



聖神修院神哲學院 — 普及神學教材系列

38

# 基督徒哲學



# 基督徒哲學

香港聖神修院神哲學院

# 聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

## 主編

丘建峰 何奇耀

## 編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊  
袁桑銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 賴煜清 陳麗娜 潘國忠  
楊孝明 梁鳳玲 莫靜儀 盧秀芬

## 學術小組

勞伯燯神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父  
蔡惠民神父 劉寶眉修女 鄭麗娟修女 阮媽玲修女  
羅國輝神父 梁定國神父  
吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士  
閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

## 審閱小組

蔡惠民神父（教義）  
鄭麗娟修女（教義）  
吳智勳神父（倫理）  
梁定國神父（禮儀）  
李國雄神父（聖經）

## 基督徒哲學——普及神學教材系列 (38)

編寫：司徒港生博士、丘建峰

審閱：葉慶華神父

編輯校對：丘建峰 何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：cert@hsscol.org.hk

網址：<http://www.hsscol.org.hk>

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2015年1月初版

國際書號：978-988-99627-3-9

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2014年12月15日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

## 目錄

序	i
編者的話	iii
<b>單元一 柏拉圖（一）</b>	
1. 緒言	1
2. 單元目標	2
3. 導論	3
4. 生平	3
5. 哲學體系	4
6. 理型論	7
6.1 基本特徵	8
6.2 洞穴的比喻	10
6.3 分有說及其困難	12
6.4 理型與現實世界	15
7. 認識論	16
8. 人學	19
9. 摘要	21
10. 參考資料	21

## 單元二 柏拉圖 (二)

1. 緒言.....	23
2. 單元目標.....	24
3. 導論.....	24
4. 自然哲學.....	24
5. 倫理學與政治學.....	27
5.1 倫理與幸福.....	27
5.2 理想國.....	29
5.3 教育與政治.....	31
5.4 藝術.....	33
5.5 政治體制.....	35
6. 影響.....	37
7. 摘要.....	38
8. 參考資料.....	39

## 單元三 亞里士多德 (一)

1. 緒言.....	41
2. 單元目標.....	42
3. 導論.....	42
4. 生平與著作.....	42
5. 哲學體系.....	44

6. 邏輯學	46
6.1 詞	46
6.2 範疇	49
6.3 命題	50
6.4 三段論	51
7. 物理學（自然哲學）	53
7.1 三本源	55
7.2 四因說	56
7.3 自然事物的質料	57
7.4 時間與空間	58
7.5 宇宙論	60
8. 摘要	62
9. 參考資料	62

## 單元四 亞里士多德（二）

1. 緒言	63
2. 單元目標	64
3. 導論	64
4. 人類學	64
4.1 靈魂與肉體	64
4.2 靈魂的特質	66
4.3 認識論	66

5. 形上學.....	67
5.1 反駁柏拉圖.....	68
5.2 實體的涵義.....	70
5.3 實體的構成.....	72
5.4 質形論.....	73
5.5 運動.....	74
6. 倫理學.....	75
6.1 善.....	76
6.2 德性.....	76
6.3 幸福.....	79
7. 摘要.....	81
8. 參考資料.....	82

## 單元五 士林哲學（一）：興起與概觀

1. 緒言.....	83
2. 單元目標.....	84
3. 導論.....	84
4. 形成背景.....	85
4.1 外在因素.....	85
4.2 內在因素.....	87
4.3 哲學脈絡.....	88



5. 歷史發展.....	89
5.1 準備期.....	89
5.2 初期.....	90
5.3 全盛期.....	91
5.4 後期.....	92
6. 流派與重要人物.....	93
7. 重要哲學概念.....	97
7.1 本體論.....	97
7.2 宇宙論.....	101
7.3 倫理學.....	103
8. 摘要.....	105
9. 參考資料.....	106

## 單元六 士林哲學（二）：多瑪斯

1. 緒言.....	107
2. 單元目標.....	108
3. 導論.....	108
4. 生平及著作.....	108
5. 知識論.....	111
6. 形上學.....	114

7. 五路論證.....	115
7.1 變動的論證.....	116
7.2 因果律的論證.....	117
7.3 萬物的非必然性的論證.....	117
7.4 萬物的成全或美善之等級的論證.....	118
7.5 萬物的秩序和目的的論證.....	120
7.6 小結.....	120
8. 士林哲學的衰落.....	121
8.1 內在因素.....	122
8.2 外在因素.....	124
9. 摘要.....	126
10. 參考資料.....	126

## 單元七 近代哲學（一）：笛卡兒、萊布尼茨

1. 緒言.....	127
2. 單元目標.....	128
3. 導論.....	128
4. 近代歐洲哲學的興起與特色.....	129
4.1 文藝復興.....	129
4.2 理性與啟蒙運動.....	131
4.3 認識論轉向.....	132

5. 笛卡兒.....	133
5.1 生平及著述.....	133
5.2 思想.....	134
6. 萊布尼茨.....	139
6.1 生平及著述.....	139
6.2 單子論.....	140
6.3 前定和諧.....	141
6.4 有紋路的大理石.....	142
6.5 推理的真理和事實的真理.....	143
6.6 最好的世界.....	144
7. 小結.....	145
8. 摘要.....	145
9. 參考資料.....	146

## 單元八 近代哲學（二）：培根、休謨

1. 緒言.....	149
2. 單元目標.....	150
3. 導論.....	151
4. 培根.....	153
4.1 生平及著述.....	153
4.2 四假象.....	153
4.3 經驗論的基本原則.....	154
4.4 科學歸納法.....	155

5. 休謨	156
5.1 生平及著述	156
5.2 印象與觀念	157
5.3 對實體的懷疑	158
5.4 對因果觀念的顛覆	158
5.5 兩類知識	160
5.6 對理性神學的批判	161
5.7 經驗論的困境	161
6. 摘要	162
7. 參考資料	163

## 單元九 近代哲學（三）：康德

1. 緒言	165
2. 單元目標	166
3. 導論	166
4. 生平及著述	167
5. 哲學概觀	167
5.1 對形上學 / 哲學體系的規劃	167
5.2 哲學的四大問題	170
5.3 批判哲學的體系和性質	171
5.4 純粹理性批判	173
5.5 實踐理性批判	178
5.6 判斷力批判	184
5.7 道德宗教	185

6. 純然理性界限內的宗教.....	187
7. 教會觀.....	189
8. 理性宗教的二律背反.....	193
9. 小結.....	195
10. 摘要.....	196
11. 參考資料.....	196

## 單元十 近代哲學（四）：黑格爾

1. 緒言.....	199
2. 單元目標.....	200
3. 導論.....	200
4. 生平及著述.....	201
5. 哲學概觀.....	202
5.1 精神.....	202
5.2 實體即主體.....	203
5.3 辯證法.....	204
5.4 絕對精神的開展.....	205
6. 邏輯學.....	206
6.1 存在論.....	207
6.2 本質論.....	208
6.3 概念論.....	209

7. 自然哲學.....	210
8. 精神哲學.....	211
8.1 主觀精神.....	211
8.2 客觀精神.....	212
8.3 絕對精神.....	214
9. 摘要.....	216
10. 參考資料.....	217

## 序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是有實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日



## 編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到最佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

# 單元一

## 柏拉圖（一）

### 1. 緒言

在我們整個教材系列裡，這是唯一一本與天主教信仰沒有直接關係的書，卻為我們認識神學，同樣重要。在這書裡，我們會為讀者介紹不同的哲學家及哲學流派，而這些哲學思想，都是與我們的神學有相當密切的關係，故此值得我們在神學學習上，認識一二。

由於篇幅所限，加上本系列的重點並不在於哲學研究，所以在這本書內，我們只會針對與神學有關的哲學，作大綱式的介紹，目的是讓研習神學者，能夠多一點哲學的背景與認識，更容易明曉一些神學上的用詞以至思考的方法。但是，這裡要先說明一點：教會本身並沒有既定的哲學方

法，所以我們並不是要推介某一種哲學方法。但是，不同時期的重要神學家，往往也是借用了當時的哲學方法，以說明自己的神學思想，所以認識哲學，有助認識神學。

在這十個單元裡，我們會分為四個部分，而在首兩個單元裡，我們先來認識一下柏拉圖這位古希臘哲學家，因為大神學家奧思定，他的哲學方法就是源自柏拉圖，而柏拉圖主義也成為歐洲思想一個重要的源頭，往後不同的哲學家，或多或少，都受他影響，包括我們下一位要介紹的亞里士多德，故此我們以柏拉圖行先。其後是亞里士多德，因為他對士林神學有決定性的影響。在這兩個希臘哲學以後，就會介紹影響教會深遠的士林哲學。然後，就到近代的一些哲學家，當中包括笛卡兒、休謨、康德和黑格爾等。

不同的哲學家的思想，各有其側重點，而在本書裡，我們除了介紹他們的主要思想，另一個重要的脈絡，是關乎認識論，因為哲學上的認識論，對神學思想的影響不少，況且到了近代，認識論就更是主流的課題。

由於篇幅所限，我們把探討的時限，止於近代，而且能介紹的哲學家也不多，只能摘其大者，為讀者作一鳥瞰式的認識了。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡述柏拉圖的生平；

- 說明理型說的重點；
- 指出柏拉圖認識論的特點；
- 說明柏拉圖如何理解人的本質。

### 3. 導論

柏拉圖（Plato，約公元前427-347）是古希臘哲學家蘇格拉底（Socrates，公元前469-399）的學生，他承繼蘇格拉底的哲學思想，並且進一步發展出自己的理型說，再下啟亞里士多德的哲學。如果我們真的要系統地認識古希臘哲學，應該要探討三者的脈絡，才會顯得完整。

