起來觀察，則我們得到了一種可稱爲哲學演繹系統 (deductive system of philosophy) 的想法，如此一系統將於其演繹之形式方面相類於數學，而就其要爲吾人提供有關存在之實有之真理一點而言，又與數學有分別。我卻並不意涵說這一種分別是普遍地被文藝復興時期和後文藝復興時期的思想家所接納。例如說，伽利略 (Galileo) 便曾把數學視爲並非一種純粹的只陳示一些自由選定的定義與公理之涵蘊 (implications) 之形式科學，而認爲數學能爲吾人開啟自然之秘，能助吾人閱讀自然寶典。然而，很清楚的，譬如一有關三角形之性質之命題並不告訴我們確有三角形狀的事物，雖然康德以前的理性主義哲學家認爲他們是在探究著存在之實有的。

於是，數學於物理科學之成功的應用很自然地暗指著世界爲知性的或「理性的」。由此，對伽利略而言，上帝是如實地以數學之符號寫出自然寶典的。而誠然，倘若哲學眞的是一演繹系統，和眞的能够帶給我們一些有關世界之具體資料的話，則很顯然，我們有必要先假定哲學眞的有這一分本事。在實踐上看，這即是說，因果之關係將先要同化於邏輯涵蘊之關係。而我們發覺理性主義哲學家確有作出此一假定之傾向。

現在，讓我們假定世界眞的是一理性系統，即假定世界有一可讓哲學家以一演繹的程序而重新建構 (reconstruct) 的知性結構。如此的話，哲學便可被視爲理性自身之展現，即是說，哲學知識的系統發展能爲吾人開啟實有之客觀結構。但是，如果實有之系統能够被一代表理性自身展

現之演繹程序所重新建構的話，則我們假設一最低限度實際上 (Virtually) 爲「天生」(innate) 的觀念理論便不算不自然了。因爲理性之自我展現將意涵著心靈憑藉自身之資源而發展出一哲學系統。而這一系統自始即以實際上具有的觀念之形式爲心靈所預想了 (prefigured)，雖然經驗或許是它們能成爲實在的一項機緣。我並不意涵說一哲學的演繹系統必然承載著一天生觀念之理論，但如果它是被表象爲心靈自身的開展，又如果此一說明指向任何想法是踰於邏輯上依於某些或爲自由選取，或以某方法導源自經驗的邏輯涵蘊的話，則某一形式的天生觀念理論似乎是需要的。而一實際的天生觀念的理論遠較一實在的天生觀念理論更能切合心靈或理性之自我開展之概念。

如果哲學是要建立於實際上的天生觀念，而其結論對實有而言是要爲真的話，則很明晰地，此等觀念必須代表一些能直透客觀本質的眞確洞見。此外，我們需要保證在吾人之哲學演繹之途徑中，我們的確在處理存在之實有，而不是只處理純然的可能性的領域。因此，我們可以理解爲何理性主義哲學家偏愛上帝存在之存有學論證。因爲，若果這一種論證是合法的話，則它容許我們直接自觀念推論出最後實有 (ultimate reality)，上帝或絕對完美且必然的存有之存在。

然而，這一個論證如何能於實有底結構之演繹性重建上有其用途呢？答案是如下的。如果我們貫徹一數學演繹系統與哲學系統之重構兩者之間之類比 (analogy) 的話，則我們被驅使在哲學中以一表達了最終存有之存在之命題爲開始（一被認爲是相類於數學中之基本公理的命題），和被驅使於透過把因果關係同化爲邏輯涵蘊去演繹出有限的存有。因此，我們必須確定一原始形

上學原則或一終極存有之存在。而存有學之論證，就其直接自此一存有之觀念過渡到其存在而言，較一直率地自有限存有之存在推論出上帝之存在之後驗（*a posteriori*）論證更能切合純粹的演繹系統之要求。因為，以邏輯之語言表達，我們是希望自原則過渡到結果上去，而不是自結果過渡到原則上去。

當然，上面的對理性主義的述說可說是一理想模式的陳述，一個可稱為純粹的或理想的理性主義之模式。而它是不能毫無限定地應用到康德以前歐陸哲學的偉大系統上去的。在第四冊中我們曾討論及的三個主要的理性主義者中，史賓諾莎是最接近這一個描述的。我們看到，笛卡兒並不自終極實有為起點，而以有限的自我作為一思想之主體為起始。而他也不認為世界之存在可以自上帝之存在演繹出來。至於萊布尼茲，他區別了必然真理或理性之真理，與概然真理或事實之真理。誠然，他傾向於以為此一區別是相對於吾人之有限知識者；但無論如何，他是作了此一區別。而他又並不認為真實存在的單子之創造乃可以透過一基於矛盾律（*principle of non-contradiction*）的推論程序自神性本質中邏輯地演繹出來的。為了解釋自必然本質層面到概然存在層面之過渡，他提出了完美性原則（*principle of perfection*）或最完美者之原則以取代矛盾律。但是，雖然我上面對理性主義所作的論述不能無限制地應用到所一般稱為理性主義的形上學系統之干，但它代表了所有系統中確實存在的趨向。而在這一章之導論中，我曾表示過，為求討論不同的哲學思想之風格，我將盡量使用理想模式或一些普遍概括觀察，一些在應用到個別具體情況下便得要先作限定的普通概括觀察。

我認爲我們大概不必贅述天生觀念之理論。因爲我覺得洛克以此一理論爲一多餘的假設之批評，最低限度於其主要線索上看是明顯地爲合理的。如果實際上的天生觀念理論只不過意指心靈擁有形成某些觀念之能力的話，則所有觀念都可以被稱爲天生。但在這情況下，則我們便實在沒有必要如此去描述之。這一理論要有所指，必須是有些觀念不能自經驗導生，而其他觀念卻能導自經驗。但是，所謂自經驗導生觀念所指者何？當然，如果經驗被化約爲印象（休謨所謂之印象）之獲得，而又如果觀念是被了解爲印象的當然效果或印象之影像式表象的話，則要把某一些觀念解釋爲導自經驗便變得非常困難，即使不致於不可能。例如，我們沒有絕對完美性或絕對無限性之印象。但是，如果我們一旦考慮到心靈之建構活動，則我覺得再無必要作假定（譬如）說一絕對完美性觀念是由上帝所印准的（imprinted by God）或天生的。但是，如果這觀念是等同於絕對完美性之直覺的話，則我們無法透過吾人心靈底基於有限的完美性之經驗之綜合活動去解釋其根源。但是，我們似乎沒有任何充足的理由去宣稱我們擁有有關絕對完美性與絕對無限性之直覺。而我們能够爲此等觀念之根源作一經驗的解釋，除非我們不把所謂「導自經驗」了解爲直接的感性知覺資料之影像式表象或內省（introspection）。因此，並不是說天生觀念理論涉及一邏輯上的不可能性，而是說，它似乎在表現爲一多餘的假設，一個「思想」經濟原則（principle of economy）[of thought] 或所謂奧坎之剃刀（Ockham's razor）很適於應用的多餘的假設。當然，這一理論可以如後來康德所作的一樣，轉化爲一先驗範疇之理論，此中之範疇乃是概念之鑄模，而不是一般意義之概念或觀念。但一旦它被如此轉化的時候，它便再不能如康德以前的理

性主義者理解一樣地滿足其作為形上學系統之基礎了。

當然，要推翻先天觀念理論涵蘊著要推翻理性主義者的一種理想，即是要推翻理性主義者以爲可以不借助於經驗，單憑心靈自身之資源即可以演繹出一實有之系統的這一種理想的想法。因爲，此一理想將涉及實際上的天生觀念。但是這一理論之推翻卻並不必然地涵蘊了如是的一個演繹形上學之理想。因爲我們或許可以在經驗之基礎上達成這樣的一種形上學之基本原則。這即是說，經驗或許是吾人得以掌握某一些基本的形上學命題的必要理據。例如「一切呈現爲存在之事物都透過一外在原因之作用而如此存在」這一命題。「呈現爲存在」與「因果關係」這兩觀念都是透過經驗而獲得的；它們都不是天生觀念。④此外，這些觀念都非常明晰。即是說，「被緣生」(being caused)這一觀念不是透過純然分析「呈現爲存在」之觀念而獲得，否則上述命題將變爲一套套邏輯(tautology)。由是觀之，這命題是綜合的。但是，如果(正如我確如此相信)這命題表達了一透視客觀必然關係之洞見的話，則它便不像一證明爲可容許例外的經驗普遍概括判斷一般地爲一後驗綜合命題。相反的，它是一先驗綜合之命題，而這不是指它是天生的，而是指其眞理是邏輯地獨立於經驗驗證之外的。⑤而如果確有一定數量的這一類別的命題的話，則我們便相當可能地可給與普遍形上學或存有學一個演繹的科學的形式。

然而，肯定地這並不表示我們能自上述一類命題演繹出有關存在之命題(existential positions)。「一切呈現爲存在之事物都透過一外在原因之作用而如此存在」這一命題宣稱了如果任何事物呈現爲存在的話，它必是透過一外在原因之作用才會如此存在，它並不宜稱有任何呈

現爲存在之事物，也不宜稱有任何事已呈現爲存在或將呈現爲存在。我們亦不能自這命題演繹出有、已有或將有任何這樣的東西的結論。或更準確地說，自兩個都不是存在命題的命題，我們不能邏輯地演繹出一涉及存在之結論。譬如說，我們或許可以演繹出一或一些對任何有限存有爲真的命題，假如有任何有限存有的話；但是我們卻不能演繹出事實上真的有一有限的存有。換言之，當我們一旦肯定了有先驗綜合命題的話，則由此推論，我們可以演繹出一組命題，其意義針對一個實有體制 (a scheme of reality)，這組命題將對存在的事物爲真，假如有任何存在的事物的話。但是，我們卻不能推論說這一條件已經具足。我們始終停留於可能性的領域之中。

此外，自一些宣稱什麼對每一存在事物必定爲真的命題，我們只能演繹出相似的命題。這即是說，自必然命題，我們不能演繹出概然的或偶然的命題，而反方向的演繹卻是可能的。無論我們把所謂必然命題局限於形式邏輯和純粹數學中之命題抑或把形上學的原則也視爲必然真，上述一說法均能生效。換言之，如果我們自屬於普遍形上學或存有學的前提推進，我們將始終停留在普遍形上學或存有學之範域之中。自這些前提，我們不能演繹出屬於個別科學體系之真命題。當然，我們可以把對任何有限存有必然爲真之形上學原則應用到特別種類的有限存有之上。但是，這與自形上學之前提去演繹出化學、植物學或醫學之命題不是同樣的一回事。如果我們假定「一切呈現爲存在之事物都透過一外在原因之作用而如此存在」這一命題爲一必然地真的形上學命題的話，則由是推論，假如有一些我們稱爲肺癌的東西的話，它將有一或一些原因。但是，肯定地，這不表示我們能自形上學演繹出這些原因是什麼。

我並不意圖暗示說笛卡兒（例如說）相信我們能事實上自普遍的形上學真理開始，然後邏輯地，且無待於實驗或觀察、假設與經驗驗證地演繹自然科學之所有真理。但是理性主義之趨勢是要把真命題整體地同化爲一數學式的系統，而在其中一切結論都由一些基本前提邏輯地涵蘊的。而如果理性主義者真的有志趣於這樣的一個同化之理想，則他們實在是沉醉於一徒然之夢想之中。

現在，我們於上面已經說明了，自兩個兩者皆不是存在性命題的前提出發，我們不可能演繹得一存在之結論。但是問題在於，我們能否自一存在命題開始而演繹出其他存在命題，而且是以如下的一種方式，即自一終極的存有學的原則之存在開始，我們能演繹出依附的有限的存有之存在？換言之，我們能够以絕對完美與無限之存有之存在之肯定爲開始而演繹出有限存有之存在嗎？

要如此做，我們得要先能够說明如下兩事之一。我們要能够顯示「無限存有」一辭之意義中包涵的一部分意義爲「有限存有」這一辭之意義，又或我們要顯示，所謂無限存有之特質是它必須必然地緣生（即創造）有限之存有。在第一個情況中，我們有所謂一元論哲學。斷定無限存有之存在即就斷定了有限存有之存在，以後者以某一方式被包涵於前者故。如果我們已證實了無限存有之存在，例如透過存有學論證，我們便只要分析「無限存有」一辭去顯示說有限之存有存在。在第二個情況中，我們不必一定有一一元論的哲學；但是有限之存有，即使其與上帝異別，會透過神性本質（divine nature）之一必然性而自祂開出。

就第一個可能性 (alternative) 而言，「無限存有」一辭是用以與「有限存有」一辭相對照，而它所謂把後者涵攝於其意義中，即是指它涉及了有限性之否定。肯定無限存有之存在涉及了否定此一存有為有限的，而不是涉及有限存有作為其變異而存在。有些人或許會要求說，作為「有限存有」之對照之「無限存有」一辭是空洞的，而如果要賦之與內容，我們便必須把它了解為有限存有之無限結集 (infinite complex)。而在這情況下，有限存有存在這一斷定將是相當於說有限存有之數 (number) 為無限。這樣的話，說自無限存有之存在演繹出有限存有之存在便將與說自「茶杯之數為無限」這一命題演繹出茶杯之存在一樣地無聊。就目前的理路而言，我們關心的是，自無限存有演繹出有限存有，當後者之存在是已知的話。但如果斷定無限存有為存在即是斷定有限存有之數為無限，則我們如何能說我們知道有無限存有，除非我們知道有無限數之有限存有？而在這情況下，演繹其存在之問題便不會產生。

就第二個可能性而言，即要顯示上帝依其本質中必然性創世這一可能性而言，我們能作如此的一項斷定可能有什麼基礎。如果我們理解上帝為一絕對完美與無限的存有，則肯定上帝之存在便即是肯定一本質上 (自性) 為自足 (self-sufficient) 的存有之存在。這即是說，有限存有之創造不能於上帝有任何增益，因上帝另一極端便是缺乏。而在這情況下，並不顯示有任何基礎去斷定創世之必然性。這正解釋了，當萊布尼茲試圖解釋神之創世時，他要訴諸道德之必然性而非形上學之必然性。但一旦如果我們把上帝理解為絕對完美的存有，我們將沒有任何理由以任何意義把所謂創世說為「必然的」。

當然，如果我們在討論有神論與汎神論，則我們便應要考慮有限與無限底關係之整個問題。

但我們一直在討論一特殊的論點，即自無限存有演繹有限存有，當前者之存在是被認為是已知的話。而此一問題涵蘊著有限與無限之區別，因為這一問題涉及自無限演繹有限。因此，如果「無限存有」一辭是如此地被分析以至它只意指有限存有之無限數目的話，原先理解下的演繹之問題將就此消失。此中所需要的只是「無限存有」之分析，而這一分析將把問題消除。原先之問題再無任何意義。但是，如果我們堅持對問題為重要之區別的話（即是說，無限與有限之區別），則似乎要自無限存有之存在演繹有限存有之存在並無可想像之基礎。而我們一直在考慮這一項演繹，而不在考慮其他問題，一些我們自另一方向著手的，自有有限存有之存在去演繹無限存有之存在所可能產生的問題。

如果要以一專斷的形式去總結這些批判性的反省，我們可以如此說。首先，自一些前提，一些宣稱若果有任何東西則其對於這些東西為真的前提出發，我們不能演繹出「有一些東西」之結論。其次，自一些前提，即一些宣稱什麼必須對任何事物為真的前提出發，我們不能演繹出一些事實上為真，但卻可以想像其為偽之結論。其三，我們不能以肯定無限存有為開始而演繹出有限存有之存在。因此，我們不能依於數學之模式去建構一個純然為演繹性的形上學，倘若我們所指的純然的演繹形上學是如此的一種形上學，即在其中一存有學層次最原始的存有之肯定相應於數學系統中的基本前提，而在其中有限存有世界之存在之演繹又相應於數學系統中的結論之演繹的話。

很明顯地，這些批判性的評語要影響及笛卡兒、史賓諾莎和萊布尼茲之系統，只當它們傾向於我所稱的理性主義之理想模式。而他們事實上以不同程度如此做。我沒有意圖要否定說這些哲學家曾說及一些真確的及饒有興味的問題。最低限度，這些哲學家陳示給我們此一世界一些很有趣的看法。而且他們提出了一些很重要的哲學問題。此外，他們提出了一些後世得以持續研究的工作方案。譬如，史賓諾莎描述所謂自由之意識或感覺作為對決定原因底無知，這可以解釋為後來深層心理學 (depth psychology) 底發展之開始。而萊布尼茲夢寐以求的理想的符號語言很明顯地於邏輯與語言分析的領域有著極重要的意義。但是這些皆不足以改變以下一事實，即康德以前的大陸理性主義之歷史幫助我們顯示出，形上的哲學是不能以純粹數學底演繹形式相類比之形式開展的。

二

當我們把注意力轉向於英國經驗主義時，我們是在轉向一個對當代哲學而言，其意義比康德前的大陸理性主義遠為重要的思想運動上去。休謨堪稱是一個還有現代意義的思想家，這一點，例如史賓諾莎便稱不上了。誠然，十七、十八世紀之經驗主義已經得到發展；而現在表達經驗主義之語言已經與古典的經驗主義所使用的語言有所不同。具體地說，現在的著重點是在於邏輯上的而非心理上的考慮。但是，事實具在，經驗主義對於現代思想產生了強有力之影響，當然，尤其是在英國。而康德前的理性主義哲學家對今天較為傾向於形上學的思想家的影響，並不自我所

謂的理性主義之理想模式處發出，而是自他們底思想中的其他層面發出。

在討論古典英國經驗主義時，我們是面對著與討論理性主義時所面對的困難非常類似的。因為十七、十八世紀裏傳統被喚作經驗主義者的哲學家之間有著相當不同的觀點。如果我們自經驗主義之萌芽時期的角度（即自洛克底以爲一切觀念皆導自經驗這一種理論）去詮釋經驗主義的話，則我們當然要把洛克也算作一經驗主義者。但是如果我們把經驗主義這一運動自其結局時的角度去了解（即自休謨的觀點看）的話，則我們要承認，洛克和巴克萊的哲學雖然包涵了經驗主義之成分，但是卻不是純粹的經驗主義。當然，這一項困難是無可避免的，如果我們倡議自理想模式的層面或一組理論的層面去討論經驗主義，而不把它自一歷史上之發展去觀察的話。而因爲在這一節中，我打算主要由休謨代表經驗主義，我得預先提出，我非常清楚，我底按語是遠較爲切合休謨的思想，而對洛克或對巴克萊的思想卻不盡切合。

當然，休謨的經驗主義可自不同的角度去觀察。它可被視爲一有關觀念底根源與形成之心理學理論，或可被視爲一關乎人類知識底性質、範圍和限制的一個知識論理論。我們可以把它視爲不同類型的命題之邏輯理論，或作爲一有關概念分析的篇章，即是有關如心靈、軀體、原因等等概念之分析之篇章。但是，所有這些不同的角度均被休謨自己統一於人性的科學（the science of human nature）這一觀念之下，即對人類之認知與推理活動，和人類之道德、品美和社會生活。我們在第五冊處理休謨的思想時已經指出，他試圖把「實驗性的哲學」（experimental philosophy）伸延到他所稱的「道德課題」（moral subjects）上去，這一用辭當然採取一寬廣

的意義。如實地，對人的研究並不是經驗主義的特徵。且不提希臘的、中世紀的和文藝復興期的哲學家，人類也同時是理性主義者之研究對象。但正如剛剛已說過的一樣，休謨的意圖在於把「實驗性哲學」使用於他的課題上去。而這是指我們得把我們限制於觀察所得之理據上。不錯，我們應該努力去尋找最簡單的、數量最小的而能解釋現象之原因。但這樣做的時候，我們絕不能逾越現象之領域，即不能訴諸神秘的元目（*occult entities*）或不為吾人所觀察到的實體（*unobserved substances*）。或許確有一些神秘的原因，但即使有這些原因，我們永不能把它們使用於有關人類之實驗科學之上。我們必須嘗試找出一些普遍律則（例如，觀念聯想原則，*the principle of the association of ideas*）一些能關聯現象和容許可徵驗之預計（*verifiable prediction*）的普遍律則。但是，我們不應該期望或佯稱要發現超越了現象層面的終極原因。而任何如此宣稱的假設都要被排拒。