不過，在這三者裡，柏拉圖對於教父時代的神學發展，特別是奧思定的神學思想，有更深切的影響，所以我們就選取他來加以介紹，希望有助讀者對神學的認知。

在這個單元，我們會簡單說明柏拉圖的生平，然後就會說明柏拉圖哲學裡最重要的理型說，而這也是他對整個西方思想界最重要的影響，我們今天理解的二元世界觀，就是由此而來。在描繪了他理型說的輪廓後，我們也會涉足他的認識論和人論，並且在下一個單元裡，再介紹他的其他思想。

### 4. 生平



思考：為你來說，古希臘有什麼？柏拉圖所處的年代，是中國的什麼時代？

柏拉圖是著名的古希臘哲學家，雅典人，他的著作大多以對話錄形式紀錄，並創辦了著名的學院。柏拉圖是蘇格拉底的學生，也是亞里士多德的老師，他們三人被廣泛認為是西方哲學的奠基者，史稱「西方三聖賢」。

柏拉圖生於一個富裕的貴族家庭，他的父親是蘇丹（Sultan）、母親是克里提俄涅（Perictione），他在家中排行第四。他的家庭據傳是古雅典國王的後裔，他也是當時雅典知名的政治家柯里西亞斯（Critias）的姪子。

公元前399年，蘇格拉底受審並被判死刑，柏拉圖對當時的政治體制徹底絕望，於是開始遍遊意大利半島、西西里島、埃及、昔蘭尼加（Cyrenaica，今利比亞東部）等地以尋求知識。據說他在四十歲時，約公元前387年結束旅行返回雅典，並在雅典城外西北創立了自己的學校，即著名的柏拉圖學院，這所學院成為西方文明最早有完整組織的高等學府之一，也是中世紀時在西方發展起來的大學的前身。學院存在900多年，直到公元529年被查士丁尼大帝（Justinian I, 482-565）關閉為止。學院培養出了許多知識分子，其中最傑出的是亞里士多德。

## 5. 哲學體系

柏拉圖的哲學由於內容豐富，又能兼容並蓄，歸納他以先的各種學說，形成一個複雜而龐大的系統，後人之所以稱「柏拉圖主義」（Platonism），正是因為柏拉圖哲學的體系架構井然有序而涉獵廣闊。柏拉圖的思想可以說是對他之前所有哲學思想、體系的集大成，他吸納、反思、批判、綜合了前哲們的思想精華，成了自己獨特的哲學體系。

亞里士多德《形上學》一書中曾分析柏拉圖的哲學，指出柏拉圖承繼及批判了赫拉克利特（Heraclitus，約公元前530-470）、蘇格拉底、畢達哥拉斯（Pythagoras，公元前572-497）學派的思想。除了這三位之外，愛利亞學派（Eleatic School）、原子論者德謨克利特（Democritus，公元前460-370）也是柏拉圖哲學的重要來源。在此，我們分別簡要地回顧一下，看看柏拉圖都從這些前哲那裡，獲取了什麼哲學遺產。

亞里士多德說柏拉圖從畢達哥拉斯學派那裡吸收了「模仿」數的概念，並將其改變為「分有」。關於「分有」理型的觀念，大家現在還比較陌生，我們下面會具體講解，這裡大家先留個簡單印象即可。另外，畢達哥拉斯學派對數學的重視和應用，以及鮮明的二元論思想，都深刻地影響著柏拉圖的哲學。

關於赫拉克利特對柏拉圖的影響，在於赫拉克利特主張，一切可感事物都在永恆的流變當中，是不可能被認識的，因此物質世界是虛幻的。柏拉圖承繼了這種觀點，卻沒有放棄尋找永恆不變的本體世界，反而把這種思想與愛利亞學派相結合。愛利亞學派關注的一與多、不變與變化之間的關係，柏拉圖以此來解說理型世界與物質世界的關係，說明變幻的世界何以也能加以認知。

當然，對柏拉圖影響最深的，自然是他的老師蘇格拉底，而當中的影響，又以哲學方法上尤深。蘇格拉底主張通過對話來接近真理，我們可稱之為「辯證法」。這在最初是指論辯的藝術，本意就是「通過談話」、「借助於對話」的

意思，但後來經由蘇格拉底的推進，成為以問答的對話方式發展瞭解知識的一種藝術，而最後在柏拉圖那裡，辯證法進一步成為了形上學思考的有力工具。

柏拉圖與蘇格拉底不同之處，在於蘇格拉底的辯證過程，最終是採用反詰法，不斷否定對方的見解，破除對方的成見，卻不給出最終的結論，也就是說，對話雙方最終只能不歡而散，對先前提出的問題漫無頭緒，不了了之。因此，蘇格拉底的方法又被稱為否定—破壞式辯駁（**negative and destructive elenchus / refutation**）的方法。其結果常為人所詬病，以致於被冠以「蠱惑青年」的罪名而遭極刑處決。柏拉圖則將這消極地理解真理的方法加以改善，推向獲取肯定性的知識，真正地接近真理，取得較為確定的結論或定義。

談過柏拉圖哲學的淵源後，我們先簡介柏拉圖的哲學體系。

在柏拉圖的哲學體系當中，佔據核心地位的是柏拉圖的本體論，也就是探討存有的特質，這個問題，在本系列的《神學導論》中略談過，即探討萬事萬物賴以存在的根源，而柏拉圖的本體論叫做理型論（**Theory of Idea**），也就是把「理型」視為一切存在的本體、根基。

理型論是柏拉圖哲學的基石，其他的哲學知識都應以此為中心和基礎，圍繞理型論展開，反過來說，理型論的本體論思想貫穿在柏拉圖其他哲學知識的建構當中，可謂一以貫之。圍繞理型論的本體論，柏拉圖討論了諸多的哲學問題，包括認識論、人類學、自然哲學、政治哲學、倫理學、



美學、詩學等等。其中人類學近於今天的「人學」，反映在柏拉圖的哲學當中，主要探討的就是靈魂觀，從哲學角度來分析人自身的構成和狀況。至於自然哲學，探討的是宇宙萬物的來源及變化，在古希臘哲學裡，往往稱為「物理學」，而在柏拉圖的自然哲學裡，主要涉及的是宇宙起源論問題。柏拉圖的政治哲學，主要體現為他所建構的「理想國」，而要建立這理想國，就需要正確的教育觀和政體觀，才能有傑出的政治人才，施行賢人政治。最後柏拉圖的美學同樣與他的理型論緊密相關。

以上簡單說明柏拉圖哲學裡的各個「分支」，這裡可以再說明一下柏拉圖主義對世界理解的基本框架，就是「二元論」，也被後來的人稱為「分離學說」（*chorismos*），這是一個較哲學味道的用詞。所謂二元，就是指世界分為兩個幅度，一是理型世界，一是感覺世界，也就是我們正在生活的世界。所以會稱為「分離學說」，因為柏拉圖強調這兩個世界並沒有關係，是分離的，所以有這個說法。關於柏拉圖哲學的具體內容，我們將在下文繼續講解。

## 6. 理型論



思考：我們心裡都會有不同事物的一個概念，如一件衫、漂亮、善等。你認為這些概念是源自現實的事物，還是先有這些概念，然後才在現實中出現？

## 6.1 基本特徵

理型論是柏拉圖哲學最重要的基礎，也貫徹在他整個哲學理論裡，我們可以視此為柏拉圖哲學的基礎和核心。所謂理型（idea）來自於希臘文 *eidōs*，在中文裡有各種不同的譯法，包括「理式」、「理念」、「理相」、「原象」，現代較通用的譯法，是「形式」（form），後來的亞里士多德及士林哲學的其中一個重要詞彙，就是「形式」，其根源也在此，但是我們談柏拉圖的哲學時，一般都用理型來作說明，以作分別，但是在柏拉圖的著作裡，「理型」一詞極為重要，而他往往會用不同的詞語來表達這概念，這為我們研習他的理型論，也有一定的困難。

在《會飲篇》（*Symposium*）和《斐多篇》（*Phaedo*）等重要對話中，柏拉圖指出了理型的五個特徵，這些特徵都是同具體事物的區別之下所體現出來的，它們是：

（1）理型是單一的，同一類的理型從數量上說只有一個，理型也是同一的，不是組合而成的，它自身存在，與事物相分離，既不體現為某一事物的整體或部分，亦不存在於具體事物當中。相比之下，具體事物是組合或混合而成的，不是單一的、同一的；舉例來說，美就是一個理型，這是單一的；一個美人就不可能是一個理型，因為美人之為美，與事物本身不可以分離，是存在於具體事物當中。

（2）理型是不變的，而具體事物是經常變化的；繼續以美作為例子，美這個概念是不變的，但是在具體事物上，美的表達卻是多變的，所以情人眼裡出西施，人是否美麗，在具體事物上言人人殊，各執己見，但是在概念上，美就是美。

(3) 理型是不可見的、不可感的，只能由思想掌握和理解，而具體事物是可見的和可感的；我們可以感受到別人的愛意，透過實際的行動，我們感到被愛，但是按柏拉圖的說法，愛這個理型，卻只有透過理性以明白和理解的。

(4) 理型是純粹而絕對的，而具體事物是不純粹的；現實的事物不能達到理型一般純粹，如人本身同時可以有各種不同的特質，並不會是一個理型。這一點，下文討論理型是什麼時，會再進一步說明。

(5) 理型是永恆不朽的，而具體事物不是永恆的，是有生有滅的。為柏拉圖來說，理型是不變的，與我們這個物質世界不同，因為我們這世界的萬事萬物都會變化，而最後也是歸於朽壞。

為什麼柏拉圖要提出「理型」這個概念，作為他哲學體現的基石呢？原因是在古希臘哲學的發展過程，就恆久不變的存在與時常運動變化的現象的並存，一直有所爭論，原因很簡單：如果世上有永恆，它是如何存在呢？因為在我們所見所知，一切東西都在變化當中；相反來說，如果只有變化，那麼世界是否有其真實不變的本質呢？二者似乎在矛盾之中，而柏拉圖嘗試用理型與具體事物的區別，以解決以上的爭論。

在柏拉圖的哲學裡，理型是普遍事物的共相，正如具體的桌子有不同的面貌，但是「桌子」這概念（也就是理型）是所有桌子的「共相」，我們也是透過這「共相」來理解具體的桌子是否桌子。

按柏拉圖的分類，理型是完美的，而具體可感的特殊事物是低一級的；我們用自己的感官來認識個別、具體可感事物，而以理智來認識理型。因此，理型和具體事物是彼此分離，屬於兩種不同的獨立存在。要留意的是，「理型」並不是純粹的抽象概念，例如「美」這個理型，為柏拉圖來說，並不是為說明具體事物而生出來的觀念而已，而是一個真實的存在，如果用哲學的字眼來說明，就是一個實在（*ousia*），也就是說，「理型」並不是純粹出於人主觀的心理狀態，而是一個真真實實存在的「東西」。

按照我們一般的理解，物質是真實存在，而我們為物質世界賦予的意義，並不是真實世界的一部分，而是心靈的活動。如我們感到愛意，這是一些行為在我們心理層面產生的感覺，它們不是「實在」。但是，在柏拉圖的哲學裡，理型不是觀念，而是實在，因此，我們便有兩個實在世界：可感世界或稱為現象界，和理型世界，或稱為本體界。

那麼，理型世界與可感世界，有什麼關係呢？

## 6.2 洞穴的比喻



思考：哲學家往往會疑問現實的真實性，原因是他們都想探究事物的根源。你會否想過，我們所見所聞都是虛幻不實呢？為何呢？

在這裡，我們先敘說柏拉圖著名的洞穴比喻（「洞喻」，*Allegory of the Cave*），借此來說明他如何表達理型與現實世界的關係。

柏拉圖在《理想國》（*Republic*）中有這樣的一個比喻故事：「有一群人世代居於一個深邃的洞穴裡，他們出生以來，就被鐵鏈鎖在固定的地方，如同囚犯一樣，而且連脖子也被鎖起來，所以不能夠環顧四周，更不能回頭張望，唯一是能直視眼前的石壁。

「在他們的身後遠處，有一堆火，而在火與囚徒之間，有一堵矮牆，牆後有人舉起各種雕像，那些雕像在火光的投影下，在囚徒直視的石壁上，形成不同的影響。由於囚徒只能夠直視這些影像，因此他們就相信這些東西是真實的事物，而賦予它們不同的名字。

「後來，其中一個囚徒掙脫了鎖鏈，他向外走，人生第一次回頭，看到眩目的火光，在短暫的不適後，他能看到那些雕像，並且發現雕像比石壁上的影像更真實。然後他繞過火堆，走出洞外，就人生首次在太陽下看到真實的事物。由於從未見過陽光，他眼睛很辛苦，並且要用好一段時間，才適應過來。他先看陰影，再看水中的映象，然後再看事物的本身，再抬頭看月亮和星辰，最後就直接觀察太陽。」

在故事裡，囚徒是指我們一般人，而那個石壁以及上面的光影，就代表物質世界。為柏拉圖來說，我們身處的物質世界，就如同光影般虛幻，我們所見到的萬事萬物，其實只是理型的反映，而在故事裡，理型就是真實世界的萬事萬物。要留意的是，在柏拉圖的哲學裡，理型並不是一種思想，而是真實的存在，正如故事裡的真實世界。

那麼，理型如何反映到物質世界呢？在故事裡沒有清楚說明，而柏拉圖的早期思想裡，他以「摹仿」來理解二者的關係，而這思想，在畢達哥拉斯時已經出現。畢達哥拉斯認為事物是「摹仿」數而存在，在他的哲學中，數是神秘的世界之始基，是構成世界的基本元素，也是世界的最真實本體之所在。柏拉圖早期哲學也接近認同這一觀點，認為個體事物與理型的關係是前者對後者的分有（*metechis*）關係。「分有」就是分享、參與的意思，也就是說，物質世界的事物，是分享理型而來的，可以視為理型的副本，是不完美的，甚至反過來，可以視現實世界所有的，是虛幻不實的現象，因為它們所以存在，並不是由於自身，而是由於分享了理型。從宏觀上講，個體事物所組成的世界，我們稱之為感覺世界或現象界，只不過是理型所構成的世界或本體界的影子而已。

### 6.3 分有說及其困難

及至後期，柏拉圖嘗試修訂「分有」這個解釋方法，原因是以「分有」來理解理型與現實世界中的事物的關係，有不少難以解釋的地方。我們從《巴門尼德篇》（*Parmenides*）中看到他的修正。在這書中，柏拉圖重新反思了幾個關於理型的重要問題。

第一個問題是：任何事物都有理型嗎？按照早期的看法推論，應該每一樣東西也有相應的理型，因為每一樣實物都是理型的副本。到了後期，柏拉圖對這個問題有更深刻的思考，因此認為應當分為幾種情況來處理。

(1) 彼此對立的東西，如類似 / 不類似、一 / 多、靜 / 動、前 / 後、上 / 下、左 / 右等等這樣的對立範疇，是一定有理型的。

(2) 對於倫理的「東西」，如正義、美、善等應當是有理型的。

那麼，更實在的東西如人、水、牛等呢？有趣的是，柏拉圖懷疑這些東西是否具有理型，並沒有把握判斷。再問下去，那麼醜惡或負面的東西，是否也有相應的理型呢？例如污泥是否也有理型呢？按照前期的思想，應該是有的，但是柏拉圖並沒有回應這問題，採取迴避的態度。

至於第二個問題，就是理型和個體事物的關係問題，更清楚地說，就是理型與個體是怎樣關聯？早期所提出的「分有」關係，就衍生出每一個個體都有一個完整的理型來對應，如一張桌子就有一個桌子的理型；一道門又有一道門的理型，這就會產生大量的理型了。反過來說，如果物質世界的一樣東西，只是「分有」一個理型的一部分，那麼，理型本身又有被分割的問題。舉例來說，如果理型是一塊大布，而身體是物質世界，那麼當大布蓋在身體上，每一個身體的部分就只能被大布中的一小塊所蓋，那麼，一小塊布是否還是一塊大布呢？這就是對應的問題了。

再解說下去，理型與物質界事物的關係，如果是整體與部分的關係，即理型是一個整體，而物質界事物分享了這整體的一部分，那麼，當我們說「羊是白色的」時候，這個「白色」如果是源自理型的話，就代表「白」是整體（因為

是理型），而羊是部分（因為是物質界事物），這很明顯是不合乎我們的認知，因為羊就是羊，白色的羊仍然是羊，不可能是白色。

除此以外，在該書裡，還有更深入地分析理型與現實事物的關係的困難，但是我們在此不再一一詳述。簡單來說，就是指出以「分有」這方法，其實不容易說明二者的關係。在故事裡，由於是比喻的緣故，似乎很簡單地說明了理型的恆常不變及真實，而投射出來的物質世界是變化不定而虛幻的，但是要把二者的關係說過明白，把比喻中的「投射」解釋清楚，並不容易。我們也不把相關討論一一說明，因為有可能令讀者變得更混亂。如果真的想再瞭解理型以「分有」的概念與現實世界產生關聯的困難，可閱讀我們提供的參考資料，再進一步研習。

由於「分有」的看法並不能有效地說明二者的關連，所以柏拉圖採用了「分離」的方法來說明，即理型雖然是現實世界事物的根源，但是二者是被分隔的，並沒有一定直接的關係。正如洞穴故事裡中被鎖起來的人一樣，現實世界的認知者無法認識理型世界，同樣地，理型也無法把握可感事物。

關於這點，柏拉圖舉出了一個形象生動的例子，他說，我們世界中的奴隸，並不是主人這個「理型」的奴隸；同樣地，我們世界中的主人，也不能擁有奴隸這理型，把奴隸的理型視為自己的奴隸。所以，只有現實世界中的主人與現實世界中的奴隸有主僕關係，也只有「主人的理型」和「奴隸的理型」有關係，而現實世界與理型世界是沒有關連的，也就是我們稱這為「分離」學說的原因了。



既然二者是互不相通，那麼，在現實世界的我們，如何可以認識到理型世界呢？柏拉圖只能提出「靈魂回憶說」（*anamnesis / The Recollection Theory*）來貫通兩個世界，即指人的靈魂本來是屬於理型世界的，而我們下降到現實世界，與肉身結合，就令我們的靈魂被污染了，因此對於理型世界的一切，就只能迷迷糊糊地回憶。有關「靈魂回憶說」，下文會再解釋。

總之，在柏拉圖看來，理型是不依賴於可感事物的獨立自存的實體。可感事物作為現象界事物運動變化，理型則作為本體界的實在保持其本質和狀態不變。

## 6.4 理型與現實世界

在說過理型的特質，以及理型世界與現實世界的關係後，我們再要問的是：理型世界為我們來說，有何意義。在《理想國》裡，柏拉圖提出日喻（*Metaphor of the Sun*），認為在現實世界裡，太陽是所有生命的根源；在理型世界裡，善就如同太陽，照耀所有的理型，所以善的理型是最高的理型，也是我們追求的最終目的。有關日喻，還涉及認識論的問題，我們留待下一節再解說。