換言之，休謨的計畫是要把牛頓物理學的方法學上之限制延伸到哲學一般之上。因此，我們可以很有理由地說，正如大陸理性主義被數學演繹之模式所影響一樣，休謨的經驗主義也被牛頓物理學之模式所影響著。在休謨底〈人性論〉（*Treatise of Human Nature*）的導言中，這一點已表現得很明確了。因此，我們可把理性主義和經驗主義都視為一些實驗，即把理性主義視為試驗數學模式如何可以應用到哲學上去，和把經驗主義視為試驗古典物理學之方法學的限制如何地能應用於哲學之上^⑤。

休謨直接令讀者引起注意的具體程序之特色大概是化約分析法（*reductive analysis*）。這具

指把複雜的分析爲簡單的或相對地爲簡單的，或自全體分析爲其組成部分。事實上，如是的化約分析法之應用並沒有什麼新奇之處。即使我們不經歷史線索繼續往上追溯，我們可以回顧一下洛克的把複雜觀念，或巴克萊的把物質事物解釋爲現象之羣 (clusters of phenomena)，或用他的說法，爲「觀念」。但是，休謨以一遠較其前驅者爲極端之方式去使用這一探討方法。我們只需要考慮一下他對因果關係和對自我之分析即可。

當然，我們不能說休謨的哲學盡皆爲分析而無綜合。一方面，他試圖把複雜的自其成素中建構出來。因此，例如他試圖顯示出，吾人因果關係之複合觀念是如何地發現的。另一方面，他作出了一綜合之活動，即在於他對人類知識之範圍與對道德經驗之性質作出一個描述。但是傳統方式的形上學的綜合卻是被摒棄的。這是被他的方法學上之限制和他底分析的結果所摒棄了的。例如，肯定了他底對因果律之分析，他不能把多元的現象界的對象透過原因與後果而互相關連地綜合一超越了它們自身〔這些有待綜合之對象〕的太一 (a One)。洛克和巴克萊可是循此一線索邁進，但對休謨而言，這是不能容許的。因此，雖然說休謨底成熟的經驗主義中沒有綜合的成分這說法並不對，但我們可以合法地說，與理性主義的系統相比較之下，休謨的經驗主義可以被稱爲一分析哲學。這即是說，其理論之特徵是化約分析而非理性主義形上學所理解下的綜合。

我們可以把事情如此陳述。休謨所關注的，是要分析如「原因」、「自我」、「公義」等等語辭之意義。他並不是要自一事物之存在演繹另一事物之存在，事實上，他的經驗主義根本不容許作這一種演繹。因此，所有理性主義方式的形上學綜合皆被否定了。重點必然地轉於分析之

上。而我們可以說，一徹底的經驗主義哲學必定顯著地爲一分析哲學。在洛克和巴克萊的哲學中，雖然當中明顯地有分析的成分，但是分析卻比休謨的哲學爲不顯著，原因是他們的哲學可以說只是部分的經驗主義。

當然，分析本身實在沒有什麼可以批評的地方。而當一個哲學家自己選擇了要致力於分析，我們也沒有理由去反對他。姑不論形上學在沒有細心的分析語辭與命題的情況下所構作的綜合正好像是以紙牌造成的房子這一事實，很自然的，不同的哲學家會有不同的心靈上的癖好。此外，休謨的分析之結果排斥了傳統方式的形上學綜合這一事實，並不能由此便乾脆地說明了他底分析中一定有瑕疵。因爲最低限度，經驗主義者會說這是一個對形上學實在太不利的情況！

但是，雖然對如此的分析沒有合理的反對，但是我們對某一特定的從事分析哲學的哲學家的潛在假設未嘗不可以反對。而對我來說，休謨底化約分析之遵行是被一錯誤的假定所指引的，即以爲人類經驗之實在成分乃是單元的和分離的「知覺」。一旦休謨假定了，或如他所相信的一樣，顯示了一切觀念皆導源於印象^⑥和這些印象乃是「明晰的存在」，剩下來的，只是把這一假定應用到那些看起來饒有興味與重要性的觀念底分析之上。而如果在這一應用的過程中我們碰到一些情形，而在這些情形中普遍原則無法生效而陷於一些無法被克服的矛盾中的時候，無可避免地，我們便要懷疑普遍原則之有效性。

休謨對自我 (the self) 的分析正好說明這一點。自我被化約爲明晰的「知覺」。但是休謨自己承認人類有一性好要以同一性之概念取代相關對象 (即是，明晰的知覺) 之概念，而且此一性

好是如此強烈，使得我們自然地傾向於想像有些實體性的事物貫連著這些知覺。似乎由此可以推論，那些要以明晰的知覺被重建的事情，必須是一些我們可以有理由地把它這一性向歸諸於它的事情。而這正是我們所無法達成的。如果如休謨所說，自我是由一系列或一束知覺所組成的話，則便沒有東西可以合理地說其有一性好於想像一些實體性的關連著知覺的事物。誠然，休謨了解這一困難。他承認了他的困惑，且公開承認他不知道如何能修正他的意見，和使它們前後貫徹。但這一承認其實顯示了，他底現象論對自我之分析是不合理的。而這一結論得基於普遍的假定，即以人類經驗之終極成素為單元的與分離的印象。這一假定產生疑問。

不錯，休謨於具體的情況下顯示我們可以透過明晰的「知覺」去分析例如「自我」一樣的語辭的意義。而在這意義下，的確，他並不只單純地假定這為可行的。然而，他肯定地假定吾人之觀念可以透過分離的印象被解釋，這一假定即是休謨的工作假設 (working hypothesis)。而之所以如此作，因為他默默地，再一次作為一工作假設地，假定了人類經驗之終極成素為單元的和分離的印象，而這些印象又是吾人對世界之詮釋所由構成的經驗資料。他認為我們能把我們對世界之詮釋化約為作為吾人意識之直接對象的經驗資料，而這些資料就是「印象」。但在執行此一經驗之化約時，為了要集中注意於內觀之直接對象，他忘記了作為主體而進入經驗中的自我。這一過程或許可以與把「實驗的哲學」應用到「道德課題」之努力聯想在一起。但是，在對自我作分析的情況下，它的結果顯出了方法上的限制。

一般來說，我們當小心不要把抽象活動之結果與經驗之終極資料相混淆。知覺是經驗的一種

形式。而或許在知覺中，我們能以抽象分辨出一些相應於休謨所稱爲印象的東西。但這並不表示印象如實地就是知覺的實在成素，使得吾人能以印象全面地重構經驗。這也更不表示我們所知覺到的是由印象所組成的。如果說在知覺中我們必須分辨主體、對象與知覺過程的話（subject, object and act of perceiving），則聽起來有一些天真。對某一些人來說，這或不過是純然的語言上之反省。但是如果我們要取消主體，則要作此一取消的，其實就是一主體。而如果把異別於知覺的對象也取消的話，則我們終將陷於獨我論（solipsism）之中。

我認爲我提出的批評的線索並不只適用於休謨的哲學，而且也適用於他底經驗主義的許多現代的樣式。一些經驗主義者避免給人一印象，以爲他們的現象論的分析乃一種形上學或一種存有學理論。因此，依照「邏輯建構」理論，最低限度於原則上可以把關於心靈的句子翻譯爲其他不帶有心靈一辭的，但卻提到心理現象（psychic phenomena）或事件的句子，而且，如果原先的句子爲真（或假），則與其相應之句子亦爲真（或假），反之亦然。類似地，一個關於「桌子」的句子亦可以被翻譯爲另一句子，在其中「桌子」一字根本不出現，代之而被提及的，只是一些感覺資料（sense data），而且原先之句子與其翻譯句子之間有著一真值等同（truth-equivalence）之關係。於是，一張桌子乃被視爲感覺資料的一個「邏輯建構」，而一個心靈乃被稱爲心理現象或事件之一個「邏輯建構」。於是，現象論（phenomenalism）乃被彰示爲一邏輯的或語言學的（linguistic），而非一存有學的理论。但是，到底這一避免承認現象論對非現象論理論而言爲一敵對的形上學理論的一個巧妙的意圖是不是真的成功，卻是值得懷疑的。但無論如何，假定了對

心靈的分析後，我們可以問「邏輯之建構」如何可能。此外，如果例如桌子一般的物理對象之分析意涵著我們知覺到感覺資料（而我們很難指出此一意涵如何能有效地避免），則獨我論作為必然之後果乃可以爭議，除非我們願意接受所謂的不掛搭的感覺資料這一奇特的理論（the strange theory of unattached sense-data）。

或許會有人提出異議，無論我對休謨的批判是否正確，它並不涉及休謨底經驗主義的核心，即是其邏輯理論。較長一輩的經驗主義者肯定地自一心理學的角度接觸哲學。由是地，洛克自探討吾人之觀念之根源入手。而這即是一心理學的問題。休謨跟隨著洛克，於印象中找尋差不多所有觀念之根源。但雖然這些心理學問題於我們考慮經驗主義史時是非常重要的，古典經驗主義之恒久的意義在於其對邏輯理論之貢獻。而休謨的思想正應該在這一層面被強調。這一個層面之考慮把休謨與現代的經驗主義緊密地聯繫起來。

就休謨與現代經驗主義之聯繫而言，我認為這是頗正確的。正如第五冊論休謨之哲學時我們已指出一樣，他區別了證明性推理（demonstrative reasoning）與道德推理（moral reasoning）。前者涉及「觀念」間之關係，例如可見於純粹數學之中，後者涉及「事態」（matters of fact），在這些事態中，邏輯之推論是沒有地位的。例如，如果我們自一後果中論其原因，我們的結論或許或多或少地是或然的（probable）；但是其價值是沒有被證明，也不能被證明的。因為一事態之相反經常都可以被想像，且經常是可能的，我們處理的是觀念之間之關係，而非事態，肯定如此一種推理之結論之相反項將牽涉一矛盾。

休謨是在考慮兩種不同的推理，而他的結論乃是，有關事態之推理是不相當於證明的。例如，我們不能自一事物之存在證明另一事物之存在。誠然，我們可以對我們的結論感覺得非常確定，但是如果我們撇開感受之情況而注意事情之邏輯層面，我們必須承認，那些自有關事態之推理而得之結論不可能是確定的。

在現代的經驗主義中，這一觀點被保留了；但是重點則置於兩種命題之區分上。一個（以休謨的語言說）陳述觀念之間的關係的命題被稱爲分析的和先驗地爲真的。這即是說，其眞值是邏輯地獨立於經驗之徵驗之外的。一個休謨所謂的，關乎事態的命題乃被稱爲是綜合的。其眞值不能只就命題自身而得知，卻只能透過經驗之徵實而獲得。只有經驗的徵實能顯示到底該命題爲眞抑爲僞。命題之反面永遠都是邏輯地可能的；因此，無論經驗徵實之分量如何地充分，亦只不過能賦與命題一很高程度的或然性而已。

當然，這一種命題之分類排除了任何必然眞之存在命題之可能性。但是，依據經驗主義者之詮釋，它同時排斥了一些命題，所有這些命題於不肯定任何事物之存在的當兒，意謂能透露有關實有之資料，而且爲先驗地眞的，即是即使原則上也不能經驗地推翻的。我們可以「一切呈現爲存在或開始存在之事物透過一原因之作用而如此存在」這一命題爲例子。依休謨的意見，此一命題之眞值是不能自直覺獲取的。因爲其反面爲可以想像的。而其眞值也不能被證明。因此，它是一個經驗的普遍概括判斷，一個一般而言可以徵驗，但最低限度於原則上是可以經驗地駁斥的假設。而我認爲，假如休謨今天還活著的話，他會採取所謂的「單元內之不確定性」作爲他對因

果律之邏輯地位之裁定的經驗確定。

因此，以現代經驗主義的語言來說，有一些某一意義可稱爲「套套邏輯」（自明命題）的分析命題，也有後驗綜合的命題或經驗假設。但卻沒有先驗綜合命題。所有疑似這一類別的命題結果顯示或者是套套邏輯（或爲明顯的，或爲隱晦的），或者是經驗的普遍概括判斷，這些判斷或可享有一極高程度之或然性，但其真值卻不能只透過命題自身之分析而被認知。

先驗綜合命題這一問題在這裏要作討論，實在顯得太難。但要留意如下幾點或許也是一樣地困難的。讓我們假定那些可歸諸於「單元內不確定性」這一名目之下的現象可以如是地被詮釋，讓因果律還可以作爲先驗綜合命題之候選者。而且讓我們假定，因果律指出，任何呈現爲或開始存在事物透過一原因運作因而如此^⑦。某一意義下，經驗主義者說此一命題之不定並不涉及邏輯矛盾是相當對的。也即是說，在「X呈現爲存在」與「X沒有原因」兩命題之間並沒有字面上之矛盾。如果此中真的有一字面上之矛盾的話，則如上陳述的因果律將變成經驗主義者了解下的所謂分析命題了。因此，我們可以了解用來陳構因果原則的英文（或法文或德文等等），而卻仍不能看到，呈現爲存有與被緣生之間有何關聯。我們很難要求說否定此一必然關係的人中沒有人理解此一原則之陳構中所使用之英文字辭。我認爲，我們應該能够顯示一般所謂對一些字辭的理解外，尚有更深一層的意義。^⑧或許我們可要求說，雖然經驗主義者之立場不能自其反省的層面加以駁斥，但是當我們進入形上學洞見之層面去觀察時，其不充足之處是很明顯地可被看出來的。

很顯然，這些按語並不回答到底有沒有先驗綜合命題之問題。它們是設計來指出什麼必須被

顯示，如果我們宣稱有先驗綜合命題。誠然，讀者或許有另一種針對經驗主義立場的方法，即是透過否定譬如說純粹數學之命題乃如「套套邏輯」這一意義地為純粹形式的。換言之，或許可以要求說純粹數學之命題是某一意義地關乎實有，雖然它們不是存在命題。但是，如果我們要力持說它們是先驗綜合命題而非分析命題（就經驗主義習慣用法而言），我們必須準備作解釋，在那一意義下它們能提供有關實有之資料。

回歸到休謨而言，假定了他對命題之分類是對的，很顯然的，要建構一先驗的，而其命題對實有而言又是確實無疑的形上學之演繹系統是不可能的。假定了他對因果律的分析為真，我們也不能自經驗之資料開始而以一洛克與巴克萊認為可行之因果論證去推論出上帝之存在。但驟看起來，把形上學理論視為可擁有不同程度之或然性的假設似乎仍是可能的。

當然，休謨曾討論過一些形上學問題。而他似乎願意說，宇宙中有一些類似人類智慧的秩序上之原因之可能性會比較說宇宙中無如此的原因之可能性為大。同時，對我而言，自他的基本前提會引申出用以指謂形上學元目的語辭於此一理路中是沒有意義的這一結論。因為觀念是導自印象的。而如果我们認為因我們使用一語辭，便有一觀念的話，且如果同時把我們不能於原則上指出此一觀念所由導出的那一或那些印象的話，我們乃被逼著結論說我們沒有這樣的觀念。而在這情況下，這些用辭或字彙是空洞的。誠然，休謨保留了「觀念皆導自印象」這一普遍原則有例外之可能。但是他這一讓步，顯然不是為了要遷就形上學。而雖然只在「發揮辭藻的段落（a rhetorical passage）中言及形上學為無意義的廢話，但是我較傾向認為這段落代表了休謨底前

提邏輯地引申出來的結論，最低限度如果我們堅持觀念為印象之模糊的映象這一個斷定的話。而在這一情況下，形上學理論很難是真正的假設。

因此，說休謨的經驗主義（如果它讓它底潛在著的結論都充分展開的話）引至把形上學作為冗詞贅語而排拒，似乎是值得爭議的。而這一發展結果在這一世紀中，於新實證主義者（Neo-positivists）或邏輯實證論者（logical positivists）或極端的經驗主義者（radical empiricists）的手中實現了，依他們的看法，形上學之命題所擁有者不外是「情緒」意義（‘emotive’ significance）。^⑨就這樣，我們再一次找到了休謨的哲學與現代極端的經驗主義之關連了。

或會有人提出反對此一解釋的線索相當於把休謨的經驗視為一種新實在論的鋪路工作，而且反對說此一處理在幾方面是有缺憾的。首先，休謨對當代哲學之切合之處，在於其對哲學分析的強調，而不獨特地具體地在於對新實證主義之引發，因為新實證主義，最低限度在它的原先的獨斷的形式上看，已被證實為一過渡階段而已。其次，把休謨視為後世思想家之前驅者，無論指的是實證論者與否，必然失諸不能公平地針對他對人類經驗之解釋。無論我們同意他與否，他對人類知識之範圍與限制之處理，他對人類底情意、道德和品美生活之探討，和他底政治理論，這些合起來構成了他要建立一人的科學的意圖的種種課題，只會被我們埋沒，如果我們堅持要從一後續的哲學發展的角度去研究觀察休謨的思想的話。

我認為這些反對是很有理據的。但同時，自一後續的經驗主義之角度看來，休謨確能把他對當代哲學之切合性突出。而這一工作是非常重要的，即使我們要把我們局限於其與當代哲學某一點

之切合之上。休謨的經驗主義中存在著幾個非常嚴重的缺點。例如，他把經驗單元化 (atomization of experience)，對我來說，便是一基本錯誤；我認為，他的有關觀念之理論是站不住腳的；而我們也可以說，當康德力持統覺之超驗統一性爲人類經驗之基本條件時，他某一意義上是比休謨還要接近「經驗主義」。但是，休謨底哲學之缺憾並不降低其歷史上之地位。而雖然在某一些問題上他的思想陷於舊的框框中^⑩，他對分析的專注肯定地足以使他成爲一有時代意義的哲學家。

四

在本書第四冊導言中，我們指出了，休謨底人之科學之觀念，很足以代表十八世紀啟蒙運動的精神。而在這一冊(第六冊)論及法國啟蒙運動時，我們看到了如龔底雅(Condillac)一般的哲學家如何努力要繼續發展洛克的心理學與知識理論與如何試圖爲人類心智生命之根源與生長作一經驗的處理；我們看到了如黑衛休斯(Helvetius)一般的思想家如何發展了人類之道德生活之理論；也看到了盧梭(Rousseau)等如何提出了他們的政治理論；復看到了重農學派(Physiocrats)如何開啟了經濟學的研究；還看到了如伏爾泰(Voltaire)、杜爾果(Turgot)和貢多賽(Condorcet)等人如人依循理性時代之理念去構想歷史發展之理論。所有這些心理學的、倫理學的、社會學的、政治學的、歷史學的和經濟學的研究，都可以一概被總結於人之科學之研究這一個普遍的名稱之下。

在從事這一項研究時，那些我們習稱爲啟蒙運動之典型代表的哲學家們所關心的，是把這一項研究自神學和形上學底假設的禁錮中解放出來。我認爲，這可算是這一時期的思想的主要特色。其主要之目的不在乎自一自足的原則演繹出一宏濶足以覆蓋一切之系統，而在於在處理經驗資料時，把它們關連於經驗上可證實的律則之下而去理解它們。就是這樣地，龔底雅旨在爲人類心智生命之發展作一經驗的解釋，而孟德斯鳩 (Montesquieu) 致力於把不同的社會底發展之分歧的資料組合於普遍律則之下。一般而言，洛克的經驗進路產生了非常廣泛的影響。而在大陸理性主義的偉大系統與十八世紀的啟蒙運動思想之間，就氣氛而言存在著極大的分歧。前者之風尚是演繹，而後者之風尚是歸納。當然，這一說明，正如其他倉猝的普遍概括判斷一樣，是有待註明的，例如說，當我們聽到吳爾夫這一個德國啟蒙運動 (Aufklärung) 的泰斗時，我們實在很難馬上想到經驗歸納。但同時，這一普遍概括活動，即是一點把事情簡化，的確能夠讓我們注意到理性主義與經驗主義於精神上與氣氛上之真正分別。

這一分別，我們可借道德理論加以明證。史賓諾莎之道德理論構成了一以演繹方式而展開的宏大系統之一組成部分。而它是與形上學學說緊密地聯繫著。但當我們轉而注意英國的休謨的道德理論，或法國的黑衛休斯和百科全書派，我們發覺這些作者們力持道德意識之自律性，和堅持倫理學應該與神學分開。

相同的，政治理論中的社會契約 (social compact or contract) 觀念並不導自經驗資料之研究，而是一爲政治權力與爲一有組織的社會中個體自由之限制提供一理性的合理基礎。然而，十

八世紀之政治理論家並不很喜歡自形上學的與神學的學說演繹出社會與權力。他們所關注的，倒是人類可觀察之需要。當然，正是這一進路使得休謨可以以實際的效用 (utility) 這一經驗觀念去取代社會契約說這一比較接近理性主義的觀念。

誠然，這並不表示說啟蒙時期的思想家沒有自己的先在假定。正如我們已看到的一樣，他們假定了一「進步」之理論，依據此一理論，所謂進步是在於人類之趨於理性化，此一理性化過程涉及人類之自宗教迷信和自一些非理性的政府形式（無論是教會的或公民的）中解放出來。依他們的意見，進步之果實最佳的代表就是他們這些「已經啟蒙的」巴黎沙龍 (salons) 中的自由思想家自身；而進一步之進步將在於依於啟蒙運動之理想而起的社會更新和他們底觀念之傳播之上。一旦社會之結構真的產生改革，人類將會於道德與德性上有所長進。因為人類之道德狀況相當大程度地是倚仗於他底環境和他所接受的教育之上的。

或許有異議反對把啟蒙運動中人所持的進步理論視為一經驗的普遍概括判斷而非假定。而雖然在十九世紀中，進步理論傾向於表現為一「專斷」之形式，特別是當它被認為由進化理論所支撐著，對十八世紀思想家而言，它可以稱為一有彈性之假設。即使在杜爾果預言了孔德 (Comte) 的人類思想三階段的時候，他是在提出一基於歷史資料之研究之假設而非這些資料得以先驗地服膺的典範。

誠然，在啟蒙運動思想家的判斷下，進步理論很顯然是建基於歷史事實的。他們並不認為進步理論乃導自形上學前提之結論。但是如說它同時亦扮演一基於價值判斷的假定的角色，則這亦

是真的。這即是說，「百科全書派和那些持胡同觀點的思想家首先構成他們底人與社會之理想，然後把進步解釋為一朝向那些理想之實化過程。這一步驟當然沒有什麼奇特之處。但是，譬如說，這意會著他們以一對他們底歷史之解釋有不當影響的一假定來接觸人類歷史之研究。例如，他們無法欣賞中世紀對歐洲文化之貢獻：中世紀對他們來說只是一黑暗時期 (Dark Ages)。因為，如果進步乃是意指趨向於十八世紀由「哲學家們」(les philosophes) 所代表的理想之實現的話，則它涉及了自中世紀文化的一些代表特色解放出來。光明 (light) 乃由十八世紀的前衛思想家所代表，而「理性」之進展與中世紀宗教或與那與神學密切關聯的哲學是不相容的。在這一意義下，啟蒙運動之思想家有著他們自己的一些「論斷」。

當然，他們底觀點亦表示他們對人性與生命的許多重要側面是不足以持平地觀察的。誠然，如果說十八世紀的所謂「哲學家」於一分析的與解放的理性之外便對人類之其他面相一竅不通的話，則這說法或為過於誇張。例如，休謨力持感情之重要性，並斷定理性是並且應該是激情之奴隸。① 而伏夫那爾居 (Vauvenargues) 強調了人性中的情感一面 (affective side)。即使盧梭對百科全書派之攻擊並非沒有基礎，我們也不能把他的苛責就視為真理之全部。同時例如說，「哲學家們」對人類之宗教生活就顯得漠不在乎。在自然神論者 (deists) 中轉向伏爾泰與在無神論者 (atheists) 中轉向霍爾巴哈 (d'Holbach) 而求對宗教有一深入的了解這一意圖是荒誕的。霍爾巴哈草構出一自然主義的宗教哲學；但是這與後一世紀的唯心論的宗教哲學卻不能相比較。十八世紀理性主義的自由思想家過於為要自他們所以為的迷信與教會之沉重之枷鎖中解放出來這一

觀念所囿，也因此無法能對宗教之意識獲得任何深遽的理解。

這一浮淺的成素可例見於啟蒙運動哲學中的唯物論的思想潮流。正如我們已看到，「唯物主義者」一辭不能合理地普遍施用於「哲學家們」身上。但是他們之中確有一些唯物論者。而他們為我們提出一些相當戲謔的有關人類的看法，即把人作為一所謂的把自身化約為一純然的物質對象之看法。我們很容易理解霍爾巴赫底∧自然體系∨如何地於還是學生時代的歌德（Goethe）的心靈中引起了厭惡感。而霍爾巴赫還不算唯唯物論者中最粗糙的一員呢！

但是法國啟蒙運動哲學在某一問題上之浮淺，不應該使我們否定這一運動在歷史上的重要性。比方說，盧梭自己即獨樹一幟。他的想法有其獨特的旨趣，而這些想法對後來的思想家例如康德和黑格爾產生了相當大的影響。就百科全書派和一些相關的哲學家而言，不錯，盧梭選擇了和他們分道揚鑣，他們或許不能享有如盧梭一般於哲學發展史中之地位。但無論如何，他們產生了一重要的影響，這一影響，我認為不在於其有確定的「成果」，而在於他們在心態與觀點底形成之貢獻上。或許我們可以說，法國啟蒙運動之典型哲學家代表著一個觀念，認為人類之改善、福祉與幸福皆在於人類自己手中。只要他擺脫了以其命運是掌握於一由教會權威所代表的超自然力量這一種想法，只要他依循理性之道途，則人類將可以創造出一社會環境，在此一環境中真正的人倫道德將能够彰顯，在此環境中最大可能數量的人的較大的善將能有效地促進。科學知識之進展與社會的一較理性的組織，將不能避免地導致人類幸福之增進和健全的道德理想之達成這一後來廣泛地被傳揚的觀念，實在是啟蒙運動發展的一出路。當然，這一觀念要達成其開展出來的

形式，還有待其他有如技術科學之發展等因素之玉成。但是，人類福祉建基於理性之運用以擺脫權威之樊籠，自宗教之專斷與含糊的形上學學說中解放出來這一基本觀念成爲十八世紀的象徵。它並不有如宗教改革 (Reformation) 時期一般只談以更正宗教義 (Protestant Dogma) 去取代公教 (天主教) 教義 (Catholic Dogma) 而已，而是要以「自由思想」，以理性之自律去取代權威。

這些反省當然並不是爲了要附會伏爾泰等人的觀點，他們對理性之了解是相當狹隘的。對他們來說，運用理性只相當於如「哲學家們」一般地去思考；而對任何相信上帝啟示了其自身的人而言，接受這天啟就是理性的，而排斥此一天啟的就是非理性的。而無論怎樣，啟蒙時期的人並不有如他們自己想像的一般能免於先見與偏見之禁錮的。此外，他們底樂觀的理性主義顯然在二十世紀中受到了強大的挑戰。但這些加起來都不足以改變一事實，即對現代世界構成重要影響的一些觀念是在十八世紀慢慢形成的。思想自由與信仰自由 (toleration) 這些於西歐及北美文明扮演如許重要角色的理想，於十八世紀哲學家的著述中澎湃的表達出來。^①無可置疑地，我們可以附加說法國啟蒙時期的哲學家爲科學研究之推進作了一強有力的刺激，例如，在心理學的領域中。而他們的一些人，如道林柏特 (d'Alembert) 於哲學外的研究之推進上作了真正的貢獻。但我認爲，他們最大的重要性，在於他們在一普遍的心態和普遍的觀點之構成上有其貢獻。

一定程度地，啟蒙運動的哲學代表了中產階級之發展。自經濟的觀點看，中產階級當然很久以來一直在發展著。但是在十七十八世紀中，其興起反映於哲學思想潮流中，而在法國，這些潮

流表現爲對「古老王朝」(ancien régime)之敵視，這助成了一個不同的社會結構之產生。或許有人說我這些按語富有馬克斯主義的色彩；但並不因爲這樣，它們便必然非要是錯誤的不可。

在總結的時刻，我打算注意一個特別選出來的問題，一個十八世紀哲學產生的問題。我們看到了，啟蒙運動時期的典型代表力持倫理學應與神學及形上學分開。而我認爲他們此一態度背後隱藏著一哲學上的真問題。但是，啟蒙運動的一些作者都把這問題弄得更玄奧而非更明晰。我指的是那些人，他們辯稱宗教（尤其是教條式的基督宗教）對道德行爲產生了頑劣的影響，並且意涵著，自然神學或無神論（視情況而定）對道德或德性而言爲較有裨益者云。這一種說法使倫理學與形上學及神學底關係這一哲學問題顯得玄奧與含混。一方面而言，到底德性在基督徒當中抑在非基督徒當中較爲彰顯流行這一問題根本不是一哲學問題。另一方面，例如，假如我們說自然神論 (deism) 較天主教與更正宗更對道德有裨益，則這涵蘊著，形上的信仰與道德之間有著一關連。因爲，當然，自然神學是形上學的一種。而我們便應該清楚地解釋，我們希望要肯定的關係，確實而言，是那一種關係。

爭論中的哲學問題，很顯然並不是到底有關於人類行爲之討論，能否與有關上帝之存在和屬性之討論，或有關純然地被視爲存有的事物之討論，互相區別這一問題。因爲，顯然，這是可以區別的。換言之，明顯不過地，倫理學或道德哲學是有其獨特之課題的。這例如在古代和在中世紀便分別被亞里斯多德和多瑪斯所認出了。

直接之問題反而是，到底道德之基本原則是否能導自形上學的或神學的前提。但是這一問題

可以以一較寬廣的方法，且不涉任何形上學或神學的前提被陳構出來。讓我們假定有人說：「我們都是上帝的子民 (creatures)，因此，我們都應該服從祂。」第一項說明乃一事實之說明。而第二項卻為一道德之說明。而陳辭者斷定說第一項說明承載著第二項。因此，我們乃可以把問題以一普遍之方式陳述而問說，到底一涉及「應該怎麼樣」(what ought to be the case)的說明是否可以自一涉及「是怎麼樣」(what is the case)的說明中導注出來？即一道德說明是否能自一事實說明導生出來？這一個問題的普遍陳構形式不單只能夠適用於我剛舉出的例子，而且還適用於不涉及神學真理的論斷，例如說，適用於自有關人性之特質之事實之說明演繹出一些道德說明之上。

我們可以指出，此一問題是由休謨所陳構的。「在到現在為止所碰到的每一個道德學系統中，我都發覺，作者有一段時間一直以一般的推理方式前進而確立一上帝之存有或省察人類事態之種種，而忽然地，與其碰到『是』或『不是』(is and is not)這些一般的命題接合 (copulations)，我詫異地發覺到我碰到的命題，莫不是都以一『應該』或『不應該』(an ought or ought not)所連接的。這一轉變是很微細而不易察覺的，但是，卻是最為重要的。因為此一應該或不應該表達了一嶄新的關係或肯定。這實在極待觀察與解釋，而同時，我們要提出理由去說明此一看起來微細不易察覺的改變，說明此一嶄新的關係如何能自一與之全然不同的關係中演繹出來。」¹⁶但是，雖然休謨明確地提出了這一問題，後來的功利主義者 (utilitarians) 卻試圖把這問題略過；一直到了現代的倫理學學說中，這一問題才重新獲得重視。

這一問題很顯然是很重要的。因為這不獨切合於權威性之倫理學，也切合於首先斷定人性如此的或斷定人在尋覓某一目的然後再自此一事實之陳述演繹出應然的陳述的這一種目的論倫理學 (teleological ethics)。而我是因為其重要性才把注意力轉於其上，而不是爲了要尋找出一正確的答案而作討論。因爲如此一討論將涉及（例如說）對應然陳述的分析，而這是一倫理學理論工作者的職責，而非一位哲學史家的工作。然而爲了要避免任何對我底按語的誤會的可能，我不妨明確地說明，我絕無意要主張廢棄目的論倫理學之觀念。相反地，我認爲善的概念在道德學中是首要的，而「應然」必須透過善之觀念去解釋。而同時，任何一位目的論倫理學理論之捍衛者必須面對休謨所提出之問題。而我認爲我們很值得指出，在法國作家有關倫理學與形上學及神學之分離之爭論背後，隱藏著一個真正的哲學問題。而毫不驚奇地，休謨確爲這一問題作一清楚而明確的陳構。

五

在上一節中，我們曾提到，法國啟蒙運動哲學家有一趨向，把歷史視爲朝向十八世紀理性主義之前進，一自黑暗朝向光明之進展，也有一趨向期待未來之進展在於把理性年代之理想充分地落實。而在本書這一冊的第四部分即處理了康德以前這時期歷史哲學之興起。因此，在這一結論部分，我們很適宜就歷史哲學問題作一些一般的評論。但這一評論當然是要簡短的。因爲歷史哲學問題最好能在日後自一宏濶的場域開展此一問題的哲學家的角度去觀察。在目下這階段，我將

滿足於提出一些思想的線索，以助讀者反省。

如果我們把所謂歷史哲學了解為對歷史方法之批判的話，則很顯然，歷史哲學是一合法的工作。因為，正好像省察科學方法為可能一樣，省察歷史的方法或一些方法也是可能的。我們可以問一些問題，例如關於歷史事實之概念，關於資料之本質與資料之詮釋，關於想像重建 (imaginative reconstruction) 等等。我們可以討論歷史學家所施行的選材標準 (norms of selection)；而我們也能探討歷史詮釋與歷史重建涉及什麼潛在的假定，如果有這樣的假定的話。

但當我們談及鮑蘇埃 (Bossuet) 或維科 (Vico) 或孟德斯鳩或貢多賽或萊辛 (Lessing) 或赫德 (Herder) 作為一歷史哲學家時，我們想到的並不是如此的一些後設歷史學 (meta-historical) 的探討。因為這樣的探討所關心的其實是史學之本質與方法，而不是歷史事件之發生過程。而當我們談論歷史哲學時，我們所指的是對歷史事件之具體過程之詮釋，而非指史家底方法、選材標準、假定等之分析。我們想到了歷史過程的模式或一些模式，也想到假定為歷史上有效的普遍律則之理論。

尋覓歷史之模式這說法似乎相當含糊。我們可以說史學家自己也關注著模式的問題。例如說，一個寫英國史的人顯然而找出事件的一個理解的模式。他並不會只把一串毫無連繫的歷史陳述置於我們面前，例如說征服者威廉 (William the Conqueror) 於一〇六六年登陸英倫等。他會嘗試告訴我們，這一事件如何發生，及為何威廉這樣做：他會說明諾曼底入侵英倫對英國人生活與文化所產生之後果。而這樣考慮時，他無可避免地陳示了一事件之模式。此外，某一歷史學

家把他底觸覺伸展到一廣濶的歷史資料領域這一事實並不足以使他成爲一「歷史哲學家」。

但是，所謂於歷史中尋覓一模式可以意涵另外一些問題。這可以被了解爲要試圖顯出歷史有一必然之模式，這一模式或爲一朝向一目的的運動，無論各個體之動機用心如何，此一目的都終將要達成；此一模式又或爲一系列的圓圈，其路向與韻律是由一些普遍律則所決定的。在這一種情況下，我們肯定要談及所謂歷史哲學。

然而，在這裏，再一次有作一區分之餘地。一方面，一個人或會相信在他的歷史研究中，他發現了一些不斷重現的模式，而他或會努力求透過某些律則之運用以解釋此一重現。又或他或會認爲歷史之實在過程顯示一朝向事件之條件之運動，這一些事件他視之爲可欲的並且摒除一些困難後終能實現的。另一方面，一個人之研習歷史或已具備一已形成的且是導源於神學或形上學的信念，這信念是，人類之歷史無可避免地朝向某一目的之實現而邁進。有了這一信念之後，他便努力地觀察史實，希望看看具體的歷史事件如何能印證此一信念。因此，上述的分別是在於一方面的經驗基礎的歷史哲學和另一方面的另一種歷史哲學之分別，這另一歷史哲學之主要原則是一先驗理論，這指的是，這一理論是既成地 (ready-made) 臨於歷史研究的。

一旦以此一抽象的方式表達，上述之區分似乎非常清楚了。但當然，這並不表示，我們能經常很簡易地把某一位歷史哲學家歸入某一類別中。或許我們可以把孟德斯鳩納入第一類別中。因爲，似乎他是認爲他視爲於歷史中作用著的律則，乃導自一對具體事件發生過程之研究之上。鮑蘇艾很確定地屬於第二類別。因爲他認爲歷史中可尋出一神性的天運的計畫顯然是導自神學的。

而十九世紀的黑格爾也屬於這一類別。因為他明晰地斷定說，在研究歷史發展途徑時，哲學家顯示了（他相信這可以以我們所稱的形上學證明出來）理性乃是歷史之君王，即是說，絕對理性於歷史過程中顯現其自身。但是要為如貢多賽等作家分類卻不是容易的事。但是，最低限度，我們可以說，他們作了有關啟蒙運動之精神的一個價值判斷，而此一價值判斷影響了他們對歷史之詮釋。這即是說，他們給與一他們斷定為源自古代而開始顯示於啟蒙運動精神中的文化一個正面的肯定的價值判斷；然後，他們憑藉這一判斷去詮釋過去之歷史。正如已經指出的一樣，這影響了（例如說）他們對中世紀之詮釋，對他們來說，中世紀乃是一往上發展途徑中的衰退的（retrogressive）的活動。換言之，他們對歷史之詮釋及他們底歷史模式之追溯都是被價值判斷所滲透與影響的。當然，同樣的按語可以施於一些一般被視為歷史哲學家的史家身上。吉朋（Gibbon）即是一個例子。而貢多賽似乎曾假定說有一進步之律則（Law of progress）運作於歷史發展中（而他底進步構成之概念顯然涉及了價值判斷）。因為這一個原因，他可以被稱為一歷史哲學家，誠然，他沒有很清楚地作這一假定；而且他很強調人為努力之需要，尤其是教育方面，如果我們要使人類和人類之社會臻於完美的話。但是，他樂觀的以為歷史將自黑暗進步趨於光明的這一堅定的信念，涉及了一關於歷史發展中的目的性運動這一個潛在假定。

我認為我們很難以一純粹為先驗的方式便能把所有歷史哲學都打發掉。就那些聲言要為導自歷史資料之客觀研究的普遍概括判斷的歷史哲學而言，主要的問題是，到底經驗事實是否足以使某一特定之理論之價值具備或然性的呢？當然，我們可以問，到底歷史律則這一概念（例如，維

科哲學中所提出者) 是不是假定了歷史中有所謂重演；而如果我们認為確有論者作了此一假定的話，則我們大可以對此一假定提出質難。但是這一質詢將要訴諸於歷史事實。而如果答案是歷史律則之概念並不假定歷史之重演，而是建基於不同事件或同時期的相似性或類比之上，則任何有關此一課題之討論都要以可掌握的事實為基礎而展開。誠然，我們或許會說，我們可以透過訴諸人類之自由，先驗地杜絕了歷史律則之概念。但是，雖然人類之自由與其積極主動性與我們一般所謂「鐵般的律則」(ironlaws)之運作為不能相容，但是，或許我們能展開一與人類自由相契合的歷史律則構想。換言之，我們或可以發展出一套有彈性的文化週期理論(a theory of loose-texture cultural cycles)，而此一理論是不會使人類之自由選擇問題淪為廢話的。至於到底此一理論之發展是否有任何可充足的基礎一問題，卻將要在歷史資料之考慮下被決定了。同時，撇開到底把歷史分為若干文化週期這一做法是否合法與否有理據這問題不談，我們也應該自我質問，到底，那些假定地能決定這些週期之韻律的所謂律則，是否一方面不外是一些陳腔濫調(truisms)，抑另一方面不過為一些歷史學家自己在沒有任何哲學家之助力之情況下即能够闡明的一些命題而已呢？

另外有一些歷史哲學，此中，哲學家公開地把一導自神學或導自形上學的信念施於歷史發展之研究上，對於這些歷史哲學，我們最低限度可以同情地指出，它們都是誠實的，因為他們最低限度明晰地把他們的假定陳述出來。就這一點而言，它們是較另一些歷史哲學可取，因為後者往往一方面假定歷史無可避免地朝一特定的目的前進，而另一方面它們卻讓這些假定隱藏起來。再