在理型論的模式下，柏拉圖認為現實世界是低階的世界，正如洞穴裡的石壁光影那樣，不斷變幻也沒有什麼特別的價值；人要透過知識來認識理型，知識就如同那些雕像，它們是仿照理型而來，但是仍然不是理型本身。理型世界是在洞穴以外的世界，而這個世界是在光照下，才得以美好。為柏拉圖來說，所有理型裡，最完美的，就是善這個理型，它才是世界的根源。

至此，柏拉圖的理型說所建構的世界就完成，而人生的目的，就是向上尋找，希望回到這個善的理型裡。要做到這一點，有兩個途徑，一是由理性入手，以知識尋真理；另一個途徑，就是透過人強烈的愛作為一種動力，達到直觀理型的境界。我們可以說，前者是哲學家的方法，而後者就帶有神秘宗教的色彩，而到了初期教會時，基督信仰與柏拉圖這種說法結合起，就形成了唯識論這種哲學性的宗教思想了。

## 7. 認識論



思考：我們如何可以肯定自己眼前所見的東西，真的存在呢？


這裡先解釋一下，什麼是認識論。認識論要討論的是人如何認識事物，以至進一步，如何建立知識的問題。按照我們的常識來看，人認識事物是很簡單的事情，我們看到一朵花，見到一尾魚，就是認識到事物了。但是，哲學家要問：我們如何可以肯定自己的認知是真實呢？正如我們在夢中也很真實地看到很多東西，但是這些是虛幻的。又如一個人戴上眼鏡與沒有戴，看到的東西也有差異，於是哲學家又會問：人是否天生地只能看到某些東西，或聽到某些聲音呢？正如我們聽不到太高頻率的聲音，而狗卻可以聽到，那麼我們的認知，受到多少限制？

認識論就是要討論認知的過程，以及在認知以後，人如何把自己的認知建構成知識。

那麼，柏拉圖如何理解人的認知呢？在認知活動中，柏拉圖首先區分了意見與知識。意見（*doxa / opinion*）是依靠感覺，即憑藉事物向人所呈現的樣子，對事物所作出的判斷，為柏拉圖來說，即使是正確的意見，也不過是相信（*believe*）真理，但尚且不是知道真理，因而並沒有知識產生。而知識（*episteme*）則是理智用概念和定義對事物作出的概括，以及用推理和證明所達到的必然結論。舉例來說，古人每天看見太陽由東邊升起，由西邊降下，自然就會得到一個「意見」，認為太陽繞自己身處的地面而運行。這就是一種相信，而不是真正的知道，因為沒有達到理性的層面。這種有關感官經驗與理性認知的關係，在後來的哲學裡會不斷出現，柏拉圖這裡只是簡單把人的認知，加以劃分。

柏拉圖強調，知識應當是正確無誤、客觀真實的，真正的知識應當是理智的對象，而不是感覺的對象。在《理想國》中，除了上文的「洞喻」以外，柏拉圖再形象地列舉了另一個著名的比喻：線喻（*Analogy of the Divided Line*）來解釋人的認知問題。「線喻」略顯枯燥，它區分了認知的層級，如下表：

（認識對象）	影像	自然事物	數學對象	理型
（靈魂狀態）	幻想	信念	數學推論	理智



柏拉圖把人的認知視為一根線，而開始哪一端就是「幻想」（*imagination*）和「信念」（*faith*），屬於可感的現實世界的「意見」，而數學推論和理智則屬於可知的理型世界即本體界的「知識」。所以，這個認知論，同時關乎他

的理型論。我們在現實世界的認知僅是意見，只是基於我們的相信，並不真實。人的認知，只有趨向理型那一端，才會愈貼近真正的認知。

同樣地，「洞喻」也能作為柏拉圖認識論的解說。在故事裡，一個被縛在洞底的人只能看到事物被火光映照在洞壁上的影子，並「信以為真」。但是，他們一直看到的影像，也不是由理型本身直接反映過來的，而是由模仿理型的雕像而來，這代表人運用數學推論，對理型加以模仿，雖然有其道理，卻仍然與理型的真實，有一段距離。囚徒要直到被解開枷鎖後才明白真相，而當他不斷上升至洞口，並走出洞外，才發現真正的真理——太陽竟是如此奪目！

柏拉圖也談到認知的過程，即外在事物如何在人的腦裡形成知識。他再次採用了形象的比喻，稱為「蠟板說」，他認為人的心靈有一部分就如同蠟板一樣，當我們的感官受到外界的刺激，就如同把印章蓋在蠟板上，於是我們就有記憶了；如果把印記磨掉，我們就不會記得，或者是忘記了。要留意的是，這個比喻的重點，不是說明人的認知能力，而是要說明由感官而來的知識，並不可靠，是隨時可以磨滅的。

因為在柏拉圖看來，知識歸根究底不是來源於單純的感覺經驗，而是來自先驗的知識，也就是上文所言「靈魂回憶說」，此說指出，靈魂本身便擁有知識，但後因墮入身體而受到污染，忘記了靈魂中先天的理型，需通過後天學習訓練，重新回憶起理型，因此認知活動不過是「回憶」。

所以，柏拉圖的認識論，可以視為回憶的認識論，即人的知識並不是直接由外界而來，但是外界的刺激，有助我們把原來就在心中的知識喚起來。按照他的看法，由於靈魂是不朽的，所以我們的靈魂，應當重生了許多次，故此我們本身已經擁有足夠的知識，需要的，是在時間中喚醒它們。

## 8. 人學



思考：人是什麼？我們如何定義人呢？

所謂人學，簡單來說，就是探討人是什麼。在《基督信仰中的人學》一書，會詳細地說明人學的豐富涵義，同時也會提及柏拉圖的人學。在這裡，我們聚焦在柏拉圖的學說中，而他的人學，就由靈魂開始入手。

首先，在柏拉圖看來，靈魂是不朽的，而由此又延伸兩個看法。首先，因為靈魂是不朽，而肉身是會朽壞的，所以，靈魂在與肉身結合之前便已存在，其次，靈魂在同肉身分離之後仍然存在。柏拉圖有關靈魂的解說，都是建基於靈魂不朽這觀點，如果沒有這一點，其討論就不再成立。當然，在柏拉圖自己的討論裡，他的推論就剛好相反，例如他認為人能「憶起」更重要的知識，就是靈魂不朽的證據，又如他認為靈魂能夠單獨行動，這亦是靈魂不朽的另一根據。讀者如想再深入瞭解他如何為靈魂不朽作解說，不妨閱讀《斐多篇》和《斐德羅篇》（*Phaedrus*）。

進一步說，柏拉圖的人類學是以靈魂為核心的二元論。他對人的定義是「使用身體的靈魂」，也就是說，柏拉

圖認為人便是靈魂，儘管人分為可見部分和不可見部分——人的形體和「內在的人」（即靈魂）。靈魂是人的本質，因為靈魂肖似理型而具有神性，身體不過是「臭皮囊」一個，是靈魂不得不寄宿，但卻「棄之而後快」的拖累。如果採用哲學的語言，身體和靈魂各自都是一個實體，而非一個不可分割的個體。

於是，在柏拉圖的人學裡，身體與靈魂的關係，是主僕的關係；靈魂是身體的推動者和主宰者，統攝著身體，而身體則只會以其低級的活動干擾靈魂認識真理，所以靈魂唯有在與身體分離之後，方能獲得淨化，從而認識實在本身。

柏拉圖對應人身體的部分，把靈魂分成了三個部分：對應人的頭部是靈魂的理性部分，該部分控制思想，永恆不朽；對應人的胸部是靈魂的激情——意志部分，控制合乎理性情感意志，該部分是可朽的；對應人身體的下半部分的是靈魂的慾望部分，支配身體避苦趨樂的本能傾向，該部分也是可朽的。因為這樣的區分，故而靈魂處於不斷的衝突當中，時刻需要理性加以統轄指引，比如淨化靈魂、克制身體衝動等等。柏拉圖強調，人應當以追求真理智慧為快樂，保持三個部分的和諧。在《斐德羅篇》中，柏拉圖再次採用了比喻的手法來描述靈魂的內在衝突，這次他把靈魂比喻為一架馬車，這架「靈魂馬車」有兩匹馬牽引，一匹是溫順的白馬，代表符合理性的靈魂力量，另一匹則是頑劣的黑馬，代表悖逆理性的靈魂力量，而執掌馬車走向的則是代表理性的馬車夫。在理性馬車夫的鞭撻操控之下，馬兒才可發揮統一而和諧的力量，「靈魂馬車」方可平穩向前。

## 9. 摘要

- (1) 在這單元裡，我們介紹柏拉圖的生平，以及他哲學體系的核心，理型說。理型是指最完美的概念，也是整個世界的根源。
- (2) 柏拉圖以「洞喻」來說明真實世界與理型世界的關係。人所看到接觸到的事物，只是理型的反映，人如果沉醉於此，就不可能接觸到真實世界了。唯有走出洞穴，才可以知道真正的世界是怎樣。
- (3) 在認識論上，柏拉圖也是沿此思路來解說，指出人的感官認知並非真實，而是要進入到理性思考，才可以認識到真實，而最後的真實就是概念了。
- (4) 在人學上，柏拉圖重視的靈魂，認為靈魂才是人的真實，肉體只是靈魂的囚牢。

## 10. 參考資料

1. 鄔昆如，《西洋哲學史》。台北：國立編譯館，1971，頁85-143。
2. 傅佩榮編著，《柏拉圖》。台北：東大圖書股份有限公司，1998，頁43-116。
3. 勞思光，《哲學問題源流論》。香港：香港中文大學，2001，第五章。
4. 喬斯坦 賈德，《蘇菲的世界》（上）。台北：木馬文化，2010，頁106-123。

5. 項退結，〈哲學〉、〈基督徒哲學〉，《神學辭典》，344條、441條。
6. 編譯，〈柏拉圖主義〉，《神學辭典》，300條。



## 單元二

### 柏拉圖（二）

#### 1. 緒言

我們承接上一個單元有關柏拉圖的理型說，看看這個核心理論，如何應用到其他方面。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 說明柏拉圖所理解的宇宙的特點；
- 指出幸福在柏拉圖倫理觀中的重要性；
- 說明柏拉圖如何由政治角度理解教育與藝術；
- 簡單介紹柏拉圖對後世哲學的影響。

## 3. 導論

柏拉圖的哲學固然以他的理型說為基石，由此展開整個解釋的架構，而我們可以由此而探討他的宇宙觀，再由他如何理解宇宙的生成，到達他的人學，而在明白人的構成後，再談他的倫理及政治學，就會更容易明白了。

## 4. 自然哲學



思考：宇宙是無中生有，還是無始無終呢？

柏拉圖在他的自然哲學中探討宇宙的起源及生成。我們時常將柏拉圖的《理想國》看成為「理想國」的構想，但對於柏拉圖自身的學術議程而言，真正的「理想國」卻是由以下三篇對話所構成的三部曲所表陳：《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）、《克里底亞篇》（*Critias*）和《赫謨克拉底篇》（*Hermocrates*）。這三部曲方才給出了柏拉圖「理想」之國的圖景。

作為後兩篇《克里底亞篇》和《赫謨克拉底篇》的導論，《蒂邁歐篇》也被人說為是《理想國》的續篇，它其實並不是柏拉圖專門探討物理學的作品。原因是柏拉圖本人對自然世界並無太多興趣，在他看來，自然世界不過是對理型世界的模仿和分有，是理型世界的影子罷了，與其去探索自然世界，不如直接努力認識理型世界。但《蒂邁歐篇》也可能是受柏拉圖學園科學興趣的影響，配合解釋物質世界同「理型」的關係而寫成的。

在《蒂邁歐篇》裡，柏拉圖指出，宇宙不是無始無終的，它是由創生的，因此有始而無終。宇宙是變化著的，它可以被感知，作為感覺世界，宇宙是理型世界這一原型的摹本。雖然宇宙是單一而獨一無二的，但是它的存在只是出於偶然，不同於理型是必然存在。如果我們從理型論的角度來說明宇宙，就會說宇宙只是意見對象，卻不是知識對象，正如我們在「洞喻」中看到的，我們的世界只是雕像，是理型世界的模仿，所以宇宙只屬於讓我們產生意見的對象而已。

雖然如此，柏拉圖卻仍然對宇宙的構成，加以說明。宇宙是由火、土、氣、水四種基本元素在理性安排下按比例和諧地構成，而宇宙本身則是圓球形的，它在同一地點做圓形運動。宇宙和人一樣，有宇宙身體和宇宙靈魂之分，宇宙靈魂這一概念在古代希臘哲學當中很重要，它也稱為「世界靈魂」，後者先於也高於前者，並且靈魂是統攝身體的。在柏拉圖的宇宙觀裡，宇宙靈魂的位置，是低於理型而高於具體事物的中間存在，與個體靈魂是一般和個別、整體和部分的關係，也可以說，個體靈魂分有宇宙靈魂。

在《蒂邁歐篇》中，還有一個概念值得留意，就是「德米奧格」（*Demiurgos / Demiurge*）。「德米奧格」是創造宇宙而具有神性的「工匠」，也就是我們一般意義上所說的「造物主」。根據柏拉圖的描述，祂是一位無嫉妒的善神，這與古希臘神話中有著凡人般七情六慾的眾神有所不同，祂希望宇宙萬物似祂般善而無惡。德米奧格是宇宙和人的創造者，祂將混亂無序的宇宙秩序化，同時造宇宙靈魂和宇宙身體，將理性放入靈魂，又將靈魂放入軀體，把宇宙造成一個擁有理性和靈魂的生物，之後又造時間、星辰（諸神的族類）、鳥類、水族、陸上生物等等，由此創造了整個宇宙。

但我們必須留意，德米奧格不僅在位格上與希臘神話中的眾神不同，正如我們已經提到的，更重要的，祂不但不是眾神中的一員，反而是祂們的創造者。另一方面，祂也在本質上不同於我們基督信仰中的天主，祂是柏拉圖理性神學的工作假設，是神話式象徵性的表達，被喻為具有人格，擁有目的和意志的理性智慧的存在。

德米奧格與基督教的天主最大的區別是，基督教的天主是創造者（creator），祂「從無中創造」（*creatio ex nihilo*），而柏拉圖的德米奧格則充其量是一位「製造者」（maker）或工匠（craftsman），祂需要有材料來進行加工創造，不似天主那樣連材料都是自己所創造的。

時間和空間是宇宙論中的重要概念。正如中文「宇宙」這個詞的構成一樣，「宇」代表空間，「宙」指稱時間，宇宙便是時間和空間的總和。那麼柏拉圖怎麼來看時間

和空間呢？柏拉圖認為，造物主安排宇宙（宇宙理型之摹本）的秩序，讓它永遠統一地存在，按照數序不斷運動，即時間（*chronos*）。因此，時間是造物主的創造，憑藉時間令宇宙具有永恆性和秩序。時間以過去—現在—將來的圓形運動永恆輪回，無始無終，而無始無終的時間總和便構成了「永恆」。

在希臘文中，主要有兩個詞彙指稱「時間」，除了 *chronos* 之外，還有 *kairos*。*Kairos* 指的是「恰當此時」（the right moment），有點類似於英文的 *timing*（時機到來）的意思。

空間（*chros/space*）是接受器（*hypodochē/receptacle*），即「容器、載體」的意思，它是沒有變化、固定存在的更為根本的物質本原，客觀獨立，永恆不滅，並無理型之對應，無大小形狀和量度，它接受理型作為其形式，從而成為具體事物，是運動變化進行的場所。空間是信仰的對象，只能被無感覺支援的理性所認識，是對造物主活動的限制。

## 5. 倫理學與政治學

### 5.1 倫理與幸福

我們再來認識一下柏拉圖的倫理學。柏拉圖的倫理學總體上是一種幸福論（*eudemonism*），如果讀者讀過《基本倫理神學（二）》中有關倫理模式的部分，就知道幸福論就是效果論的意義，即合乎道德是指為人追求到最大的幸福。不過，當表達不同時，內涵也有差異，因為柏拉圖的幸

福是以追求至善（*Summum Bonum / highest good*）為倫理目標，所以不是單純的效果論；同時他也將「什麼是真正的幸福」這一問題推向「什麼是理想的國家」這個政治性的議題上去，因此他的倫理學與政治學有著內在的聯繫。

柏拉圖的幸福觀可以被稱為是一種理智主義幸福觀，主要體現在《斐萊布篇》（*Philebus*）中。在他以前的哲學倫理學，對「幸福」有著不同的理解。有人認為幸福就是快樂（*pleasure*），而柏拉圖的老師蘇格拉底則強調幸福就是智慧，就是擁有知識。柏拉圖本人則認為前兩者都只提到了幸福的一部分，他指出，幸福應當是智慧加快樂，而這種智慧和幸福的搭配必須要按照和諧的比例。在柏拉圖看來，智慧和快樂各自都不是完滿自足的，而惟有善是完滿自足的，智慧結合快樂才能成為善，單純智慧或單純快樂都不是善，都無法帶來幸福。

柏拉圖也對快樂進行了界定。我們的日常觀點總是突出快樂在身體方面的效果，強調快樂屬於身體層面。柏拉圖則不這樣看，他指出快樂是靈魂的和諧狀態，也就是上述靈魂三個部分之間的和諧。

不過，由於柏拉圖的二元論，單純肉體的「快樂」具有相對性、暫時性乃至於破壞性，較為低級，而靈魂的快樂則出於自然，止於節制，才是人應當追求的正當的，因而也是恆久而真實的快樂。

故此，所謂的「和諧」，關鍵在於節制身體的原則，讓精神原則在倫理行為中做主，也成為了柏拉圖倫理學通往幸福與美德之道。

美德也是柏拉圖倫理學的重要主題。傳統希臘人對優良男性氣質的推崇，產生了美德的概念，即希臘文詞彙 *arete*。美德除了英文的通行譯法 *virtue* 之外，還被譯為 *excellence*，即「優秀」、「卓越」的意思。柏拉圖結合希臘傳統，總結出了所謂的「四主德」（*four cardinal virtues*）：「智、勇、節、義」，流傳後世，充當體現人優良品質的四根基本支柱。在柏拉圖的美德學說中，四主德均與靈魂的三部分密切關聯。其中智慧是理性之美德，勇敢是意志之美德，節制則是意志和慾望之美德，正義是令理性、意志和慾望整體保持恰當比例、彼此和諧之美德。

擁有美德體現在德行上，也就是做體現美德的善舉。柏拉圖繼承蘇格拉底的基本觀點「美德即知識」，知善便可行善，一個人有了什麼是善的知識，就必然能夠依照該知識行善舉。而之所以有惡的行為存在，原因很簡單，就是因為當事人缺乏善的知識——「無知」。

看到這裡，讀者大概不難明白，為柏拉圖來說，人的價值以至道德，與知識有密切的關係。人之為人，是基於他以理性來瞭解的知識，沒有知識，人就不能做到美善了。

## 5.2 理想國

柏拉圖再進一步，把這個觀點放到社會政治層面，就是他的理想國的構想了。

他認為善的理型在國家上便體現為「正義」。《理想國》所討論的問題便是「何謂正義」，從人個體的美德和善

轉向探討城邦中的正義。既然政治層面的正義就是美與善的延伸，那麼國家就不僅為了滿足人的經濟需求，根本上是為了讓人走向幸福。從立論來看，柏拉圖的社會倫理與天主教的社會倫理，有相同之處。