者，取自神學或取自形上學之信念或許是眞確的。這或許是眞的，而我自己的意見亦以爲眞的，就是，神性的天意 (divine providence) 運作於歷史中，而神的旨意計畫將會得到實現，無論人喜歡這一計畫與否。但是，這絕不表示這一信念對於歷史之研究有任何大的實際上之應用。歷史事件有著它們的現象上的原因，而沒有天啟的話，我們實在不能知道具體的事件之發生程序如何地要神性的天意相配合。誠然，我們可以猜測，也可以玄想一番；我們可以自一民族之敗亡鑑取神的判斷之象徵，或鑑取到這一世界的事物底無常性的一個象徵。但是，無論透過猜想，抑透過自一信仰之觀點而對一些象徵作剖析，都不足以讓我們作出預測。如果這些操作就是我們所指的歷史哲學的話，則當然地，歷史哲學是可能的。但這將是一項或是有裨益的，最低限度是無害的追求，是一個有信仰的人可以爲之的，如果他如此選擇的話，但是這不能說能產生科學知識。此外，如果我們倉卒地說我們已知道了神的旨意與計畫，和說我們能以哲學反省的方法去揭露其於歷史中如何運作，則我們很有可能發現我們終將沉緬於把一切發生的事都指爲合理。

這些反省並不表示目下的作者全然否定踰於如史家底方法與假定的分析等後設歷史學探討以外的一歷史哲學之觀念。這些反省旨在對這一觀念之有效性表達一嚴肅的懷疑。我相信一歷史神學 (a theology of history) 是可能的；但是，他的範圍卻非常有限，即局限於天啟 (revelation) 的範圍以內。而我也很懷疑它〔歷史神學〕是否能有超過奧古斯丁之成就。而如果我们自鮑蘇艾轉入十八世紀之歷史哲學家時，我們發覺他們以哲學去取代神學，並相信他們因此便能給與他們

的理論一科學知識之性質。而我很懷疑，是否歷史哲學能够達至這一作爲科學知識之性質。無疑地，哲學家作出真確之陳述；但問題在於，到底這些陳述是否就是史學家自己所能完整地作出來的那一些真理。換言之，問題在於，哲學家是否在爲歷史作一綜合的詮釋時，能够有較歷史學家更多的成果。如果不然，則所謂歷史哲學，就一般使用下的這一辭的意義而言，是不能成立的。但是，當然，要在歷史與歷史哲學之間劃一條清楚的界線是很困難的。後者指的是一些寬廣的普遍概括判斷的話，則史家自己亦可以從事之。

六

這一部哲學史討論十七、十八世紀哲學的三大冊，最後以討論康德之系統作結。很顯然大家會期待我於此結論之當兒爲康德的思想作一些反省。當然，我不打算在這裏爲他的哲學作一撮要。一預備性的撮要已見於第四冊的導論部份，而經過本冊將康德作了詳盡的討論之後，再於此作另一個撮要將顯得多餘。而我亦不打算從事一對康德哲學的直接的否定。我倒打算反省一下康德的哲學與它以前的哲學和與後繼的德國觀念論有何關連。而且，我也希望藉此機會注意一下一些自康德哲學中產生出來的問題。

我認爲，有一種很自然的衝動，要把康德哲學了解爲大陸理性主義與英國經驗主義兩大潮流之匯合。它之所以爲一自然的誘惑，乃因爲有許多理由促使我們如此去了解。例如，就哲學訓練而言，康德是生長於吳爾夫和其後學所代表的一經過士林哲學影響了的萊布尼茲哲學傳統中，然

後，他又經歷了來自休謨的經驗主義的，使他自獨斷的沉夢中驚醒的震撼。此外，在康德建立其自己的學說時，我們很明顯地可以找到來自兩大傳統的影響的成素。例如，他底發現了萊布尼茲與吳爾夫及其後學之分別，這對他的思想來說有著很大的影響；我們可以回憶，萊布尼茲曾斷言了空間和時間之現象性質。誠然，康德底「先驗」之理論在某一意義下可被了解為萊布尼茲底實際上的天生觀念之後續發展，其分別在於，觀念在康德手中，變為先天的範疇作用。同時，我們可以回憶起，休謨自己曾主張複合觀念之形成出於主觀的參與這一說法，如因果關係即為一例。因此，我們乃可以把康德底有關「先驗」之理論了解為也是受到休謨底立場之影響，因康德堅信牛頓物理學為我們提供了先驗綜合命題。換言之，康德不單只回答了休謨的經驗主義與現象論，而且，在陳構其回答之當兒，康德運用了由〔休謨〕這英國哲學家自己的建議，雖然後者並沒有洞察這些建議的全面的重要性和全部的可能性。

然而，如此我們以為康德哲學作為大陸理性主義與英國經驗主義之綜合，只不過為把取自這兩個相衝突的傳統的一些成素拼湊起來的話，則這便十分荒謬了。正如任何其他哲學家一樣，康德是受到了他底當代的和他的前輩的影響的。雖然，就分別來自萊布尼茲的與來自休謨的影響之程度孰為高低一問題可有不同的意見，但我們卻不能懷疑他們之中每一人都一定程度地影響了康德這一事實。這就吳爾夫和他底後學而言，道理是一樣的。同時，任何來自其他哲學家或由其他哲學所提示的，都被康德所檢取，焊接成爲一遠踰於一純然的拼湊的系統。這一系統旨在超越大陸理性主義和英國經驗主義兩者，而非只求把不相容的加以拼合。

如果我們反省康德哲學之基本問題，即其普遍深入的問題的話，則把康德哲學系統描述為理性主義與經驗主義之綜合這一種說法之不恰當處便先朗現了。正如我們已指出，他的哲學面對著一問題，就是要謀求於牛頓物理世界（即一機械因果的，決定性的世界）與自由之世界之間的協調。誠然，笛卡兒也曾面對過一類似的問題：這即是說，這並非一個單獨纏繞著康德的問題，而是一個於自然科學一旦開展顯著成長時於歷史情況中冒現出來的問題。但是，關鍵在於，在從事這一問題時，康德同時把理性主義與經驗主義置於批判性的考察下而建立起他自己的系統，這系統並不是此兩哲學運動之綜合，而是凱旋地越過它們。他認為，經驗主義是不足的，因為它不能解釋先驗綜合知識之可能性。如果我們認真地觀察科學知識，則我們實在不能接受純然的經驗主義，即使我們同意說所有知識皆自經驗開始。我們必須回溯求助於知識中有其先驗的形式之成素這一理論上去。這即是說，我們不能解釋科學知識之可能性，如果我們假定經驗是簡單地被給與的：如果我們要解釋先驗知識之可能性的話，則我們必須考慮主體之能建構經驗這一問題。但是這卻並不表示我們便要接受理性主義之形上學。如果任何人認真地正視道德經驗、自由和宗教的話，則對他們來說，理性主義者底專斷的形上學（最低限度那些承認自由的）確為道德律則、為對自由之信念與為靈魂之不朽和上帝，提供了一理性之基礎。但是事實卻非如此。理性主義形上學是經不起批判的；而其僭稱擁具知識這一空洞說法，從彼等各系統之內在衝突和從它們底無法達成確定的結果，即可以經驗地被顯示出來了。而有關「先驗」之理論，即知識底超驗批判，顯出了為何情況必定是如此的。但是，當這新的科學顯出專斷形上學之空洞之同時，它也顯出了科

學知識之限制。而對任何正視道德意識和與之緊密地聯繫著的信念與希望的人而言，一雖然不能科學地證明，但卻是理性地合法的，對自由、靈魂不朽和上帝之信仰的路途是開啟著的。形上學之崇高的真理於是被置到一破壞性之批判所不能履及的地方。因為它們已不再只是一些無價值的形上學推論之結論，而已經與道德意識連繫起來，而道德意識正好像人類追求科學知識之能力一樣，同樣是人類的一個基本性向。

在建立其哲學時，康德顯然使用了其他哲學家的提示和觀念。一些專家把這一個或那一個觀念之根源與發展給整理出來。但是即使如此，這卻不足以就此而說明康德之系統是理性主義與經驗主義的一個湊合，他一方面同意經驗主義對理性主義形上學之批判，另一方面他也同時同意形上學家對一些代表性的形上學問題之重要性之肯定，也同意物理科學所不能達到的一個本體實有界領域之存在。但這並不表示理性主義與經驗主義可以結合在一起。我們倒可以說，康德底同意之尺度和他底不同意之尺度結合在一起驅使他發展出一原創的哲學。科學知識之事實排除了純粹經驗主義之可能。而對這一知識之可能性和條件作一批判的分析將把專斷的形上學排除。但是人並不只是「理解」：他同時也是一道德實踐者。而他底道德意識爲他顯出他之自由，因而爲精神性之實有提供一實踐確定性之合理根據，而他底品美經驗幫助他把自然世界視爲此一實有之顯現。當然，一定程度地，我們於康德哲學中可發現許多既往思路之積存。因此，假如有人要把康德底有關主體建構經驗這一理論，視爲是基於合理性主義之實際上的天生觀念這理論與經驗主義之以經驗之直接對象不過爲現象或印象或感覺資料這一理論之後而得的一項原創性的新發展的

話，則這一種了解並非無理。我並不是要否定哲學發展之延續性，也不是要否定康德哲學之被他以前的哲學所影響這一事實。但同時，很確定的，在某一意義上，康德唾棄了理性主義和經驗主義。換言之，如果我們要把康德哲學稱為理性主義與經驗主義之「綜合」的話，則我們要把「綜合」一辭以黑格爾的意思去了解，即是說，康德把他以前的敵對傳統或反題中，有正面價值的成素（這是他自己的觀點去估計）收攝為一原創的體系，一旦被攝入此一體系之後，這些成素也同時被轉化了。

現在，如果康德唾棄了他稱為「墮落的獨斷主義」的理性主義形上學，則我們很難解釋，在德國，批判哲學不單為許多形上學系統所跟隨，而且這些形上學系統的操作者都把自己視為康德的真正繼承人，和認為他們把康德的思想往一正確路向發展。但是如果我們考慮康德有關主體建構經驗這一理論與其有關物自身之學說之間的緊張關係的話，則要了解德意志思辨唯心論如何自批判哲學中產生出來，便不是一困難的事了。

康德的物自身學說，肯定不是沒有困難的。撇開物自身之性質被說明為不可知一事實不言，甚至其存在作為感覺與料之原因這一說法，也不能於不涉及因果和存在等範疇之誤用（就康德之前提而言）而獲得正面的肯定。很確定地，康德是意識到此一事實的。他覺得現象（phenomenon）一概念要求物自身概念作為其對應面，而前者沒有後者不能有任何意義。但當康德這樣說時，他肯定說我們必須避免專斷地斷言物自身之存在，雖然我們無法避免去構想它。無疑地，康德認為把實有純然化約為主體之建構是很荒謬的，因此，康德把物自身一概念之保留視為常識。同時他

亦意識到他這一立場之困難，因此他力圖找出一公式，希望一方面使他免於自相矛盾，另一方面讓他能够保留一個他認為是不可或缺的概念。我們可以就這一問題理解康德之態度。但是我們也可以理解為何非希特 (Fichte) 反對康德這一物自身觀念，因為前者認為此一觀念是多餘的，甚至是一畸型奇怪的東西。在非希特的觀點下，康德因為希望事能兩全，也因此陷入自相矛盾之中。非希特認為，如果我們一旦接納了主體於建構經驗一而之功能後，我們便逼於再進一步地完成一完整的觀念論哲學。

這一步驟不可避免地涉及自一知識論至形上學之過渡上。一旦物自身被取消，則由此推下去，主體創造了對象之全部；即是說，主體不單只塑造了一給與之物質。而很顯然地，主體創造了對象（客體）一種理論是一種形上學理論，即使通往此一形上學理論之進路要透過對知識作一批判。

但是，此一創生性之主體到底是怎麼一回事？當康德談及主體建構經驗時，他談的是個體之主體。不錯，他引進了超驗自我 (transcendental ego) 作為經驗之一邏輯條件；但這裏，再一次地，他想的是個體之自我，即那永遠都是主體而永遠不為對象的一「我」。但是，如果我們把此一經驗之邏輯條件轉化為一創生對象之形上原則的話，則我們很難把這一所謂主體與個體之有限自我等同而不涉足於一獨我論 (Solipsism)。對張三來說，所有其他人都將是對象，而他們都將是他的創造的果實。事實上，張三作為對象，作為現象中之自我，將是作為超驗自我的他自己的一創造成果。因此，如果我們取消了物自身而把康德所謂超驗自我這一經驗之邏輯條件轉化為

一最高的形上原則的話，則我們最終將被迫於把它詮釋為一既能產生有限主體亦能產生有限對象的普遍的無限的主體。而立即，我們便涉足於一全面展開的形上學體系之中了。

當然，我並不打算在這裏討論非希特哲學或德意志思辨觀念論一般之歷史這些段落。這些課題必須要保留在這一部哲學史的下一冊去處理。但是我希望指出，思辨觀念論的種籽早存於康德哲學之中。當然，思辨式的觀念論者所關心的是把一切東西化約為一最高的形上原則，自此原則以一種方式或另一種方式，這一切東西都可被演繹出來；只是康德並不分擔這一分關心。而批判哲學與繼後的形上學系統之間，於氣氛上和於旨趣上都有顯著的分別。而同時，這也並非一純粹的「繼承」的問題；因為思辨觀念論之系統與康德哲學之關係並不止於時間上之前後連接而已。而如果我们承認這個，而同時否定一些生自康德哲學的，則我們很難接受此一哲學，因為它構成了我們所要否定的理論之出發點。而實際上，這即是把康德思想中觀念論的與主觀論的成分置於批判省察之下。因為，如果我们重新肯定這些觀點，而反而取消物自身，則我們難以避免順著康德後學所踐踏出來的路途去隨伴他們。

我們不難理解為何十九世紀中葉興起了「返回康德」(Zurück zu Kant)之口號，也不難理解為何新康德學派(Neo-Kantian)致力於發展康德底批判的、知識論的、倫理學的立場，而又不願陷落在他們視為荒誕奢華的思辨式的觀念論者的框架之中。對於新康德派而言，康德是一有耐心、方法、心思細密的和具有分析頭腦的第一人批判的作者；而他們認為自非希特到黑格爾這一系列觀念論形上學家代表了對康德精神之背叛。而這一觀點是很可以被理解的。而同時，我

認為，無可否定地，康德的系統的確於思辨的觀念論者手中被加以發展（或被加以剝削，如果我們願意這樣說的話）。如要支持新康德學派的觀點，我們可以說，康德刻意以一嶄新形式的形上學（一知識的或經驗之形上學）去取代他要排斥的形上學，而他認為此一新的形上學能夠提供正確的知識，而他顯然不會認為（例如說）黑格爾的絕對底形上學（*Metaphysics of the Absolute*）能夠建構知識。換言之，他肯定會把那些自稱是他的子孫的一羣人否定，一若他否定了菲希特初步的嘗試透過取消物自身觀念去改善他底批判哲學一樣。但是，雖然我們可以很肯定康德不會首肯其後學底奔放的形上學，但是這不能改變一項事實，即康德為其後學提供了一個非常有前景的基礎，便利了他們的形上系統之建築。

然而，如果我們強調一些其觀念論後學所強調的以外的另一些康德哲學中的面向時，則我們可以把康德哲學視為指向一相當不同的方向。我們可以說，康德對專斷形上學之排斥並不單止於是對自笛卡兒到萊布尼茲和他底門人這一系列大陸理性主義系統之排斥而已。因為康德指出了一切僭言為形上學的論斷之錯誤性質，並指出了形上學的知識為不可能。誠然，他提出了一屬於他自己的新的形上學；就旨趣而言，這其實是對經驗之主觀條件作分析。這一新的形上學並不僭稱能為吾人提供一所謂本體實有之知識。康德的確為對本體實有的存在之信仰留一餘地；但是這與他為範疇功能所作的處理並不相銜接。因為範疇只在於現象之應用上有其內容與意義。因此，於康德之前提上去談本體實有或一「超感性底基」之存在是無意義的。事實上，如果實有本身是範疇的一種的話，則談論所謂本體實有是廢話。誠然，我們可審視科學、道德與品美判斷之性

質。但是基於康德的前提，我們的確不能以道德判斷作為任何類型的形上學的基礎。當然，他不會接受對他底思想的這一個解釋為合法的。但是就事實而言，我們可以說，康德所作出的一項有意義的提示是，他指出了一切可被認知的都屬於科學的領域，而形上學不但不是一科學，而且是沒有意義的。它最多能有「情緒上」的意義。就其兌現價值而言這是康德實踐信仰之理論之大旨所在。

換言之，我們可以爭辯說，雖然康德系統直接產生了思辨觀念論系統，它其實是通往實證主義的半路上的一座建築。而我認為，實證論者是願意這樣了解的。當然，他們不會跟隨他底先驗綜合命題及其可能性條件之理論。但是他們會認為康德對形上學底部分的攻擊是朝向一正確方向的重要的一步；而我認為他們也會希望強調康德哲學中一些指向一較激烈的排斥的要點上，即使康德自己並沒有了解到這些要點所涵蘊的全部意義。

然而，觀念論形上學家與實證論者都提出理由證明康德系統指向他們自己的哲學這一事實，並不能逼使我們作結論說，我們非要於兩者中作選擇不可。此外尚有另外一可能，即是把引至此一選擇的康德的一些理論否定。歸根結底而言，康德的哥白尼式的革命乃是設計來解釋先驗綜合知識之可能性的一個假設；此中有一假定以為先驗綜合知識之可能性，無法透過其他假定得以解釋。而這裏仍有許多爭論的餘地。我們可以問，到底事實上有沒有先驗綜合知識。而我們認為答案是肯定的話，我們仍可問，到底其可能性是否可以用康德以外的其他方法得到更好的說明。此外，雖然一般都視為當然地以為康德一了百了地指出了思辨形上學之不能達至知識，但此

一假定是可爭議的。但是要以三言兩語把這些問題整理出來實非可能。要全面地討論康德底哥白尼式的革命所要涉及的，將不只是康德自己的理論，且還涉及休謨的經驗主義，因後者促使康德認為他底理論為必要的。而要顯示有所謂形上知識的唯一真正的有效方法是要提出例子，並且證明這些確是例子。在這裏我不打算進行這一工作。但是我可以指出，任何哲學家要與康德作真正的對話時，他必須努力肯定康德之洞見和把這些洞見與其他弱點或錯誤區別。換言之，面對這樣的一位哲學家，如果我們認為我們可以輕易地把他的哲學棄置於被排斥了的系統的廢物堆的話，則我們的想法實在太荒謬了。我們只須舉一例子，我認為康德所力持的統一的統一性代表了一真正的和重要的洞見。即使他不能洞察到實體義之主體於判斷中肯定其自身之存有學的實有(ontological reality)，但是他卻沒有把主體忘記。

七

在此總結的當兒，我們可撮要地反省下一陳述。許多時候有人說，中世紀哲學關心的是存有之問題，而現代哲學所關心的，卻是知識之問題。^①

這是一項很難處理的陳述。如果我們對這一陳述的了解相類於說天文學關心的是天體，而植物學關心的是植物的話，則上面說法顯然是不正確的。一方面，中世紀哲學有許多討論知識的場合。另一方面，如果對存有問題之關懷指的是對存在問題、對經驗實有之形上解釋和對一與多問題等的關懷的話，則我們很難說笛卡兒、史賓諾莎和萊布尼茲等人的心靈中沒有所謂存有的問

題。

此外，談論「中古哲學」與「現代哲學」為關心這個或關心那個的一些陳述，顯然是可以受到攻擊的，因為這種陳述，就其性質而言，往往是無理據地把一些複雜的情況加以簡化的結果。這即是指，我們可以很合理地批評說，如此的陳述在談論中古與文藝復興以後的哲學時把兩者視為就如一同質之整體，而這根本徹底的是一種誤解。因為前者範圍之廣，包括了自多瑪斯或鄧斯考特（Duns Scotus）底系統性的形上學綜合，到號稱為中古的休謨的奧特古的尼各拉。而後者，即文藝復興期以後的哲學，也更明顯地不是一個整體。如果我們比較多瑪斯與康德，則很顯然，我們能合理地說，知識論在後者的思想中比在前者的思想中佔了一個較顯著的地位。但是，如果我們選取其他的中古和現代思想家來作比較的話，則我們對於他們各自涉及知識論問題的程度就不盡相同了。