不過，由此而引伸出來的推論，也就是政治上如何讓人得到幸福的方法，柏拉圖的看法就與現今觀點極其不同。為柏拉圖來說，政權更迭無助於人民的幸福，所以這不是柏拉圖覺得重要的，他認為重點在於「德治」，也就是「賢人政治」，如果統治者能夠有足夠的德行，就必然能帶領社會走向美善，也就讓人民得到幸福了。從今天的觀點來看，這種觀點經不起實踐的考驗，要做到的可能性太低了，我們在下文再討論，先讓我們進一步看看柏拉圖的政治哲學。

柏拉圖的理想國是以「共和國」（republic）為名的。在柏拉圖的城邦當中，社會組織原則是公民按階級劃分，從高到低，專業分工，各司其職，各安其位，僭越便是不正義之舉，類似於孔子所謂的「君君臣臣父父子子」。其中最高的是「哲學王」（Philosopher-King），他們是城邦的統治者，受過良好的哲學教育，擁有真實知識、智慧和美德，是理性的化身；其次是武士，他們是城邦的保衛者，職責是保衛城邦安全，是勇氣的代表；再下是農夫和商人，他們是生產者，屬於城邦中的被統治對象，代表著節制和正義。柏拉圖承認階級差別，但反對以某一階級利益為基礎的階級社會，因階級劃分是成員自然稟賦使然，而非因追求利益而人為劃定。「生死有命，富貴在天」，由此我們看得出柏拉圖是一種政治保守主義。



柏拉圖所構想的理想國的原型，是當時希臘諸城邦中最為專制和尚武的斯巴達，提倡開明專制，主張男女平等，以及非人道式的「優生優育」，即拋棄或殺死天生殘疾的嬰孩等。在共和國裡，大家共產共妻共子，城邦強力干預家庭事務及私有財產擁有權。但在這樣的城邦中，柏拉圖卻十分崇尚教育，因為在他看來，美德是後天可以配備的知識。有了這種知識，人便可以從流變不定的現象界進入真實永恆的本體界和存在本身，直達「善之理型」。因此，柏拉圖提倡「教育治國」，在城邦推行面向全民的道德教化，包括旨在培養城邦統治者，即「哲學王」的學校教育。

### 5.3 教育與政治

教育的內容被稱為「七藝」，具體是兩門初等學科：體育和音樂。我們看到體育作為基礎教育的重要性，所以在柏拉圖式教育下的人，絕不能是「手無縛雞之力」的一介書生，而必須是體格強健、精力充沛的「文武全才」。那麼柏拉圖注重「體育」是否與他重靈魂輕肉體的二元論相矛盾呢？其實不然，因為柏拉圖所重視的「體育」，是通過強化體格鞏固城邦軍事安全，即服務於城邦的「福祉」，而更重要的是，通過增強身體機能更好地節制情感和慾望，仍是服務於靈魂，並非追求「身心協調」。

「七藝」教育其次是五門高級學科：算術、平面幾何、立體幾何、天文學和諧音學，完成「七藝」之後，學生便可進入更高一級「辯證法」的學習，為日後成為城邦統治者打下堅實的基礎。今天我們的教育體制中經常提倡的「博雅教育」（liberal arts），便是取材於柏拉圖的「七藝」。

由於柏拉圖強調「德治」，因此對城邦統治者的培養是柏拉圖教育哲學的最終要旨，城邦統治者「哲學王」需要經歷嚴格而漫長的學習及篩選過程，基本的程序是這樣的：兒童時代，也即十七或十八歲之前學習文學、音樂、初等數學等，二十歲時開始為期兩至三年的軍事體育訓練，並經歷第一次淘汰，少數人獲選學習算術幾何學等的高級課程。三十歲時學員們迎來再次淘汰，少數人獲選開始繼續五年完整的辯證法學習，待到辯證法學習合格之後，三十五歲的優秀學員們便開始實踐期，進入社會各階層的實際工作，投身公眾服務，直至五十歲。而只有經歷十五年的實際鍛煉，這些已屆五十歲的精英們方有資格成為統治者，作為城邦中最傑出的人，他們已經認識「善之理型」，所以既可從事哲學研究，亦可輪候在最高會議上統治城邦。

柏拉圖的理想國的問題，正正是過於理想，而忽視了人的變化不定。按照他的構想，社會就如同一部機器般運轉，因此得到整體的美善。但是，這做法是否符合天性呢？我們如何肯定人在有足夠的知識和歷練後，就會按正義而行呢？尤其到了現當代的人學發展，我們不得不承認人的意識不是這麼容易掌握，人在成長過程的塑造，產生什麼效果，並不能把握。所以這做法，只能視一種理想，卻沒有什麼實際意義。

況且，今天強調人的平等，柏拉圖的社會規劃，卻有知識歧視之嫌，即有知識的人可以指揮別人，形成知識的貴族與無知的奴隸的階層，也是問題所在。

說柏拉圖把社會構想如同機器一樣，我們從他如何理解文學藝術，就會更明白。在上文中，我們看到柏拉圖極重視文教，很容易會有一個錯覺，就是柏拉圖對創作也同樣重視，有趣的是，柏拉圖的理想國最不歡迎的便是「文學藝術家」。

## 5.4 藝術

柏拉圖允許抒情詩和音樂在理想國中的存在，比如讚美諸神的偉大讚歌之類，這些詩歌形式嚴肅素樸，以實現善的理型為目的，可見柏拉圖的文藝觀，側重於文學藝術的教化功用。因此，那些並無突出教化作用的文學藝術，即使是如荷馬史詩，又或希臘悲劇，在他的理想國裡，並無一席之地。

另外，柏拉圖反對包括音樂在內的各種摹仿型藝術，原因跟他的理型論形上學有著直接的關係。根據柏拉圖的理型論，感覺世界整體是對理型世界的摹仿（*mimesis*），這個希臘詞彙 *mimesis* 不完全等同於今天的「摹仿」之意，除了表達「摹仿」（*imitation*）之意以外，還包含「表現」（*representation*）的意思。所以，無論文學藝術作品是直接摹仿也罷，還是間接的表現也罷，都可歸入摹仿的範疇當中。

在這裡，柏拉圖再次使用他特有的哲學表達方式——比喻——來解釋理型和文學藝術作品之間的關係。他這次提出了著名的「三張床的比喻」。

對於「床」而言，存在有三張不同層面的床。首先是神造的天然之床，也就是最高的、真實反映床之本質和存在的床的理型；其次是木匠造的具體的床，是我們通過感官可以感覺得到的存在，是對床的理型的摹仿，是真實的床的副本，或者說是理型的影子或幻像。第三張床是畫家摹仿木匠造的具體的床所畫的床，也就是畫作中的床，在柏拉圖看來，它只不過是真實的床——床的理型的副本的「影子」，屬於雙重摹仿下的產物。

既然具體的床本身，已經是與理型之真理相隔一層的不真實的存在，那麼，文學藝術下的床則更與真理相隔兩層，距離理型就更遠，而柏拉圖把這歸屬於「幻想」層面，認為它們所能起到的作用無非是挑起情慾，與理性原則相悖。因此，柏拉圖堅決提出要把詩人和劇作家逐出理想國，他們遠離真理，宣揚敗壞的道德，蠱惑人心。

雖然如此，很奇妙的是，柏拉圖又重視文學的神秘主義功用，認為某一些文學作品有助人通向理型世界，這一點上，體現了柏拉圖哲學強烈的神秘主義色彩。在《伊安篇》（*Ion*）中，柏拉圖認為引導詩人創造的並不是技藝，而是神聖的靈感，而在《斐德羅篇》，柏拉圖則具體提出了所謂的迷狂說（*mania*，這詞在今天的英文就是指躁狂症），他認為先知預言、宗教、詩歌、哲學是認知真善美的理型的四種迷狂，迷狂是一種神靈附體的高度神秘主義狀態，具有突出的宗教性和救恩特質。柏拉圖說：「最大的賜福也是通過迷狂的方式降臨的，迷狂確實是上蒼的恩賜。」（《斐德羅篇》）

如果讀者還記得有關認識論的討論，不難發現，柏拉圖的迷狂說與「靈魂回憶說」相映成趣，突出了靈魂與理型世界貫通的神秘主義途徑。當然，柏拉圖的詩學，也可以稱為他的文學理論，始終都是服務於他的形上學，所以，即使他認同詩人在迷狂中通過詩歌走向理型世界的途徑，但是這與哲學家通過靈魂的回憶，也就是認知活動走向理型世界的途徑相比，仍然是有所差別，因為只有知性的活動，也就是哲學家的思辯，才能真正走向理型世界，探究理型。柏拉圖說：「只有哲學家的靈魂可以恢復羽翼，這樣說是對的，有道理的，因為哲學家的靈魂經常專注於對這些事情的回憶，而神之所以為神也正是對這些光輝景象的觀照。如果一個人正確地運用回憶，不斷地接近那完善的奧秘景象，他就可以變得完善，也只有他才是真正完善的。但這樣的人既然漠視凡人所重視的事情，聚精會神地觀照神明，他也就不可避免地要受到公眾的譴責，被當作瘋子，因為公眾並不知道他其實是由神明附著的。」（《斐德羅篇》）

## 5.5 政治體制

我們了解了柏拉圖「理想國」政治理型中關於教育和藝術的觀點之後，便來看一看他的政體觀。

在《政治家篇》（*Statesman*）中，柏拉圖展示出了自己基本的政體觀。他從總體上把政體區分為兩種，即守法的或法制的，與不守法的或專制的，前者是指社會有一套完善的法制，而後者就是沒有法律制度。

在前一種體制完備、遵紀守法的社會中，他依據統治者的人數，分為「一人獨裁」、「少數人統治」、「多數人共治」三種，相對於三種政治體制，分別是君主政體（Monarchy）、貴族／賢人政體（Aristocracy）、民主政體（Democracy，好的民主政體）。

相應的，柏拉圖也在後一種不守法的、綱常崩壞、無法無天的社會中也依據統治者數量分成僭主政體（Tyranny）、寡頭政體（Oligarchy）、暴民政體（Ochlocracy，壞的民主政體）三種政體。

因此，柏拉圖提出了六種政治體制，而他認為，在前一種守法的或法制的社會中，從君主政體、貴族／賢人政體到民主政體是越來越糟糕的；而在後一種不守法的或專制的社會中，則反過，暴民政體最佳，寡頭政體次之，而僭主政體最糟糕。從這個分析來看，今天我們推崇的民主制度，柏拉圖而言，是「最壞的有法律的制度，最好的無法律的制度」。

我們不難看到，柏拉圖不支持多數人的統治，因為他認為，大多數人統治的制度在一切方面都是虛弱的，既不能行大善，也不能作大惡。在他看來，最理想的政體應當是君主政體。這也是他政治哲學中保守一面的根本體現。

柏拉圖的政治哲學體現出了明顯的保守主義特色，雖然他有著理想主義的至高陳義，比如他認為領悟理型世界之真理的哲學家（王）方才有資格成為統治者，方才能營造正義的城邦，而國家本身不過是一個為靈魂的永恆生存作準備

的機構，人類最終的目標並非建立完美的人間天國，而是為更高遠的靈魂救恩做出適當的預備。柏拉圖高遠的政治理想和甚至在今天看來違反人道的理想國構想，在當時是否可以行得通呢？在柏拉圖眾多傳世的著作中，有一篇自傳體的書信，在多封書信中可謂是最不具爭議的柏拉圖本人的作品，也是最長的一封，其中便反思了自己曾三赴西西里敘拉古（Siracusa, Sicily）推行政治理型，嘗試實現政治抱負的經歷。但可惜的是，敘拉古卻最終成為偉大哲學家柏拉圖的滑鐵盧。政治抱負在現實中的實現和偉大的哲學議程之間的矛盾和錯位，往往是困擾哲學家的謎題。我們知道，孔子在輾轉列國，推行政治抱負時，亦有「惶惶如喪家之犬」的經歷。

## 6. 影響

柏拉圖是古代希臘哲學的「雙峰」之一，是西方哲學史上不可忽略的偉大的哲學家之一。他吸收和批判古代希臘先哲的思想，創建了龐大的「柏拉圖主義」（Platonism）體系。他生動的比喻和富有特色的對話式風格，且具有濃厚的神話思想、神秘主義色彩和宗教的救恩傾向，深刻地影響著後世的西方哲學發展，著名的當代哲學家懷特海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）便有名言：「全部西方哲學都是柏拉圖思想的註腳」。而德國當代哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）也說：「形上學就是柏拉圖主義」。

柏拉圖的哲學思想及其體系也成為基督教神學的重要支柱，深刻影響了中世紀的基督教哲學，如聖奧思定等教父

的哲學思想、神秘主義思想、唯名論—實在論之爭、多個如方濟會等修會的哲學思想等等。柏拉圖的認識論和形上學也特別影響了整個近代哲學，哲學史上幾乎所有的唯心論、唯靈論體系亦可以直接追溯到他。他的政治哲學思想，特別是《理想國》及對理想國的構想啟發了莫爾（Thomas More, 1478-1535）的《烏托邦》（*Utopia*）、培根（Francis Bacon, 1561-1626）的《新大西島》（*The New Atlantis*），以及康帕內拉（Tommaso Campanella, 1568-1639）的《太陽城》（*The City of the Sun*），為人類在社會政治方面探尋理想的生活組織方式帶來了具有建設性的啟發。

時至今日，當代的思想研究仍然奉柏拉圖為哲學思想的至聖先師和泰斗鼻祖，不時有人在新的語境和問題意識之下重讀再思柏拉圖的著作，深掘其思想精髓，發揮其思想力量，為今日所用，這個不失為當代精神生態之一奇景。

## 7. 摘要

- (1) 在這單元裡，我們首先說明柏拉圖的自然哲學。他認為宇宙並非無始無終，而是有限的，而宇宙內的事物是由一個名為「德米奧格」的工匠神祇創造出來，祂也是由理型中衍生出來。
- (2) 在倫理上，柏拉圖的倫理學總體上是一種理智主義的幸福論，即具理智即可以作出幸福的判斷，所以美德也是柏拉圖倫理學的重要主題。再進一步，把這個觀點放到社會政治層面，就是他的理想國的構想了。



- (3) 教育的內容被稱為「七藝」，具體是兩門初等學科：體育和音樂。五門高級學科：算術、平面幾何、立體幾何、天文學和諧音學。
- (4) 柏拉圖允許抒情詩和音樂在理想國中的存在，但是他不接受狂亂的藝術表現。
- (5) 在政制上，柏拉圖主張開明專制，認為社會培育賢者，賢者統治眾人，以理智判斷施政，最為理想。

## 8. 參考資料

1. 鄔昆如，《西洋哲學史》。台北：國立編譯館，1971，頁85-143。
2. 傅佩榮編著，《柏拉圖》。台北：東大圖書股份有限公司，1998，頁215-266。
3. 勞思光，《哲學問題源流論》。香港：香港中文大學，2001，第五章。
4. 喬斯坦 賈德，《蘇菲的世界》（上）。台北：木馬文化，2010，頁106-123。
5. 編譯，〈柏拉圖主義〉，《神學辭典》，300條。

## 單元三

### 亞里士多德（一）

#### 1. 緒言

本書的首四個單元，可以視為古希臘哲學的簡介版，因為我們只聚焦在兩位哲學家身上，但是他倆都是對後來的哲學發展有深遠影響力的人，為基督徒來說，柏拉圖對奧思定有很大的影響，而亞里士多德則對士林哲學以至中世紀以後的神學有莫大的影響。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡單說明亞里士多德的生平與著作；
- 指出亞里士多德哲學體系的重點；
- 正確運用三段論方法；
- 說明亞里士多德自然哲學的要點。

## 3. 導論

在架構上，我們這兩個單元與柏拉圖的兩個單元基本一致，而在這單元裡，我們會先介紹亞里士多德的生平與著作，讓讀者對他本身有一定的認識，然後簡單地說明他的哲學系統，再說明他的哲學中兩個重要部分：邏輯學及物理學，二者均可以顯出亞里士多德以理性為主的哲學特色。

## 4. 生平與著作



思考：古希臘有不少重要的思想家，為人類留下重要的文化遺產。你對這時期有何認識？你知否亞里士多德是什麼時期的人物？

亞里士多德（Aristotle，公元前384-322）是古代希臘哲學最重要的哲學家，與柏拉圖並稱的古代希臘哲學之「雙峰」。

亞里士多德出生於醫生世家，父親尼各馬科（Nicomachus）是馬其頓王的御醫，亞里士多德自幼隨父習醫術。醫師重觀察、收集、分析，影響了他的哲學，而在他的哲學裡，也看到他對今天意義上的「自然科學」的興趣和研習成果。

亞里士多德是希臘斯答蓋拉（Stageira）人，但他一生主要的活動地點是雅典。他的生平按照主要活動來看，大致可以分成三個階段：

（1）柏拉圖學園時期：亞里士多德在公元前367年入讀柏拉圖學園，成為柏拉圖的弟子，一直到公元前347年，柏拉圖離世，合共十二年。這是他哲學的學習時期，也著有大量作品，可惜大部分沒有留傳下來。

（2）漫遊時期：柏拉圖離世後，由於亞里士多德與學園新繼承者意見不合，於是離開，前往小亞細亞，展開了長達十二年的漫遊，期間曾任年輕時亞歷山大大帝的私人教師。在此時期，亞里士多德進行了大量的動物學研究。

（3）呂克昂學園時期：公元前335年，亞里士多德重返雅典，在雅典城東北郊的呂克昂（Lyceum）建立類似柏拉圖學園的學校，被稱為「漫步學派」（*Peripatetikos / the Peripatetic School*，又稱「逍遙學派」，因師生常在庭院迴廊中一邊逍遙地散步，一邊清談哲理而得名）。在這時期，亞里士多德哲學思想趨向成熟，著作甚豐，並且開始發展建立自己的哲學體系，對柏拉圖的哲學加以批判，由此他說出了為後世津津樂道的名言：「吾愛吾師，吾尤愛真理」

(Plato is dear to me, but dearer still is truth)。公元前323年，亞歷山大大帝死後，亞里士多德像蘇格拉底般被控「瀆神」，他卻選了另一條路，就是逃離雅典，但是在翌年辭世。

亞里士多德早期的著作雖未能傳世，但呂克昂學園時期的著作，部分流傳下來，不過仍然是少數。現存的《亞里士多德全集》收錄了他多部的著作。其中最重要的，莫過於有關邏輯學的數部合稱為《工具篇》(Organon)的著作，如《範疇篇》(Categories)、《解釋篇》(On Interpretation)等。另外，《物理學》(Physics)是亞里士多德自然哲學的核心著作，而《形上學》(Metaphysics)則是了解亞里士多德「第一哲學」的重要作品。關於亞里士多德的倫理學，主要有四個文獻，《尼各馬科倫理學》(Nicomachean Ethics)、《大倫理學》(Magna Moralia)、《歐德謨倫理學》(Eudemian Ethics)和《論善與惡》(Virtues and Vices)。當然還有其他，但是在此不一一說明了。