此外，要為世界與人類經驗作一普遍的解釋這一嘗試，同時可在中世紀哲學和十七、十八世紀哲學中找到。即使是康德，也不單只有興趣於「我能知道什麼？」這一問題。他所關心的問題，正如他所陳述的一樣，也包括了：「我應該做些什麼？」和「我能够希望什麼？」等問題。對這些問題之反省不單只把我們引導入道德哲學，且把我們導向道德律則。而對康德來說，雖然靈魂不朽與上帝存在是不可證明的，但對我們而言，一普通的世界觀是開啟著的，在這一世界觀中，科學、道德與宗教都可獲得協調。一個對理性之程序之批判，為我們顯示了確定知識之限制；但這不能毀滅主要的形上學問題之真實性與重要性。⑤而雖然答案是一個實踐的與道德的信

仰而非一知識之問題，理性要嘗試形成一超越數學及科學領域（即所謂「理論」知識領域）的關於實有的一普遍的了解，是既自然又合法的。

當然，按照休謨自己的原則，他能為實有之普遍詮釋作努力的程度是極為有限的。實有自身之本質與現象的終極原因，對他來說是被裹於不可穿透的玄秘之中的。就形上學之解釋而言，世界對他來說簡直就是一個謎。因此，他能接受的唯一有意義的態度就是不可知論。因此，他的哲學基本上而言是批判的及分析的。同樣地我們也可以如此述說一些十四世紀的思想。分別在於，他們仰賴天啟與神學去為他們供給對實有的一普遍的了解，而休謨並不如此。

但是，對於以為中古哲學是處理存有問題而現代哲學是處理知識問題這一說法，我們雖然能夠依某些理由提出異議，但此一說法未嘗不能使我們的注意力集中於中世紀哲學與文藝復興後的哲學的一些分別上。如果我們把中世紀哲學整體考慮，我們可以說，知識底客觀性之問題並不很顯著。我認為，此中的一原因，是一個有如多瑪斯一樣的哲學家相信我們直接地知覺物理對象，諸如樹木和桌子。誠然，我們對純粹精神性的存有之自然知識是間接的和類比的：即是說根本沒有對上帝的自然直覺（*natural intuition of God*）。但是我們是在知覺到樹木、桌子和人，而非知覺到我們對樹木、桌子和人之觀念，或吾人的一些主觀衍生的變異體（*subjective modifications*）。當然，我們對我們所感覺到的內容之性質可以作出錯誤的判斷。我很可能於一距離以外判斷一對象為一個人，而事實上這對象卻只是一叢灌木。但是要糾正此一錯誤的方法是我慣於使用的，即藉著趨前仔細審視。因此，我們可以說，錯誤之問題（*problems of error*）與一實在

論的感覺理論之背景相左，而實在論的感覺理論即是一以爲我們人類認知之固有對象（*connatural objects*）享有直接之感覺這一常識的理論（*commonsense theory*）。當然，多瑪斯並不天真至於假定我們必然認知任何我們以爲我們知道的東西。但是他相信我們如實地對世界有直接掌握之可能，和以爲心靈能够理解事物之知性存有一面，而且相信在真確的知識行爲中，心靈知道它知道。因此，多瑪斯因要探討有關知識之根源、條件與限制和有關錯誤判斷之本質和原因，而有關於知識之客觀性對他來說是不會有什麼意義的。因爲他並不把觀念了解爲置於吾人底心靈與事物中間的一幅屏幕。

但是，如果我們跟隨洛克，把觀念以這樣的一種方法去描述，使得它們〔觀念〕變成爲感覺與思想的直接對象的話，則很自然地我們會問，到底我們對世界之「知識」是否真的是知識，即是說，到底吾人之表象是否對應於獨立於心靈之外而存在的實有。我並不意指所有十七、十八世紀的哲學家都持一有關感覺的表象理論（*representative theory*）和涉足於吾人表象與其意指要表象的東西之間的對應性問題。洛克自己並不首尾一致地主張其表象理論。而如果我们站在巴克萊一面把物理對象描述爲「觀念」之集結，則觀念與事物之間的應對性問題根本不會出現。冒現出來的問題只在於，到底觀念是否被稱爲具有表象功能和觀念是否感覺與知識之直接對象。但是，如果這問題真的冒現，則到底吾人對世界之原本（*prima facie*）知識是否真的是知識這一問題必定立刻躍現。而在我們從事任何形上學綜合之前，處理這一問題便是非常自然的。知識論成爲哲學中的基本問題。

再者，中世紀哲學家肯定地並不把心靈構想為一純然被動的印象的接受者，他認為心靈之作用乃是能穿透實有之客觀的知性結構。^⑭換言之，他們認為，知識要成為可能，是要心靈服膺於對象而非要對象服膺於心靈。^⑮中世紀哲學家不會想到世界作為心靈之建構這一回事。但是就休謨和康德的哲學而言，很自然，我們可以問，到底我們喚之為世界的，會不會是一種處於吾人之心靈與實有自身或物自身之間的邏輯建構 (logical construction) 呢？而如果我们認為這是一個真問題的話，我們將很自然的會傾向於較為強調知識論，而假如我們相信主體並不建構經驗之實有性而只掌握其知性本質的話，則我們顯然將比較上不會如此強調知識論之問題。

我的論點純粹如下：如果我们把文藝復興後的哲學之發展，尤其是經驗主義和康德的思想加以考慮時，我們很容易理解後繼的時期中知識理論為何愈益顯著。特別是康德在這一方面遺下了強有力的影響。當然，就關於知識之客觀性之廣濶的哲學討論之強調而言，不同的態度都是可能的。我們或會說，它代表了一自實在論的素樸天真至一對基本的哲學問題的比較機巧與深邃的理解的一項進展。又或我們會說，客觀性之問題出自錯誤之假定。又或我們會說，例如，我們談所謂「批判的問題」(‘critical problem’) 是非常愚魯的。我們必須嘗試陳構一些細心界定過的問題。而這樣做的當兒，我們會發現，一些在模糊措詞表達下顯得堂皇轟烈的問題，原來要不是假問題便是自吹自擂。但無論就知識論之強調一問題而言我們採取那一態度，我認為，很顯然，它並不會自然地因為中世紀哲學家心靈所提出之問題而興起，而是被十七，十八世紀的哲學之發展所激發出來的。

這一些按語並不意涵現代哲學中知識論（或知識理論）之顯著性只全然出於英國經驗主義者和康德。誠然，我們可就對知識之根源和就增進知識之方法等等不同信念，去描繪理性主義與經驗主義之分別。因此，說近代哲學自始即注重知識論是正確的。而同時，就把知識論推動使居於哲學討論之前端而言，說尤其是康德曾作了有力的影響也是正確的，只因爲，康德對知識的超驗批判對形上學造成的否定性的批判似乎意涵着，對哲學家而言正確的課題正是在於知識論。而當然，任何人如要否定他對形上學的批判的話，都很理所當然地要自他的知識論學說出發。

我們於上一節中簡要討論過一項事實，即是，康德底批判哲學充滿矛盾地引至形上學玄想的一新的萌發，這一事實或會顯得與說康德於引起知識論之重視作了有力之影響這一說法有相違背之處。然而，事實上，十九世紀上半的思辨觀念論並不因爲對康德知識論之反動而興起，而是出於一些康德後學以爲康德哲學觀的一些正確的涵義所作的進一步發展。於是，非希特以知識理論爲開始，而他的觀念論的形上學即自此生出。新康德學派或者曾把思辨的觀念論視爲真正的康德精神的一項背叛；但這不能改變新的形上學進路是通過知識論的這一個事實。這一（哲學史）的下一冊將就康德批判哲學如何過渡到思辨形上學這一問題再作詳細的討論。

附 註

① 正如本書第四冊導言中已指出，現在這一情況下的所謂理性主義並不單純指要把哲學建基於理性而不建基於神秘的洞見這一嘗試。理性主義也不應自後來流行的意義了解，即以爲理性

主義是涉及對天啟宗教或對一切宗教之否定這一種了解。誠然，十七、十八世紀曾經有這一個意義的理性主義；但是當我們譬如在說及笛卡兒作爲一理性主義者時，我們所指的理性主義不是上述的意義。

② 我用「實有」(reality)一辭以取代「世界」(the world)一辭，因爲此中涉及之知識可以是涉及一個存有——上帝——，而這一個存有是超越了世界的。

③ 這一陳述當然地可以用一比較「語言學的」方式被表達出來，而且不使用「觀念」(ideas)一字。例如有人會說，我們透過經驗，或透過直接定義 (ostensive definition) 去認識各字辭之意義。

④ 我使用了「先驗綜合命題」這一康德用語。而使用這一個特別的用語很可能產生誤導：因爲雖然我同意康德認爲有一些命題既非套套邏輯，亦非純然爲或然的經驗的普遍概括判斷，我卻不接受康德對它們底分位 (status) 之詮釋。依我個人之見，它們表達了存有之客觀結構之洞見。但是這一用語是一個方便的用語；而且今天的哲學討論中，它經常被使用，而使用時並不會且不會被以爲於涉及康德底獨特之理解下之用法。

⑤ 休謨所稱的「實驗的哲學」(experimental philosophy)，即物理學，今天當然已不再被視爲哲學的一部分。而我們或有一衝動要馬上補充說，那一他以爲是指涉於一「人的科學」的一部分也有一趨勢要脫離哲學而獨立，尤其是如果我們考慮他所釐定的方法學上的限制的話。我主要是在考慮經驗心理學。

- ⑥ 正如我們於本書第五冊已經指出，休謨承認對這一規則而言，例外是可能的。例如，當我們面對一系列的分深淺不同程度的藍色，而其中的一種程度的藍色是缺如的話，則我們或許能夠指出那缺如的一份子的藍的「觀念」，雖然我們對於這一程度的藍沒有先前的印象。但是除了這些可能的例外以外，休謨一貫地堅持他底普遍規則。
- ⑦ 我們可以指出，這一原則並不決定任何有關原因之作用模式。這即是說，其應用範圍並不限於機械的與決定性的因果關係。
- ⑧ 很明顯地，我們應該避免把「理解字辭之意義」界定為「看到這些字辭之意義之間有一必然之關連」。因為，如果如此的話，則「凡理解這些字辭之意義者，皆看到此中之必然關連」一陳述將會與「凡看到此中之必然關連的人皆看到之」這一自明命題相等同。
- ⑨ 這一「情緒」意義之構想亦於休謨哲學中有其基礎。因為雖然他因為引進了功利主義之成素而使他的倫理學理論複雜化，他底道德判斷之根本觀念乃是，道德判斷表達了一些「感受」(feeling)，即是說一種特殊的准許與否定 (approbation and disapprobation) 之感受。道德謂詞是「情緒」的語詞，而非描述性語詞。
- ⑩ 例如，雖然他公開聲稱他關心的是吾人底知識之限制而非實有自身之本質之問題，他卻有時候仍涉足於存有學之中。而他之所以表達出宛如知覺之對象乃主觀之變異 (subjective modifications) 這種傾向，大概是由他底前人遺留下來的一種不大適當的習氣吧。
- ⑪ 如要參考此一陳述之意義，參見本書第五冊，第二部分。

⑫ 我並不是要意謂，信仰自由與對一啟示宗教之信仰為必然地不相容。我說的是一歷史上之關連而非一邏輯上之關連，當然地，除非我們把「思想自由」如此去詮釋，使得它等同於說「思想自由」之理想與信仰自由之理想是不可分割的。

⑬ 休謨：〈人性論〉(A Treatise of Human Nature) (Book 3, Part 1, Section 1) Oxford: Selby-Bigge 版 · p. 469。

⑭ 一些多瑪斯學派的作者認為多瑪斯關心的是存在的行動，而文藝復興以後的理性主義形上學家基本上關心著本質的演繹。而我認為，這一論點是有一定道理的。同時，我沒有合法理據去說譬如笛卡兒略過了存在之問題而不論。無論如何，我在這一節中所關心的是中世紀與近代哲學分別於知識論問題上之立場，而不是在關心我們剛剛提到的多瑪斯學派的一種論點。

⑮ 於上一節我們已經提及，有論者說康德的範疇學說導出了以為正式的形上學問題必須被摒諸有意義問題之領域以外這一結論，這一說法是可以爭議的。但是，康德自己當然並不以此說法為然。相反地，他很強調那些他認為是形上學之主要問題的問題。

⑯ 這最低限度是對形上學家為真的。

⑰ 某一意義上，我們可以說，對多瑪斯而言，為了使知識成為可能，事物必須使其自身服膺於主體。因為雖然在他的觀點下一切存有自身均是可理解的，但是人的主體是如此的，且是擁有如此的一種認知結構，因而其知識的自然範域是有限的。如是的人類知識要成為可能，來

自主體與來自對象兩方面的條件都先要具備。但是，這一觀點與由康德所代表的哥白尼式的革命是有異的。

原
著
附
錄

APPENDIX

A SHORT BIBLIOGRAPHY¹

For general remarks and for General Works see the Bibliography at the end of Volume IV, *Descartes to Leibniz*.

For the benefit of the reader who desires some guidance in the selection of a few useful books in English about general movements of thought and the more prominent thinkers an asterisk has been added to some titles. But the absence of this sign must not be taken to indicate a negative judgment about the value of the book in question.

The following works relating to the period of the Enlightenment can be added.

- Becker, C. L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, 1932.
- Cassirer, E. **The Philosophy of the Enlightenment*, translated by F. Koelln and J. Pettegrove. Princeton and London, 1951.
- Hazard, P. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. 3 vols. Paris, 1935.
- **The European Mind, 1680-1715*, translated by J. L. May. London, 1953.
- La pensée européenne au XVIII^e siècle, de Montesquieu à Lessing*. 3 vols. Paris, 1946.
- **European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*, translated by J. L. May. London, 1954.
- Hibben, J. G. *The Philosophy of the Enlightenment*. London and New York, 1910.
- Wolff, H. M. *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*. Berne, 1949.
- Wundt, M. *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen, 1945.

Chapters I-II: The French Enlightenment

1. Bayle

Texts

Dictionnaire historique et critique. 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; and subsequent editions.

¹ The abbreviation (E.L.) stands, as in previous volumes, for *Everyman's Library*.

- Œuvres diverses*. 4 vols. The Hague, 1727-31.
Selections from Bayle's 'Dictionary', edited by E. A. Beller and
M. Du P. Lee. Princeton and London, 1952.
Système de la philosophie. The Hague, 1737.

Studies

- André, P. *Le jeunesse de Bayle*. Geneva, 1953.
Bolin, W. P. *Bayle, sein Leben und seine Schriften*. Stuttgart, 1905.
Cazes, A. P. *Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son œuvre*. Paris,
1905.
Courtines, L. P. *Bayle's Relations with England and the English*. New
York, 1938.
Deschamps, A. *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle*. Brussels,
1878.
Devolve, J. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie
positive*. Paris, 1906.
Raymond, M. *Pierre Bayle*. Paris, 1948.

2. *Fontenelle*

Texts

- Œuvres*. 1724 and subsequent editions. 3 vols., Paris, 1818; 5 vols.,
Paris, 1924-35.
De l'origine des fables, critical edition by J-R. Carré. Paris, 1932.

Studies

- Carré, J-R. *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*.
Paris, 1932.
Edsall, H. Linn. *The Idea of History and Progress in Fontenelle and
Voltaire* (in *Studies by Members of the French Department of
Yale University*, New Haven, 1941, pp. 163-84).
Grégoire, F. *Fontenelle*. Paris, 1947.
Laborde-Milan, A. *Fontenelle*. Paris, 1905.
Maigron, L. *Fontenelle, l'homme, l'œuvre, l'influence*. Paris, 1906.

3. *Montesquieu*

Texts

- Œuvres*, edited by E. Laboulaye. 7 vols. Paris; 1875-9.
Œuvres, edited by A. Masson. 3 vols. Paris, 1950-5.
De l'esprit des lois, edited with an introduction by G. Truc. 2 vols.
Paris, 1945.

Studies

- Barrière, P. *Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron de La
Brède et de Montesquieu*. Bordeaux, 1946.

- Carcassonne, E. *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*. Paris, 1927.
- Cotta, S. *Montesquieu e la scienza della società*. Turin, 1953.
- Dedieu, J. *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1943.
- Duconseil, N. *Machiavelli et Montesquieu*. Paris, 1943.
- Durkheim, S. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Paris, 1953 (reprint of 1892 edition).
- Fletcher, F. T. H. *Montesquieu and English Politics, 1750-1800*. London and New York, 1939.
- Levin, L. M. *The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des lois: Its Classical Background* (dissert.). New York, 1936.
- Raymond, M. *Montesquieu*, Fribourg, 1946.
- Sorel, A. *Montesquieu*. Paris, 1887.
- Struck, W. *Montesquieu als Politiker*. Berlin, 1933.
- Trescher, H. *Montesquieus Einfluss auf die Geschichts- und Staatsphilosophie bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts*. Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch*, vol. 42, pp. 267-304).
- Montesquieus Einfluss auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*. Munich, 1918 (*Schmollers Jahrbuch*, vol. 42, pp. 471-501, 907-44).
- Vidal, E. *Saggio sul Montesquieu*. Milan, 1950.
- See also:
- Cabeen, D. C. *Montesquieu: A Bibliography*. New York, 1947.
- Deuxième centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu* (lectures). Bordeaux, 1949.
- Revue internationale de philosophie*, 1955, nos. 3-4.

4. Maupertuis

Texts

Œuvres. 4 vols. Lyons, 1768 (2nd edition).

Studies

Brunet, P. *Maupertuis*. 2 vols. Paris, 1929.

5. Voltaire

Texts

Œuvres, edited by Beuchot. 72 vols. Paris, 1828-34.

Œuvres, edited by Moland. 52 vols. Paris, 1878-85.

Traité de métaphysique, edited by H. T. Patterson. Manchester, 1937.

Dictionnaire philosophique, edited by J. Benda. Paris, 1954.

Philosophical Dictionary, selected and translated by H. I. Woolf. London, 1923.

Lettres philosophiques, edited by F. A. Taylor. Oxford, 1943.
Bengesco, G. *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres*. 4 vols. Paris, 1882-92.

Studies

- Aldington, R. *Voltaire*. London, 1926.
Alexander, J. W. *Voltaire and Metaphysics* (in *Philosophy* for 1944).
Bellesort, A. *Essai sur Voltaire*. Paris, 1950.
Bersot, E. *La philosophie de Voltaire*. Paris, 1848.
Brandes, G. *Voltaire*. 2 vols. Berlin, 1923.
Carré, J.-R. *Consistance de Voltaire: le philosophe*. Paris, 1939.
Charpentier, J. *Voltaire*. Paris, 1955.
Craveri, R. *Voltaire, politico dell'illuminismo*. Turin, 1937.
Cresson, A. *Voltaire*. Paris, 1948.
Cuneo, N. *Sociologia di Voltaire*. Genoa, 1938.
Denoisterre, H. *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*. 8 vols. Paris, 1867-76.
Fitch, R. E. *Voltaire's Philosophical Procedure*. Forest Grove, U.S.A., 1936.
Girnus, W. *Voltaire*. Berlin, 1947.
Labriola, A. *Voltaire y la filosofía de la liberación*. Buenos Aires, 1944.
Lanson, G. *Voltaire*. Paris, 1906.
Mauvois, A. *Voltaire*. Paris, 1947.
Meyer, A. *Voltaire, Man of Justice*. New York, 1945.
Morley, J. *Voltaire*, London, 1923.
Naves, R. *Voltaire et l'Encyclopédie*. Paris, 1938.
Voltaire, l'homme et l'œuvre. Paris, 1947 (2nd edition).
Noyes, A. *Voltaire*. London, 1938.
O'Flaherty, K. *Voltaire. Myth and Reality*. Cork and Oxford, 1945.
Pellissier, G. *Voltaire philosophe*. Paris, 1908.
Pomeau, R. *La religion de Voltaire*. Paris, 1956.
Rowe, C. *Voltaire and the State*. London, 1956.
Torrey, N. L. *The Spirit of Voltaire*. New York, 1938.
Wade, O. *Studies on Voltaire*. Princeton, 1947.

6. Vauvenargues

Texts

- Œuvres*, edited by P. Varillon. 3 vols. Paris, 1929.
Œuvres choisies, with an introduction by H. Gaillard de Champris.
Paris, 1942.
Réflexions et maximes. London, 1936.
Reflections and Maxims, translated by F. G. Stevens. Oxford, 1940.

Studies

- Borel, A. *Essai sur Vauvenargues*. Neuchâtel, 1913.
Merlant, J. *De Montaigne à Vauvenargues*. Paris, 1914.
Paléologue, G. M. *Vauvenargues*. Paris, 1890.
Rocheblave, S. *Vauvenargues ou la symphonie inachevée*. Paris, 1934.
Souchon, P. *Vauvenargues, philosophe de la gloire*. Paris, 1947.
Vauvenargues. Paris, 1954.
Vial, F. *Une philosophie et une morale du sentiment. Duc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues*. Paris, 1938.

7. *Condillac*

Texts

- Œuvres*. 23 vols. Paris, 1798.
Œuvres philosophiques, edited by G. Le Roy. 3 vols. Paris, 1947-51.
Lettres inédites à Gabriel Cramer, edited by G. Le Roy. Paris, 1952.
Treatise on the Sensations, translated by G. Carr. London, 1930.

Studies

- Baguenault de Puchesse G. *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*. Paris, 1910.
Bianca, G. *La volontà nel pensiero di Condillac*. Catania, 1944.
Bizzarri, R. *Condillac*. Brescia, 1945.
Dal Pra, M. *Condillac*. Milan, 1947.
Dewaule, L. *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. Paris, 1892.
Didier, J. *Condillac*. Paris, 1911.
Lenoir, R. *Condillac*. Paris, 1924.
Le Roy, G. *La psychologie de Condillac*. Paris, 1937.
Meyer, P. *Condillac*. Zürich, 1944.
Razzoli, L. *Pedagogia di Condillac*. Parma, 1935.
Torreucci, L. *Il problema dell'esperienza dal Locke al Condillac*. Messina, 1937.

8. *Helvétius*

Texts

- Œuvres*. 7 vols. Deux-Points, 1784.
5 vols. Paris, 1792.
Choix de textes, edited with an introduction by J. B. Séverac, Paris, 1911.
A Treatise on Man, translated by W. Hooper. London, 1777.

Studies

- Cumming, I. *Helvetius*. London, 1955.
 Grossman, M. *The Philosophy of Helvetius*. New York, 1926.
 Horowitz, I. L. C. *Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment*. New York, 1954.
 Keim, A. *Helvétius, sa vie et son œuvre*. Paris, 1907.
 Limentani, L. *Le teorie psichologiche di C. A. Helvétius*. Padua, 1902.
 Mazzola, F. *La pedagogia d'Elvetio*. Palermo, 1920.
 Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria, II: Le teorie morali e politiche di C. A. Helvetius*. Padua, 1904.
 Stanganelli, I. *La teoria pedagogica di Helvetius*. Naples, 1939.

9. *Encyclopaedia*

Texts

- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 28 vols. Paris 1751-72.
 Supplement in 5 vols.: Amsterdam, 1776-7.
 Analytic tables in 2 vols., edited by F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.
The 'Encyclopédie' of Diderot and d'Alembert: selected articles edited with an introduction by J. Lough. Cambridge, 1954.

Studies

- Charlier, G., and Mortier, R. *Une suite de l'Encyclopédie, le 'Journal Encyclopédique' (1756-1793)*. Paris, 1952.
 Ducros, L. *Les encyclopédistes*. Paris, 1900.
 Duprat, P. *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine et leur influence*. Paris, 1865.
 Gordon, D. H., and Torrey, N. L. *The Censoring of Diderot's Encyclopaedia*. New York, 1949.
 Grosclaude, P. *Un audacieux message, l'Encyclopédie*. Paris, 1951.
 Hubert, R. *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*. Paris, 1923.
 Mornet, D. *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-87)*. Paris, 1933.
 Mousnier, R., and Labrousse, E. *Le XVIII^e siècle. Révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815)*. Paris, 1953.
 Roustan, M. *Les philosophes et la société française au XVIII^e siècle*. Lyons, 1906.
The Pioneers of the French Revolution, translated by F. Whyte. Boston, 1926.
 Schargo, N. N. *History in the Encyclopaedia*. New York, 1947.
 Venturi, F. *Le origini dell'Enciclopedia*. Florence, 1946.

10. *Diderot*

Texts

- Œuvres*, edited by Assézat and Tournaux. 2 vols. Paris, 1875-9.
Œuvres, edited by A. Billy. Paris, 1952-.
Correspondance, edited by A. Babelon. Paris, 1931.
Diderot: Interpreter of Nature. Selected Writings, translated by J. Stewart and J. Kemp. New York, 1943.
Selected Philosophical Writings, edited by J. Lough. Cambridge, 1953.
Early Philosophical Works, translated by M. Jourdain. London and Chicago, 1916.

Studies

- Barker, J. E. *Diderot's Treatment of the Christian Religion*. New York, 1931.
Billy, A. *Vie de Diderot*. Paris, 1943.
Cresson, A. *Diderot*. Paris, 1949.
Gerold, K. G. *Herder und Diderot. Ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.
Gillot, H. *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires*. Paris, 1938.
Hermant, P. *Les idées morales de Diderot*. Paris, 1923.
Johannson, V. *Études sur Diderot*. Paris, 1928.
Le Gras, J. *Diderot et l'Encyclopédie*. Amiens, 1938.
Lefebvre, H. *Diderot*. Paris, 1949.
Löpelmann, M. *Der junge Diderot*. Berlin, 1934.
Lov, J. R. *Diderot's determined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques le fataliste'*. New York, 1950.
Luc, J. *Diderot. L'artiste et le philosophe. Suivi de textes choisis de Diderot*. Paris, 1938.
Luppol, I. K. *Diderot. Ses idées philosophiques*. Paris, 1936.
Mauveaux, J. *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*. Montbéliard, 1914.
Mesnard, P. *Le cas Diderot, Etude de caractérologie littéraire*. Paris, 1952.
Morley, J. *Diderot and the Encyclopaedists*. 2 vols. London, 1878.
Mornet, D. *Diderot, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1941.
Rosenkranz, K. *Diderots Leben und Werke*. 2 vols. Leipzig, 1886.
Thomas, J. *L'humanisme de Diderot*. 2 vols. Paris, 1938 (2nd edition).
Venturi, F. *Jeunesse de Diderot*. Paris, 1939.

11. *D'Alembert*

Texts

- Œuvres philosophiques*, edited by Bastien. 18 vols. Paris, 1805.
Œuvres et correspondance inédites, edited by C. Henry. Paris, 1887.

Discours sur l'Encyclopédie, edited by F. Picavet. Paris, 1919.
Traité de dynamique. Paris, 1921.

Studies

Bertrand, J. *D'Alembert*. Paris, 1889.
Muller, M. *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*. Paris, 1926.

12. *La Mettrie*

Œuvres philosophiques. 2 vols. London, 1791; Berlin, 1796.
Man a Machine, annotated by G. C. Bussey. Chicago, 1912.

Studies

Bergmann, E. *Die Satiren des Herrn Machine*. Leipzig, 1913.
Boissier, R. *La Mettrie*. Paris, 1931.
Picavet, F. *La Mettrie et la critique allemande*. Paris, 1889.
Poritzky, Y. E. *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke*.
Berlin, 1900.
Rosenfeld-Cohen, L. D. *From Beast-machine to Man-machine. The
Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La
Mettrie*, with a preface by P. Hazard. New York and London,
1940.
Tuloup, G. F. *Un précurseur méconnu. Offray de La Mettrie, médecin-
philosophe*. Paris, 1938.

13. *D'Holbach*

Texts

Système de la nature. Amsterdam, 1770.
Système sociale. London, 1773.
La politique naturelle. Amsterdam, 1773.
La morale universelle. Amsterdam, 1776.

Studies

Cushing, M. P. *Baron d'Holbach*. New York, 1914.
Hubert, R. *D'Holbach et ses amis*. Paris, 1928.
Naville, P. P. T. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e
siècle*. Paris, 1943.
Plekhanov, G. V. *Essays in the History of Materialism*, translated by
R. Fox. London, 1934.
Wickwaer, W. H. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*.
London, 1935.

14. *Cabanis*

Texts

Œuvres, edited by Thurot. Paris, 1823-5.
Lettre à Fauriel sur les causes premières. Paris, 1828.

Studies

Picavet, F. *Les idéologues*. Paris, 1891.
Tencer, M. *La psycho-physiologie de Cabanis*. Toulouse, 1931.
Vermeil de Conchard, T. P. *Trois études sur Cabanis*. Paris, 1914.

15. *Buffon*

Texts

Histoire naturelle, générale et particulière. 44 vols. Paris, 1749-1804.
Nouveaux extraits, edited by F. Gohin. Paris, 1905.

Studies

Dandin, H. *Les méthodes de classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*. Paris, 1926.
Dimier, L. *Buffon*. Paris, 1919.
Roule, L. *Buffon et la description de la nature*. Paris, 1924.

16. *Robinet*

Texts

De la nature. 4 vols. Amsterdam, 1761-6.
Considérations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme. Paris, 1768.
Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux. Bouillon, 1769.

Studies

Albert, R. *Die Philosophie Robinets*. Leipzig, 1903.
Mayer, J. *Robinet, philosophe de la nature (Revue des sciences humaines)*, Lille, 1954, pp. 395-399.

17. *Bonnet*

Texts

Œuvres. 8 vols. Neuchâtel, 1779-83.
Mémoires autobiographiques, edited by R. Savioz. Paris, 1948.

Studies

- Bonnet, G. *Ch. Bonnet*. Paris, 1929.
 Claparède, E. *La psychologie animale de Ch. Bonnet*. Geneva, 1909.
 Lemoine, A. *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*. Paris, 1850.
 Savioz, R. *La philosophie de Ch. Bonnet*. Paris, 1948.
 Trembley, J. *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet*. Berne, 1794.

18. *Boscovich*

Texts

- Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium*. Vienna, 1758.
 (The second edition, Venice, 1763, contains also *De anima et Deo* and *De spatio et tempore*.)
 A. *Theory of Natural Philosophy*, Latin (1763)—English edition, translated and edited by J. M. Child. Manchester, 1922.
Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 vols. Bassani, 1785.

Studies

- Evellin, F. *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscovich*. Paris, 1880.
 Gill, H. V., S.J. *Roger Boscovich, S.J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories*. Dublin, 1941.
 Nedelkovitch, D. *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich*. Paris, 1922.
 Oster, M. *Roger Joseph Boscovich als Naturphilosoph*. Bonn, 1909.
 Whyte, L. L. R. *J. Boscovich, S.J., F.R.S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism*. (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13, no. 1, June 1958, pp. 38-48.)

19. *Quesnay and Turgot*

Texts

- Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, edited by A. Oncken. Paris, 1888.
Œuvres de Turgot, edited by Dupont de Nemours. 9 vols. Paris, 1809-11. Supplement edited by Dupont, Daire and Duggard. 2 vols. Paris, 1884.
Œuvres de Turgot, edited by G. Schelle. 5 vols. Paris, 1913-32.

Studies

- Bourthoumieux, C. *Essai sur le fondement philosophique des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay*. Paris, 1936.

- Fiorot, D. *La filosofia politica dei fisiocrati*. Padua, 1952.
Gignoux, C. J. *Turgot*. Paris, 1946.
Schelle, G. *Turgot*, Paris, 1909.
Stephens, W. W. *Life and Writings of Turgot*. London, 1891.
Vigreux, P. *Turgot*. Paris, 1947.
Weuleresse, G. *Le mouvement physiocratique en France de 1756 a 1770*.
Paris, 1910.
La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker. Paris,
1950.

Chapters III-IV: Rousseau

Texts

- Œuvres complètes*. 13 vols. Paris, 1910. (There are, of course, other editions of Rousseau's works; but there is as yet no complete critical edition.)
Correspondance générale de J. J. Rousseau, edited by T. Dufour and P. P. Plan. 20 vols. Paris, 1924-34.
Le Contrat social, édition comprenant, avec le texte définitif, les versions primitives de l'ouvrage collationnées sur les manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.
Du contrat social, with an introduction and notes by G. Beaulavon. Paris, 1938 (5th edition).
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, edited with an introduction by F. C. Green. London, 1941.
J-J. Rousseau. Political Writings, selected and translated with an introduction by F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.
The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, edited by C. E. Vaughan. 2 vols. Cambridge, 1915.
The Social Contract and Discourses, edited with an introduction by G. D. H. Cole. London (E.L.).
Émile or Education, translated by B. Foxley. London (E.L.).
J-J. Rousseau. Selections, edited with an introduction by R. Rolland. London, 1939.
Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, edited by C. W. Hendel. New York and London, 1937.
For a thorough study of Rousseau the student should consult:
Annales de la Société J-J. Rousseau. Geneva, 1905 and onwards.
We can also mention:
Sénelier, J. *Bibliographie générale des œuvres de J-J. Rousseau*. Paris, 1949.

Studies

- Attisani, A. *L'utilitarismo di G. G. Rousseau*. Rome, 1930.
Baldanzi, E. R. *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau*. Florence, 1934.

- Bouvier, B. *J.-J. Rousseau*. Geneva, 1912.
- Brunello, B. *G. G. Rousseau*. Modena, 1936.
- Buck, R. *Rousseau und die deutsche Romantik*. Berlin, 1939.
- Burgelin, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris, 1952.
- Casotti, M. *Rousseau e l'educazione morale*. Brescia, 1952.
- Cassirer, E. **Rousseau, Kant, Goethe*, translated by J. Gutman, P. O. Kristeller and J. H. Randall, Jnr. Princeton, 1945.
The Question of J.-J. Rousseau, translated and edited with introduction and additional notes by P. Gay. New York, 1954.
- Chapman, J. W. *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
- Chaponnière, P. *Rousseau*. Zürich, 1942.
- Cobban, A. *Rousseau and the Modern State*. London, 1934.
- Cresson, A. *J.-J. Rousseau. Sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1950 (3rd edition).
- Derathé, R. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris, 1948.
J.-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.
- Di Napoli, G. *Il pensiero di G. G. Rousseau*. Brescia, 1953.
- Ducros, L. *J.-J. Rousseau*. 3 vols. Paris, 1908-18.
- Erdmann, K. D. *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'*. Berlin, 1935.
- Faguet, E. *Rousseau penseur*. Paris, 1912.
- Fester, R. *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, 1890.
- Flores d'Arcais, G. *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau*. Brescia, 1954 (2nd edition).
- Frässdorf, W. *Die psychologischen Anschauungen J.-J. Rousseaus und ihr Zusammenhang mit der französischen Psychologie des 18 Jahrhunderts*. Langensalza, 1929.
- Gézin, R. *J.-J. Rousseau*. Paris, 1930.
- Green, F. C. **Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings*. Cambridge, 1955.
- Groethuysen, B. *J.-J. Rousseau*. Paris, 1950.
- Guillemin, H. *Les philosophes contre Rousseau*. Paris, 1942.
- Hellweg, M. *Der Begriff des Gewissens bei Rousseau*. Marburg-Lahn, 1936.
- Hendel, C. W. **Jean-Jacques Rousseau, Moralist*. 2 vols. New York and London, 1934.
- Höfding, H. *J.-J. Rousseau and His Philosophy*, translated by W. Richards and L. E. Saidla. New Haven, 1930.
- Hubert, R. *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris, 1929.
- Köhler, F. *Rousseau*. Bielefeld, 1922.
- Lama, E. *Rousseau*. Milan, 1952.

- Lemaître, J. *J.-J. Rousseau*. Paris, 1907.
- Léon, P.-L. *L'idée de volonté générale chez J.-J. Rousseau et ses antécédents historiques*. Paris, 1936.
- Lombardo, S. *Rousseau nel contratto sociale*. Messina, 1951.
- Maritain, J. *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. London, 1945 (reprint).
- Masson, P. M. *La religion de Rousseau*. 3 vols. Paris, 1916.
- Meinhold, P. *Rousseaus Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1936.
- Mondolfo, R. *Rousseau e la coscienza moderna*. Florence, 1954.
- Moreau, L. *J.-J. Rousseau et le siècle philosophique*. Paris, 1870.
- Morel, J. *Recherches sur les sources du discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Lausanne, 1910.
- Morley, J. **Rousseau*. 2 vols. London, 1883 (2nd edition).
- Pahlmann, F. *Mensch und Staat bei Rousseau*. Berlin, 1939.
- Petruzzelis, N. *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau*. Milan, 1946.
- Pons, J. *L'éducation en Angleterre entre 1750 et 1800. Aperçu sur l'influence de J.-J. Rousseau en Angleterre*. Paris, 1919.
- Proal, L. *La psychologie de J.-J. Rousseau*. Paris, 1923.
- Reiche, E. *Rousseau und das Naturrecht*. Berlin, 1935.
- Roddier, H. *J.-J. Rousseau en Angleterre au XVIII^e siècle*. Paris, 1950.
- Saloni, A. *Rousseau*. Milan, 1949.
- Schiefenbusch, A. *L'influence de J.-J. Rousseau sur les beaux arts en France*. Geneva, 1930.
- Schinz, A. *La pensée de J.-J. Rousseau*. Paris, 1929.
La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes. Paris, 1927.
État présent des travaux sur J.-J. Rousseau. Paris, 1941.
- Sutton, C. *Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy*, with an introduction by W. R. Inge. London, 1936.
- Thomas, J. F. *Le plagianisme de Rousseau*. Paris, 1956.
- Valitutti, S. *La volontà generale nel pensiero di Rousseau*. Rome, 1939.
- Vasalli, M. *La pedagogia di G. G. Rousseau*. Como, 1951.
- Voisine, J. *J.-J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique*. Paris, 1956.
- Wright, E. H. *The Meaning of Rousseau*. London, 1929.
- Ziegenfuss, W. *J.-J. Rousseau*. Erlangen, 1952.

There are various collections of articles. For example:

F. Baldensperger, etc. *J.-J. Rousseau, leçons faites à l'École des hautes études sociales*. Paris, 1912.

E. Boutroux, etc., in *Revue de métaphysique et de morale*, XX, 1912.

Chapters V–VII: The German Enlightenment

1. Thomasius

Texts

- Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres.* Frankfurt and Leipzig, 1688.
Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691.
Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1696.
Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.
Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.
Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.
Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori. Halle, 1705.
Dissertationes academicae. 4 vols. Halle, 1733–80.

Studies

- Battaglia, F. *Cristiano Tomasio, filosofo e giurista.* Rome, 1935.
 Bieber, G. *Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius.* Giessen, 1931.
 Bienert, W. *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius.* Halle, 1934.
Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.
 Block, E. C. *Thomasius.* Berlin, 1953.
 Lieberwirth, R. C. *Thomasius.* Weimar, 1955.
 Neisser, K. C. *Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus.* Heidelberg, 1928.
 Schneider, F. *Thomasius und die deutsche Bildung.* Halle, 1928.

2. Wolff

Texts

- Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata.* Frankfurt and Leipzig, 1728.
Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.
Cosmologia generalis. *Ibid.*, 1731.
Psychologia empirica. *Ibid.*, 1732.
Psychologia rationalis. *Ibid.*, 1734.
Theologia naturalis. 2 vols. *Ibid.*, 1736–7.
Philosophia practica universalis. 2 vols., *Ibid.*, 1738–9.
Gesammelte kleinere Schriften. 6 vols. Halle, 1736–40.

- Ius naturae methodo scientifica pertractata.* 8 vols. Frankfurt and Leipzig, 1740-48.
Ius gentium. Halle, 1750.
Oeconomica. *Ibid.*, 1750.
Philosophia moralis sive Ethica. 5 vols. *Ibid.*, 1750-3.

Studies

- Arnsperger, W. *Ch. Wolffs Verhältnis zu Leibniz.* Heidelberg, 1897.
Campo, M. *Ch. Wolff e il razionalismo precritico.* 2 vols. Milan, 1939.
Frank, R. *Die Wolffsche Strafrechtsphilosophie und ihr Verhältnis zur kriminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhundert.* Göttingen, 1887.
Frauendienst, W. *Ch. Wolff als Staatsdenker.* Berlin, 1927.
Heilemann, P. A. *Die Gotteslehre des Ch. Wolff.* Leipzig, 1907.
Joesten, C. *Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie.* Leipzig, 1931.
Kohlmeyer, E. *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff.* Göttingen, 1911.
Levy, H. *Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs.* Würzburg, 1928.
Ludovici, C. G. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie.* 3 vols. Leipzig, 1736-7.
Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie. 2 vols. Leipzig, 1737-8.
Utitz, E. *Ch. Wolff.* Halle, 1929.
Wundt, M. *Christian Wolff und die deutsche Aufklärung* (in *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, edited by T. Haering, Stuttgart, 1941, pp. 227-46).

3. Baumgarten

Texts

- Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus.* Halle, 1735.
Reflections on Poetry, translated, with the original Latin text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Hoelther. Berkeley and London, 1954.
Metaphysica. Halle, 1740.
Aesthetica acroamatica. 2 vols. Frankfurt, 1750-8.
Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum MDCCL-LVIII spatio impressae.
Praepositae sunt: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.
Ethica philosophica. Halle, 1765.
Philosophia generalis. Halle, 1769.

Studies

- Bergmann, E. *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier*. Leipzig, 1911.
 Maier, G. F. A. G. *Baumgartens Leben*. Halle, 1763.
 Peters, H. G. *Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*. Berlin, 1934.
 Poppe, B. A. G. *Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie*. Berne-Leipzig, 1907.

4. *Frederick the Great*

Texts

- Antimachiavell*. The Hague, 1740.
Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de la morale. Berlin, 1770.
Œuvres de Frédéric le Grand. 30 vols. Berlin, 1847-57. Vols. 8 and 9 *Œuvres philosophiques*.
Briefwechsel mit Maupertuis, edited by R. Koser. Berlin, 1898.
Briefwechsel mit Voltaire, edited by R. Koser and H. Droysen. Berlin, 1908.

Studies

- Berney, A. *Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes*. Tübingen, 1934.
 Berney, G. *Friedrich der Grosse*. Munich, 1935.
 Dilthey, W. *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*. Leipzig, 1927.
 Gent, W. *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen*. Berlin, 1930.
 Gooch, G. P. *Frederick the Great*. New York, 1947.
 Koser, R. *Friedrich der Grosse*. 4 vols. Stockholm, 1912 (4th edition).
 Langer, J. *Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs*. Hamburg, 1932.
 Muff, W. *Die Philosophie Friedrichs des Grossen* (in *Wissen und Wehr*, Berlin, 1943, pp. 117-33).
Friedrichs des Grossen philosophische Entwicklung (in *Forschungen und Fortschritte*, Berlin, 1943, pp. 156-7).
 Pelletan, E. *Un roi philosophe, le grand Frédéric*. Paris, 1878.
 Rigollot, G. *Frédéric II, philosophe*. Paris, 1876.
 Spranger, E. *Der Philosoph von Sanssouci*. Berlin, 1942.
 Zeller, E. *Friedrich der Grosse als Philosoph*. Berlin, 1886.

5. *Reimarus*

Texts

- Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. Hamburg, 1754.

- Vernunftlehre*. Hamburg and Kiel, 1756.
Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb. Hamburg, 1760.
Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. See p. 123.

Studies

- Buettner, W. H. S. *Reimarus als Metaphysiker*. Würzburg, 1909.
Koestlin, H. *Das religiöse Erleben bei Reimarus*. Tübingen, 1919.
Loeser, M. *Die Kritik des H. S. Reimarus am alten Testament*. Berlin, 1941.
Lundsteen, A. C. H. S. *Reimarus und die Anfänge der Leben-Jesu Forschung*. Copenhagen, 1939.

6. Mendelssohn

Texts

- Werke*, edited by G. B. Mendelssohn. 7 vols. Leipzig, 1843-4.
Gesammelte Schriften, edited by J. Elbogen, J. Guttmann and M. Mittwoch. Berlin, 1929-.

Studies

- Bachi, E. D. *Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn*. Turin, 1872.
Bamberger, F. *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns*. Frankfurt, 1929.
Cohen, B. *Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns*. Giessen, 1921.
Goldstein, L. M. *Mendelssohn und die deutsche Aesthetik*. Königsberg, 1904.
Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*. Bonn, 1938.

7. Lessing

Texts

- Sämtliche Schriften*. 30 vols. Berlin, 1771-94.
Sämtliche Werke, critical edition of Lachmann-Muncker (Leipzig, 1886f.); 4th edition by J. Petersen. 25 vols. Berlin, 1925-35.
Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von 1780 neu herausgegeben mit Anmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürich, 1945.
Lessing's Theological Writings, translated and selected by H. Chadwick. London, 1956.

Studies

- Arx, A. von. *Lessing und die geschichtliche Welt*. Frankfurt, 1944.
Bach, A. *Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing, Klopstock, Herder*. Markkleeberg, 1939.

- Fischer, K. *Lessing als Reformator der deutschen Literatur*. 2 vols. Stockholm, 1881.
- Fittbogen, G. *Die Religion Lessings*. Halle, 1915.
- Flores d'Arcais, G. *L'estetica nel Laocoonte di Lessing*. Padua, 1935.
- Garland, H. B. *Lessing, the Founder of Modern German Literature*. London, 1937.
- Gonzenbach, H. *Lessings Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza*. Leipzig, 1940.
- Kommerell, M. *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*. Frankfurt, 1940.
- Leander, F. *Lessing als ästhetischer Denker*. Göteborg, 1942.
- Leisegang, H. *Lessings Weltanschauung*. Leipzig, 1931.
- Milano, P. *Lessing*. Rome, 1930.
- Oehlke, W. *Lessing und seine Zeit*. 2 vols. Munich, 1929 (2nd edition).
- Robertson, G. *Lessing's Dramatic Theory*. Cambridge, 1939.
- Schmitz, F. J. *Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus*. Berkeley, U.S.A. and Cambridge, 1941.
- Schrenpf, C. *Lessing als Philosoph*. Stockholm, 1921 (2nd edition).
- Wernle, P. *Lessing und das Christentum*. Leipzig, 1912.

8. Tetens

Texts

- Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*. Bützow, 1760.
- Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Daseins Gottes*. *Ibid.*, 1761.
- Commentatio de principio minimi*. *Ibid.*, 1769.
- Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift*. *Ibid.*, 1772.
- Ueber die allgemeine spekulative Philosophie*. *Ibid.*, 1775.
- Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 vols. Leipzig, 1776. (Reprinted, Berlin, 1913.)

Studies

- Schinz, M. *Die Moralphilosophie von Tetens*. Leipzig, 1906.
- Schweig, H. *Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens* (dissert.). Bonn, 1921.
- Seidel, A. *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants* (dissert.). Leipzig, 1932.
- Uebele, W. J. N. *Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant* (Kantstudien, Berlin, 1911, suppl. vol. 24, viii, 1-238).
- Zergiebel, K. *Tetens und sein system der Philosophie* (*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, Langensalza, vol. 19, 1911-12, pp. 273-79, 321-6).

9. Basedow

Texts

Philalethie. Lübeck, 1764.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.

Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluss in die öffentliche Wohlfahrt. Bremen, 1768.

Elementarwerk. 4 vols. Dessau, 1774.

Studies

Diestelmann, R. *Basedow*. Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. G. B. *Basedow e il filantropismo*. Catania, 1917.

Piazzini, A. *L'educazione filantropica nella dottrina e nell'opera di G. B. Basedow*. Milan, 1920.

Pinloche, A. *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII^e siècle. Basedow et le philanthropisme*. Paris, 1889.

10. Pestalozzi

Texts

Sämtliche Werke, edited by A. Buchenau, E. Spranger and H. Stettbacher. 19 vols. Berlin, 1927-56.

Sämtliche Werke, edited by P. Baumgartner. 8 vols. Zürich, 1943.

Sämtliche Briefe. 4 vols. Zürich, 1946-51.

Educational Writings. Translated and edited by J. A. Green, with the assistance of F. A. Collie. London, 1912.

Studies

Anderson, L. F. *Pestalozzi*. New York, 1931.

Bachmann, W. *Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre*. Berne, 1947.

Banfi, A. *Pestalozzi*. Florence, 1928.

Barth, H. *Pestalozzis Philosophie der Politik*. Zürich and Stockholm, 1954.

Green, J. A. *Life and Work of Pestalozzi*. London, 1913.

Hoffman, H. *Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis*. Berne, 1944.

Jónasson, M. *Recht und Sittlichkeit in Pestalozzis Kulturtheorie*. Berlin, 1936.

Mayer, M. *Die positive Moral bei Pestalozzi von 1766-1797* (dissert.). Charlottenburg, 1934.

- Otto, H. *Pestalozzi*. Berlin, 1948.
 Pinloche, A. *Pestalozzi et l'éducation populaire moderne*. Paris, 1902.
 Reinhart, J. J. H. *Pestalozzi*. Basel, 1945.
 Schönebaum, H. J. H. *Pestalozzi*. Berlin, 1954.
 Sganzi, C. *Pestalozzi*. Palermo, 1928.
 Spranger, E. *Pestalozzis Denkformen*. Zürich, 1945.
 Wehnes, F. J. *Pestalozzis Elementarmethode*. Bonn, 1955.
 Wittig, H. *Studien zur Anthropologie Pestalozzis*. Weinheim, 1952.

11. Hamann

Texts

- Sämtliche Schriften*. Edited by F. Roth. 8 vols. Berlin, 1821-43.
Sämtliche Schriften. Critical edition by J. Nadler. 6 vols. Vienna, 1949-57.
Briefwechsel. Edited by W. Ziesemer and A. Henkel. 2 vols. Wiesbaden, 1955-6.

Studies

- Blum, J. *La vie et l'œuvre de J. G. Hamann, le Mage du Nord*. Paris, 1912.
 Heinekamp, H. *Das Weltbild J. G. Hamanns*. Düsseldorf, 1934.
 Metzger, W. *J. G. Hamann*. Frankfurt, 1944.
 Metzke, E. *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Halle, 1934.
 Nadler, J. *Die Hamann-Ausgabe*. Halle-Saale, 1930.
 J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.
 O'Flaherty, J. C. *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann*. Chapel Hill, U.S.A., 1952.
 Schoonhoven, J. *Natur en genade by Hamann*. Leyden, 1945.
 Steege, H. *J. G. Hamann*. Basel, 1954.
 Unger, R. *Hamann und die Aufklärung*. 2 vols. Jena, 1911

12. Herder

Texts

- Sämtliche Werke*. Edited by B. Sulphan and others. 33 vols. Berlin, 1877-1913.
Treatise upon the Origin of Language. Translator anon. London, 1827.
Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. London, 1803 (2nd edition).
The Spirit of Hebrew Poetry. Translated by J. Marsh. 2 vols. Burlington, Vt., 1832.

God. Some Conversations. Translated by F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2nd edition).

Studies

- Andress, J. M. *J. G. Herder as an Educator*. New York, 1916.
- Aron, E. *Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder* (dissert.). Heidelberg, 1929.
- Bach, R. *Der Aufbruch des deutschen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder*. Markkleeberg, 1940.
- Baumgarten, O. *Herders Lebenszweck und die religiöse Frage der Gegenwart*. Tübingen, 1905.
- Bäte, L. *J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit*. Stuttgart, 1948.
- Berger, F. *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders*. Stuttgart, 1933.
- Bernatzki, A. *Herders Lehre von der ästhetischen Erziehung* (dissert.). Breslau, 1925.
- Blumenthal, E. *Herders Auseinandersetzung mit der Philosophie Leibnizens* (dissert.). Hamburg, 1934.
- Boor, W. de. *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seinen religiösen Idealismus*. Gutersloh, 1929.
- Brändle, J. *Das Problem der Innerlichkeit: Hamann, Herder, Goethe*. Berne, 1950.
- Clark, R. T., Jr. **Herder: His Life and Thought*. Berkeley and London, 1955. (Contains full bibliographies.)
- Dewey, M. H. *Herder's Relation to the Aesthetic Theory of His Time* (dissert.). Chicago, 1918.
- Dobbeek, W. *J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit*. Braunschweig, 1949.
- Erdmann, H. *Herder als Religionsphilosoph*. Hersfeld, 1868.
- Fischer, W. *Herders Erkenntnislehre und Metaphysik* (dissert.). Leipzig, 1878.
- Gerold, K. G. *Herder und Diderot, ihr Einblick in die Kunst*. Frankfurt, 1941.
- Gillies, A. *Herder*. Oxford, 1945.
- Grabowsky, I. *Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft* (dissert.). Dortmund, 1934.
- Hatch, I. C. *Der Einfluss Shaftesburys auf Herder* (dissert.). Berlin, 1901.
- Haym, R. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*. 2 vols. Berlin, 1954. (Reprint of 1877-85 edition.)
- Henry, H. *Herder und Lessing: Umrisse ihrer Beziehung*. Würzburg, 1941.
- Joens, D. W. *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder*. Göteborg, 1956.

- Joret, C. *Herder et la renaissance littéraire en Allemagne au XVIII^e siècle*. Paris, 1875.
- Knorr, F. *Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder* (dissert.). Coburg, 1930.
- Kronenberg, M. *Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung*. Heidelberg, 1889.
- Kuhfuss, H. *Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'* (dissert.). Emsdetten, 1938.
- Kühnemann, E. *Herder*. Munich, 1927 (2nd edition).
- Landenberger, A. J. G. *Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild*. Stuttgart, 1903.
- Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Heidelberg, 1949 (2nd edition).
Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.
- McEachran, F. *The Life and Philosophy of J. G. Herder*. Oxford, 1929.
- Nevinson, H. *A Sketch of Herder and His Times*. London, 1884.
- Ninck, J. *Die Begründung der Religion bei Herder*. Leipzig, 1912.
- Rasch, W. *Herder, sein Leben und Werk im Umriss*. Halle, 1938.
- Rouché, M. *Herder précurseur de Darwin? Histoire d'un mythe*. Paris, 1940.
La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris, 1940.
- Salmony, H. A. *Die Philosophie des jungen Herder*. Zürich, 1949.
- Siegel, K. *Herder als Philosoph*. Stuttgart, 1907.
- Voigt, A. *Umriss einer Staatslehre bei J. G. Herder*. Stuttgart and Berlin, 1939.
- Weber, H. *Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie* (dissert.). Berlin, 1939.
- Werner, A. *Herder als Theologe: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie*. Berlin, 1871.
- Wiese, B. von. *Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik*. Erlangen, 1938.
Herder, Grundzüge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

13. *Jacobi**Texts*

- Werke*. Edited by F. Roth. 6 vols. Leipzig, 1812-25.
- Aus F. H. Jacobis Nachlass*. Edited by R. Zöpporitz. 2 vols. Leipzig, 1869.
- Auserlesener Briefwechsel*. Edited by F. Roth. 2 vols. Leipzig, 1825-7.
- Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*. Edited by M. Jacobi. Leipzig, 1846.

Briefe an Bouterwerk aus den Jahren 1800-1819. Edited by W. Meyer. Göttingen, 1868.

Studies

- Bollnow, O. F. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stockholm, 1933.
Fischer, G. J. M. *Sailer und F. H. Jacobi*. Fribourg, 1955.
Frank, A. *Jacobis Lehre vom Glauben*. Halle, 1910.
Heraens, O. F. *Jacobi und der Sturm und Drang*. Heidelberg, 1928.
Hoelters, H. *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas* (dissert.). Bonn, 1938.
Lévy-Bruhl, L. *La philosophie de Jacobi*. Paris, 1894.
Schmid, F. A. *F. H. Jacobi*. Heidelberg, 1908.
Thilo, C. A. *Jacobis Religionsphilosophie*. Langensalza, 1905.
Zirngiebl, E. *F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken*. Vienna, 1867.

Chapters VIII-IX: The Rise of the Philosophy of History

1. Bossuet

Texts

Œuvres complètes. Edited by P. Guillaume. 10 vols. Bar-le-Duc, 1877.

Studies

- Auneau, A. *Bossuet*. Avignon, 1949.
De Courten, C. *Bossuet e il suo 'Discours sur l'histoire universelle'*. Milan, 1927.
Nourisson, A. *Essai sur la philosophie de Bossuet*. Paris, 1852.

2. Vico

Texts

- Opere*. Edited by F. Nicolini. 8 vols. (11 'tomes'). Bari, 1914-41.
La Scienza Nuova seconda, giusta la edizione del 1744, con le varianti del 1730 e di due redazioni intermedie inedite. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Bari, 1942 (3rd edition).
There are many other Italian editions of the *Scienza nuova*.
Commento storico alla Scienza seconda. By F. Nicolini. 2 vols. Rome, 1949.
The New Science of Giambattista Vico. Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. London, 1949.
Il diritto universale. Edited by F. Nicolini. Bari, 1936.
De nostri temporis studiorum ratione. With introduction, translation (Italian) and notes by V. De Ruvo. Padua, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin. New York and London, 1944.
For Bibliography see *Bibliografia vichiana*. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Naples, 1947.

Studies

- Adams, H. P. *The Life and Writings of Giambattista Vico*. London, 1935.
- Amerio, F. *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. Turin, 1947.
- Auerbach, E. *G. B. Vico*. Barcelona, 1936.
- Banchetti, S. *Il significato morale dell'estetica vichiana*. Milan, 1957.
- Bellofiore, L. *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*. Milan, 1954.
- Berry, T. *The Historical Theory of G. B. Vico*. Washington, 1949.
- Cantone, C. *Il concetto filosofico di diritto in G. B. Vico*. Mazana, 1952.
- Caponigri, A. R. *Time and Idea, the Theory of History in Giambattista Vico*. London, 1953.
- Cappello, C. *La dottrina della religione in G. B. Vico*. Chieri, 1944.
- Chaix-Ruy, J. *Vie de J. B. Vico*. Paris, 1945.
- La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*. Paris, 1945.
- Chiochetti, E. *La filosofia di Giambattista Vico*. Milan, 1935.
- Cochery, M. *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*. Paris, 1923.
- Corsano, A. *Umanesimo e religione in G. B. Vico*. Bari, 1935.
- G. B. Vico*. Bari, 1956.
- Croce, B. *La filosofia di G. B. Vico*. Bari, 1911.
- Donati, B. *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*. Con documenti. Florence, 1936.
- Federici, G. C. *Il principio animatore della filosofia vichiana*. Rome, 1947.
- Flint, R. **Vico*. Edinburgh, 1884.
- Fubini, M. *Stile e umanità in G. B. Vico*. Bari, 1946.
- Gentile, G. *Studi vichiani*. Messina, 1915.
- Giambattista Vico*. Florence, 1936.
- Giusso, L. *G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo*. Rome, 1940.
- Le filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*. Rome, 1943.
- Luginbühl, J. *Die Axiomatik bei Vico*. Berne, 1946.
- Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*. Bonn, 1946.
- Nicolini, F. *La giovinezza di G. B. Vico*. Bari, 1932.
- Saggi vichiani*. Naples, 1955.
- Paci, E. *Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico*. Milan, 1949.
- Peters, R. *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*. Stuttgart, 1929.
- Sabarini, R. *Il tempo in G. B. Vico*. Milan, 1954.
- Severgnini, D. *Nozze, tribunali ed are. Studi vichiani*. Turin, 1956.
- Uscatescu, G. *Vico y el mundo histórico*. Madrid, 1956.
- Villa, G. *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*. Milan, 1949.

Werner, K. G. *B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*. Vienna, 1881.

There are some collections of articles; for example:

Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Buenos Aires, 1948.

3. *Montesquieu*

See pp. 442-3.

4. *Voltaire*

See pp. 443-4.

5. *Condorcet*

Texts

Œuvres. Edited by Mme Condorcet, Cabanis and Garat. 21 vols. Paris, 1801-4.

Œuvres. Edited by A. Condorcet, O'Connor and M. F. Arago. 12 vols. Paris, 1847-9.

Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. Translated by J. Barraclough, with an introduction by Stuart Hampshire. London, 1955.

Studies

Alengry, F. *Condorcet, guide de la révolution française*. Paris, 1904.

Brunello, B. *La pedagogia della rivoluzione francese*. Milan, 1951.

Caben, L. *Condorcet et la révolution française*. Paris, 1904.

Frazer, J. G. *Condorcet on the Progress of the Human Mind*. Oxford, 1933.

Jacovello, G. *Introduzione ad uno studio su Condorcet*. Bronte, 1914.

Martin, K. *Rise of French Liberal Thought in the 18th Century*. New York, 1934 (2nd edition).

6. *Lessing*

See pp. 457-8.

7. *Herder*

See pp. 460-2.

Chapters X-XVI: Kant

Texts

- Gesammelte Schriften*. Critical edition sponsored by the Prussian Academy of Sciences. 22 vols. Berlin, 1902-42.
- Immanuel Kants Werke*. Edited by E. Cassirer. 11 vols. Berlin, 1912-18.
- Kant's Cosmogony*. Translated by W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contains the *Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth* and the *Natural History and Theory of the Heavens*.)
- A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge* (contained as an Appendix in F. E. England's book, listed below).
- An Inquiry into the Distinctions of the Principles of Natural Theology and Morals* (contained in L. W. Beck's translation of Kant's moral writings, listed below).
- Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics*. Translated by E. F. Goerwitz, edited by F. Sewall. New York, 1900.
- Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*. Translated by J. Handyside. Chicago, 1929.
- Critique of Pure Reason*. Translated by N. K. Smith. London, 1933 (2nd edition).
- Critique of Pure Reason*. Translated by J. M. D. Meiklejohn, with an introduction by A. D. Lindsay. London (*E.L.*).
- Prolegomena to Any Future Metaphysic*. Translated by J. P. Mahaffy and J. H. Bernard. London, 1889.
- Prolegomena to Any Future Metaphysic*. Translated by P. Carus, revised by L. W. Beck. New York, 1950.
- Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Translated with introduction and notes by P. G. Lucas. Manchester, 1953.
- Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Translated and edited by L. W. Beck. Chicago, 1949. (Contains *An Inquiry*, as mentioned above, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, *What is Orientation in Thinking?*, *Perpetual Peace*, *On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, and selections from the *Metaphysics of Morals*.)
- Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. Translated by T. K. Abbott. London, 1909 (6th edition). (Contains a Memoir of Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, *Critique of Practical Reason*, the Introduction to the *Metaphysics of Morals*, the Preface to the *Metaphysical Elements of Ethics*, the first part of *Religion within the Limits of Reason Alone*, *On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, and *On the Saying 'Necessity has no Law'*.)

- The Metaphysics of Ethics*. Translated by J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3rd edition).
- The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated with an introduction by H. J. Paton. London, 1950.
- Kant's Lectures on Ethics*. Translated by L. Infield. London, 1930.
- Critique of Judgment*. Translated by J. H. Bernard. London, 1931 (2nd edition).
- Religion within the Limits of Reason Alone*. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson, with an introduction by T. M. Greene. Glasgow, 1934.
- Perpetual Peace, A Philosophical Essay*. Translated by M. Campbell Smith. London, 1915 (reprint).
- Kant. Selections*. Edited with an introduction by T. M. Greene. London and New York, 1929.

Studies

- Adickes, E. *Kant als Naturforscher*. 2 vols. Berlin, 1924-5.
- Kant und das Ding an sich*. Berlin, 1924.
- Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stockholm, 1927.
- Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seine Erkenntnistheorie*. Tübingen, 1929.
- Aebi, M. *Kants Begründung der 'deutschen Philosophie'*. Basel, 1947.
- Aliotta, A. *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*. Rome, 1950.
- Ardley, G. *Aquinas and Kant*. New York and London, 1950.
- Ballauf, T. *Ueber den Vorstellungsbegriff bei Kant*. Eleda, 1938.
- Banfi, A. *La filosofia critica di Kant*. Milan, 1955.
- Basch, V. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Paris, 1927 (enlarged edition).
- Bauch, B. *Kant*. Leipzig, 1923 (3rd edition).
- Bayer, K. *Kants Vorlesungen über Religionslehre*. Halle, 1937.
- Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft'*. Hamburg, 1938.
- Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, 1928.
- Boutroux, E. *La philosophie de Kant*. Paris, 1926.
- Caird, E. **The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 vols. London, 1909 (2nd edition).
- Campo, M. *La genesi del criticismo Kantiano*. 2 vols. Varese, 1953.
- Carabellese, P. *La filosofia di Kant*. Florence, 1927.
- Il problema della filosofia da Kant a Fichte*. Palermo, 1929.
- Il problema dell'esistenza in Kant*. Rome, 1943.
- Cassirer, A. W. **A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. London, 1938.
- **Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*. London, 1955.

- Cohen, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1917 (2nd edition).
Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3rd edition).
Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910 (2nd edition).
Vom Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.
Kants Begründung der Aesthetik. Berlin, 1889.
- Coninck, A. de. *L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne)*. Louvain, 1955.
- Cornelius, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. Erlangen, 1926.
- Cousin, V. *Leçons sur la philosophie de Kant*. Paris, 1842.
- Cresson, A. *Kant, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1955 (2nd edition).
- Daval, R. *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*. Paris, 1951.
- Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1905.
- Denckmann, G. *Kants Philosophie des Aesthetischen*. Heidelberg, 1949.
- Döring, W. O. *Das Lebenswerk Immanuel Kants*. Hamburg, 1947.
- Duncan, A. R. C. **Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics*. London and Edinburgh, 1957.
- England, F. E. *Kant's Conception of God*. London, 1929.
- Ewing, A. C. **Kant's Treatment of Causality*. London, 1924.
**A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. London, 1938.
- Farinelli, A. *Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant*. Königsberg, 1940.
- Fischer, K. *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1909 (5th edition).
- Friedrich, C. J. *Inevitable Peace*. New Haven, 1948. (Contains *Perpetual Peace* as Appendix.)
- Garnett, C. B. Jr. *The Kantian Philosophy of Space*. New York, 1939.
- Goldmann, L. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants*. Zürich, 1945.
- Gottfried, M. *Immanuel Kant*. Cologne, 1951.
- Grayeff, P. *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*. Hamburg, 1951.
- Guzzo, A. *Primi scritti di Kant*. Naples, 1920.
Kant precritico. Turin, 1924.
- Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1929.
- Heimsoeth, H. *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Cologne, 1955.
- Herring, H. *Das Problem der Affektation bei Kant*. Cologne, 1953.

- Heyse, H. *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*. Munich, 1927.
- Jansen, B., S.J. *Die Religionsphilosophie Kants*. Berlin and Bonn, 1929.
- Jones, W. T. **Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant*. Oxford, 1940.
- Kayser, R. *Kant*. Vienna, 1935.
- Klausen, S. *Die Freiheitsidee in ihrem Verhältnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant*. Oslo, 1950.
- Körner, S. **Kant*. Penguin Books, 1955.
- Kronenberg, M. *Kant. Sein Leben und seine Werke*. Munich, 1918 (5th edition).
- Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921-4.
**Kant's Weltanschauung*. Translated by J. E. Smith. Chicago, 1956.
- Krüger, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, 1931.
- Kühnemann, E. *Kant*. 2 vols. Munich, 1923-4.
- Külpe, O. *Immanuel Kant*. Leipzig, 1921 (5th edition).
- Lachèze-Rey, P. *L'idéalisme kantien*. Paris, 1950 (2nd edition).
- Lehmann, G. *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*. Berlin, 1939.
- Lindsay, A. D. **Kant*. London, 1934.
- Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Leipzig, 1930.
- Lombardi, F. *La filosofia critica: I, La formazione del problema kantiano*. Rome, 1943.
- Lotz, B., S.J. (editor). *Kant und die Scholastik heute*. Munich, 1955.
- Lugarini, C. *La logica trascendentale di Kant*. Milan, 1950.
- Marc-Wogau, K. *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*. Lund, 1932.
Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala, 1938.
- Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique*. 5 vols. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 and 5.)
- Martin, G. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Itzehoe, 1938.
**Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Translated by P. G. Lucas. Manchester, 1955.
- Massolo, A. *Introduzione all'analitica kantiana*. Florence, 1946.
- Menzer, P. *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*. Berlin, 1952.
- Messer, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*. Leipzig, 1929.
- Miller, O. W. *The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind*. New York, 1956.
- Natorp, P. *Kant über Krieg und Frieden*. Erlangen, 1924.
- Nink, C., S.J. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, 1930.

- Noll, B. *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants*. Bonn, 1946.
- Oggiani, E. *Kant empirista*. Milan, 1948.
- Pareyson, L. *L'estetica dell'idealismo tedesco: I, Kant*. Turin, 1950.
- Paton, H. J. **Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. London, 1952 (2nd edition).
**The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, 1948.
- Paulsen, F. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*. Translated by J. E. Creighton and A. Lefèvre. New York, 1902.
- Pfeiderer, E. *Kantischer Kritizismus und englische Philosophie*. Tübingen, 1881.
- Reich, C. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin, 1932.
Kants Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Berlin, 1932.
- Reinhard, W. *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*. Berne, 1927.
- Reininger, R. *Kant, seine Anhänger und Gegner*. Munich, 1923.
- Rickert, H. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen, 1924.
- Riehl, J. *Kant und seine Philosophie*. Berlin, 1907.
- Ross, Sir D. *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Grundlagen zur Metaphysik der Sitten'*. Oxford, 1954.
- Rotta, P. *Kant*. Brescia, 1953.
- Ruysen, T. *Kant*. Paris, 1909.
- Scaravelli, L. *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*. Florence, 1947.
- Scheenberger, G. *Kants Konzept des Moralbegriffs*. Basel, 1952.
- Schilling, K. *Kant*. Munich, 1942 (2nd edition).
- Schilpp, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Evanston and Chicago, 1938.
- Sentrout, C. *La philosophie religieuse de Kant*. Brussels, 1912.
Kant et Aristote. Paris, 1913.
- Simmel, G. *Kant*. Munich, 1921 (5th edition).
- Smith, A. H. *Kantian Studies*. Oxford, 1947.
- Smith, N. K. **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London, 1930 (2nd edition).
- Souriau, M. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*. Paris, 1926.
- Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.
- Stuckenberg, J. H. W. *The Life of Immanuel Kant*. London, 1882.
- Teale, E. *Kantian Ethics*. Oxford, 1951.
- Tönnies, I. *Kants Dialektik des Scheins* (dissert.). Würzburg, 1933.
- Troilo, E. *Kant*. Milan, 1939.

- Vaihinger, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. Stuttgart, 1922 (2nd edition).
- Vanni-Rovighi, S. *Introduzione allo studio di Kant*. Milan, 1945.
- Vleeschauwer, H. J. de. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. 3 vols. Antwerp, 1934-7.
L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.
- Vorländer, K. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Leipzig, 1924.
- Vuillemin, J. *L'héritage kantien, et la révolution copernicienne*. Paris, 1954.
Physique et métaphysique kantienne. Paris, 1955.
- Wallace, W. *Kant*. Oxford, Edinburgh and London, 1882.
- Webb, C. C. J. **Kant's Philosophy of Religion*. Oxford, 1926.
- Weldon, T. D. **Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, 1945.
- Whitney, G. T., and Bowers, D. F. (editors). *The Heritage of Kant (essays)*. Princeton, 1939.
- Wundt, M. *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart, 1924.

Notes

1. R. Eisler's *Kantlexion* (Berlin, 1930) is a useful aid to the study of Kant.
2. *Kantstudien*, the periodical founded in 1896 by H. Vaihinger, contains many important articles on Kant.
3. There are various collections of articles on Kant.

For example:

- Revue internationale de philosophie*, n. 30; Brussels, 1954.
- A Symposium on Kant*, by E. G. Ballard and others. Tulane Studies in Philosophy, vol. III. New Orleans, 1954.
4. The more metaphysical aspects of Kant's philosophy are emphasized in the works, listed above, by Daval, Heimsoeth, Martin (second work mentioned) and Wundt. For a discussion of the relations between Kant's thought and Thomism see the works by Audley and Maréchal (Cahier V). Besides the works of Professors Paton and N. K. Smith those of de Vleeschauwer are highly recommended.

中英對照重要譯名

(A)

Adickes, E.	阿迪克斯
Alembert, Jean le Rond d'	亞蘭貝特

(B)

Bacon, Francis	培根
Basedow, Johann Bernhard	巴士陶
Baumgarten, Alexander Gottlieb	鮑姆加登
Bayle, Pierre	貝爾
Benedict XIV, pope	班那迪克十四世主教
Bentham, Jeremy	邊沁
Bergson, Henri	柏格森
Berkeley, George	巴克萊
Bilfinger, Georg Bernhard	比爾芬格
Bonaventure, St	聖波那文都拉
Bonnet, Charles	波內特
Boscovich, Roger Joseph	波士高維澈
Bossuet, Jacques-Benigne	鮑穌埃
Brouwer, L. E. J.	布魯華
Buffon, Georges-Louis Leclerc de	布方
Burke, Edmund	柏克

(C)

Cabanis, Pierre Jean Georges	卡巴尼士
Catherine II, Empress of Russia	凱塞琳二世
Cheselden, William	奇瑟頓
Clauberg, John	克勞伯
Coleridge, Samuel Taylor	科雷里其
Comenius	康曼紐
Comte, Auguste	孔德
Condillac, Etienne Bonnot de	孔地雅
Condorcet, Marquis de	康多塞
Conti, Prince de	宮第王子
Copernicus, Nicholas	哥白尼
Creuz, Karl Jasimir von	克羅伊茲
Croce, Benedetto	克羅齊
Crusius, Christian August	克魯修斯

(D)

Danton, Georges-Jacque	丹頓
Darjes, Johann Georg	達耶其
Democritus	德謨克利圖斯
Descartes, René	笛卡兒
Diderot, Denis	狄德羅
Duclos, Charles Pinot	道克拉斯
Duhamel Jesn-Baptiste	杜漢莫爾
Dupont de Nemours, Pierre	

-Samuel

都彭·德尼慕赫

(E)

Epicurus

伊比鳩魯

Euler, Leonard

歐勒

(F)

Ferguson, Adam

費顧生

Fichte, Johann Gottlieb

菲希特

Fontenelle, Bernard le Bovier de

房特奈爾

Frederick II, the Great

腓特烈·大帝

Frederick William I, king of

Prussia

腓特烈·威廉一世

Frederick William II, king of

Prussia

腓特烈·威廉二世

(G)

Galileo

伽利略

Garve, Christian

加爾福

Gesner

蓋胥納

Gibbon, Edward

吉朋

Gilson, Etienne

吉爾松

Gioberti, Vincenzo

喬貝爾底

Girardin, Marquis de

基哈坦

Goethe, Johann Wolfgang

歌德

Gottsched, Johann Christoph	哥特謝
Gournay, Jean de	古赫內
Grimm, Friedrich Melchior	葛林
Grotius, Hugo	格洛修斯

(H)

Hamann, Johann Georg	哈曼
Harrington, James	哈林頓
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm	黑格爾
Helvetius, Claude Adrien	黑衛休斯
Herder, Johann Gittfried	赫德
Herodotus	希羅多德
Herz, Marcus	赫斯
Hilbert, David	希爾伯
Hobbes, Thomas	霍布士
Holbach, Paul Heinrich d'	霍爾巴哈
Huegel, Friedrich von	徐革爾
Hume, David	休謨
Hutcheson, Francis	赫契

(J)

Jacobi, Friedrich Heinrich	耶可比
Jurieu, Pierre	猶赫爾

(K)

Kant, Immanuel	康德
Kierkegaard, Soeren	齊克果
Knutzen, Martin	克努辰
Koenig, Samuel	柯尼希

(L)

Lamarck, Jean-Baptiste Pierre	拉馬克
La Mettrie, Julien Offray de	拉美特里
Lange, Joachim	朗格
Laplace, Pierre Simon	拉柏拉斯
Leibniz, Gottfried Wilhelm	萊布尼茲
Lessing	萊辛
Locke, John	洛克
Luhter, Martin	路德

(M)

Macpherson, James	馬克弗桑
Malebranche, Nicolas	馬拉布朗雪
Mandeville, Bernard de	蒙特維也
Marat, Jean-Paul	馬赫
Maupertuis, Pierre Louis	
Moreau de	莫貝地

Meier, Georg Friedrich	邁爾
Mendelssohn, Moses	孟德爾頌
Michelet, Jules	彌雪萊
Montaigne, Michel de	蒙田
Montesquieu, Charles de Secondat de	孟德斯鳩

(N)

Newton Isaac	牛頓
Nicholas of Autrecourt	奧特古的尼各拉
Nicolai, Friedrich Christian	尼可萊
Nietzsche, Friedrich	尼采

(P)

Paley, William	巴利
Pallas, Peter Simon	佩拉斯
Pascal, Blaise	巴斯卡
Pestalozzi, Johann Heinrich	裴斯塔羅齊
Plotinus	普羅丁
Pope, Alexander	波普
Pfendof, Samuel	布芬道夫

(Q)

Quesnay, Francois	哥斯內
-------------------	-----

(R)

Reimarus, Hermann Samuel	萊瑪魯
Riedel, Friedrich Justus	黎德爾
Robespierre, Maximilien	羅伯斯比
Robinet, Jean-Baptiste	赫比內
Roger Bacon	羅傑·培根
Rosenkranz, Karl	洛森克侖次
Rosmini-Serbati, Antonio	羅斯米尼
Rousseau, Jean-Jacques	盧梭
Ruediger, Andrew	盧狄格
Russell, Bertrand	羅素

(S)

Schaumburg-Lippe, Count of	蕭姆伯利波
Schelling, Friedrich Wilhelm	謝林
Schiller, Friedrich	席勒
Schlegel, A. W.	席列格
Schmidt, C. A. E.	席密特
Schopenhauer, Arthur	叔本華
Shaftesbury, third earl of	沙甫慈白利
Shakespeare, William	莎士比亞
Smith, Adam	亞當·斯密
Smith, Norman Kemp	史密斯
Solon	
Spaventa, Bertrando	斯巴文大

Spinoza, Baruch	史賓諾莎
Suarez, Francis	蘇亞列茲
Swedenborg, Immanuel	舒維敦堡

(T)

Tetens, Johann Nikolaus	泰坦斯
Thomas Aquinas	多瑪斯·阿奎那
Thomasius, Christian	克利斯琴·托瑪修
Thomasius, Jakob	雅各·托瑪修
Thuemmig, Ludwig Philipp	杜米希
Torricelli	托理車利
Tschirnhaus, Ehrenfried Walter von	齊恩豪斯
Turgot, Anne Robert Jacues	杜爾果

(V)

Vaihinger, Hans	懷興格
Vauvenargues, quc de Clapiers de	伏夫那爾居
Vico, Giambattista	維柯
Voltaire, Francois Marie Arouet de	伏爾泰

(W)

Walpole, Horace	互波勒
Whitehead, Alfred North	懷德海

• 631 • 重要譯名中英對照

Wieland, Christoph Martin	維蘭
Winckelmann, Johann Joachim	維茵克曼
Wittgenstein, Ludwig	維根斯坦
Wolff, Christian	沃爾夫



黎明文化事業公司

圖書目錄：140011 (100-005)

西洋哲學史—第六卷 盧梭到康德

作者◎ FREDERICK COPLESTON
譯者◎ 關子尹、陳潔明
校訂者◎ 傅佩榮
董事長
發行人◎ 李銘藤
總經理◎ 首席生
總編輯◎ 陳兆玠
執行編輯◎ 吳昭平

出版者◎ 黎明文化事業股份有限公司
臺北市重慶南路一段 49 號 3 樓
電話：(02) 2382-0613
發行組◎ 中和市中山路二段 482 巷 19 號
電話：(02) 2225-2240
郵政劃撥帳戶：0018061-5 號
臺北分公司◎ 臺北市重慶南路一段 49 號
電話：(02) 2311-6829
郵政劃撥帳戶：1373264-3 號
公司網址◎ <http://www.limingco.com.tw>
印刷者◎ 崇豐印刷企業有限公司
出版日期◎ 2011 年 3 月 2 刷
定價◎ 新台幣 400 元

版權所有・翻印必究◎如有缺頁、倒裝、破損，請寄回換書
ISBN：957-16-0260-4



① 柏拉圖
與亞里斯多德



② 奧古斯丁



④ 笛卡兒



⑤ 霍布斯



⑥ 康德



⑦ 尼采



⑧ 維琴



⑨ 沙特



⑩ 奧德海

ISBN 957-16-0260-4



9 789571 602608

西洋哲學史

黎明文化事業公司

ISBN 957-16-0260-4