## 5. 哲學體系

亞里士多德對知識進行了嚴格的分類。他首先把知識分為三大類：理論知識、實踐知識和製造知識。

理論知識是為知識而知識，不涉及任何實際目的，可分為三大部分：物理學、數學和「第一哲學」。

物理學又稱自然哲學，研究運動的卻又不能與質料相分離的具體事物，包括物理天體（宇宙論）、靈魂（心理學）、動物學等經驗科學。

數學研究不運動的但又在質料當中與質料不分離之物，即數。

「第一哲學」也就是我們熟知的「形上學」，研究自身並不運動且又可以和質料相分離的抽象的事物，亦稱為「神學」。我們知道，亞里士多德並沒有把這門學科稱為「形上學」(metaphysics)。**Meta-physics** 這個詞彙中的**meta**意指「後」，**physics**指的是亞里士多德的「物理學」，而因為亞里士多德的學生在編纂老師的講義時，將該部分放在《物理學》之後，但又苦於命名，便稱之為「物理學之後」，於是便有了**metaphysics** 的得名。但在英文中，詞綴**meta**又有「超越」、「元」、「根源、根基」的意思。中文譯名「形上學」取自於闡釋《易經》的古代典籍《系辭上》之「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。所以形上學就是研究超越於具體事物「器」之上的「道」的學問。而亞里士多德本人則把這門學問稱為「第一哲學」，即全部知識之先導性、基礎性的知識。

實踐知識主要研究政治學、倫理學，以及相關的附屬訓練，如策略學、經濟學（家政學）及修辭學，均關乎人的活動。

製造知識則是關乎技藝的實用性知識，如詩學、醫學、建築學等。我們也將會按照亞里士多德對知識的分類來展開對他哲學思想的介紹，但是首先要介紹他的哲學方法：邏輯學。

## 6. 邏輯學



思考：西方哲學的其中一個重要工具，就是邏輯，並由此而來推理方法。你對邏輯學有何認識？是否學習過三段論證？

談到以上的簡介後，我們首先要介紹亞里士多德的邏輯學，這被視為是掌握三類知識的方法和工具，所以我們有必要先從亞里士多德的邏輯學開始進入他的哲學思想，更重要的是，我們在其他哲學及神學的學習裡，都會提及這套邏輯學的內容，所以對此有所認識，有助我們更明白其他科目的內容。

亞里士多德被稱為是西方邏輯學的創始人，他的邏輯便是「形式邏輯」，即一門以思維形式及其規律為主要研究對象，同時也涉及一些簡單的邏輯方法的科學。不過，亞里士多德並不採用「邏輯學」(*logike*)一詞，而是「分析學」(*analytica*)的叫法，儘管他是後世邏輯學的始祖。邏輯學是科學的方法論、哲學的導論，其目的是分析思維的形式和內容，並分析取得知識的過程。

### 6.1 詞

我們首先來看看邏輯學的最小單位——詞或詞項(*term*)。亞里士多德認為，詞是約定俗成的語言符號，藉此來指示實在物，實現意義，其中包括名詞和動詞，當中關鍵的分別是時間：名詞是一個因約定而有意義的聲音，與時間無關，而動詞則具有特殊意義，且與時間有關，它所表示的對象或依附於一事物，或表現在事物當中。

另外，亞里士多德強調了主詞和謂詞的概念。

主詞 (subject) 是一個命題當中的動作發出者或被描述者。

謂詞 (predicate)，也稱「賓詞」或「受詞」，是描述或判斷客體對象的性質、特徵或客體對象之間的關係的詞項。

主詞的意義不依賴於其它詞的意義，謂詞則依賴於其它詞的意義。舉例而言，在命題「人是理性的動物」中，「人」便是主詞，而「理性的動物」是謂詞，「是」則是聯結主詞和謂詞的「繫詞」(copula)。根據謂詞所表述的內容，亞里士多德將謂詞分為四類：定義、特性、屬和偶性，稱為「四謂詞」理論。「四謂詞」總結出了謂詞與主詞的關係：

第一種關係，謂詞是主詞的「定義」(horon / definition)，如「人是理性的動物」這一命題，謂詞「理性的動物」便是主詞「人」的定義。

第二種關係，謂詞是主詞的特性 (idion / property)，特性不表示事物的本質，它是事物所特有的，但不表示本質的屬性。例如命題「人能學習哲學」，「能學習哲學」是人的特性之一，是人所特有的，動物和植物就無法學習哲學，但「能學習哲學」並不是人的本質，它只是人本質的一個表現而已。



第三種關係，謂詞是主詞的屬（*genos/genus*），謂詞表示在種（*eidōs/species*）上相區別的若干東西之本質。例如命題「人是動物」，「動物」便是主詞「人」的屬，而亞里士多德對事物的定義依據的原則是「屬十種差」。所謂種差（*diaphora/differentia*）是事物區別於同一屬當中其它成員的屬性，例如人和豬、狗、貓同屬一個屬「動物」，那麼人與豬、狗、貓之間的差別便是種差，即人「有理性」，換言之，人（種）是屬於動物（屬）又具有理性（種差）者，那麼人的定義便是「屬十種差」，也就是「人是理性的（種差）動物（屬）」。

第四種關係，主詞是謂詞的偶性（*sumbebekos/accident*），謂詞是主詞所表現出來的事物暫時或相對的屬性，並非事物必然具有、固有的，它的出現並不改變事物的基質或本性。例如命題「他在讀書」，顯然，「在讀書」只是主詞「他」偶然的屬性。

我們對四謂詞進行區分，所依據的標準是看謂詞是否主詞的本質屬性，以及謂詞是否主詞的固有屬性。本質屬性是體現事物定義的屬性，即它的「屬」和「種差」，而固有屬性則是除本質屬性之外的，但屬於事物特有的屬性，偶性便不屬於事物特有的或固有的屬性。因此便有下表：

區分標準 謂詞類別	是否主詞的 本質屬性	是否主詞的 固有屬性	舉例
定義	是	是	「人是理性的動物」
屬	是	否	「人是動物」
特性	否	是	「人能學習哲學」
偶性	否	否	「人坐著」

## 6.2 範疇

亞里士多德的邏輯學將謂詞再進行歸類，便有了範疇 (*kategoria / category*)。所謂「範疇」就是對「存在」的分類和意義概括，是表述內容最為概括的謂詞，是我們思考、描述和表達事物的最基本的概念單位，共十種，稱為「十範疇」，包括本體 (*substance*)、數量 (*quantity*)、性質 (*quality*)、關係 (*relation*)、位置 (*space*)、時間 (*time*)、姿勢 (*posture/position*)、狀態 (*state*)、主動 (活動, *activity / doing*)、受動 (遭受, *passivity / undergoing*)。其中，本體是存在的根基和載體，也就是對存在最基本的描述——它「是什麼」。而剩下的九個範疇則描述存在的屬性——它「怎麼樣」。

對於「本體」，我們要多談一下。本體 (*ousia / substance*) 也譯為「實體」，是主詞所指示的對象，就英文 *substance* 來說，它是由詞綴 *sub-* 和詞幹 *stance* 組成的。其中 *stance* 指的是「站立的位置」，而 *sub* 指的是「在……之下」，合起來就是「在位置下」，具體也就是事物的「基座」，就是事物之為自身的根基、基礎。亞里士多德特別區分了第一本體 (*primary substance*) 和第二本體 (*secondary substance*)，其中「既不表述，也不依存於一個主體的東西」是第一本體，換言之也就是我們所說的個別的事物，而這才是真實的。第二本體就是指概念上的類別，也就是普遍的定義，也就是柏拉圖的理型。

亞里士多德邏輯學的「四謂詞」和「十範疇」所涉及的都是謂詞，那麼它們的區別是怎樣的呢？「四謂詞」著眼

於表述的內容與對象之間的關係，也就是對謂詞表述主詞及其表示的東西的意義的邏輯關係的分類。而「十範疇」則著眼於表述內容與「是」動詞——即「存在」——的關係，也就是對詞語及其表達的所是的东西的分類。「四謂詞」和「十範疇」相互交織配合，「四謂詞」總是表述屬於「十範疇」的存在的意義。

### 6.3 命題

以上有關的分析，其實都是為了邏輯學最重要的內容：命題 / 判斷（proposition / judgment）。單個的詞本身並沒有真假之分，但組合成為判斷時，便有真假之分。判斷可以增加知識，是邏輯學的研究對象，也就是我們常說的命題，其他無關判斷的詞或句不是邏輯學的對象，它們屬修辭學和詩學對象。簡單來說，「現在正在下雨」是關乎判斷的，「你是一朵花兒」就不是邏輯判斷的問題，所以也不是邏輯學的對象了。

這裡我們要特別講解判斷句中時常出現的詞彙「是」。「是」（be）的名詞形式便是「存在」（being），所以在西方哲學中有著不容取代的地位。亞里士多德指出「是」在判斷中起到聯繫主詞和謂詞的作用，本身並不指示任何事物，只是表示一種聯繫，其確切意義是「屬於」，即謂詞所表達的屬性「屬於」主詞。

命題的特徵首先是由名詞和動詞構成的有時態的陳述句，表示肯定或否定，非此即彼，是一種必然是或真或假的「二值邏輯」。例如「凡是人都會死」，「天不

是紅色的」等。關於命題的分類，從質上可分為肯定判斷（affirmative）和否定判斷（negative），例如「今天是星期天」是肯定判斷，而「狗不是爬行動物」則是否定判斷。從量上來分，命題可分為全稱判斷（universal）、特稱判斷（particular）和單稱判斷（singular）。例如「所有的烏鴉都是黑色的」是全稱判斷，「這個人不喜歡學習」屬於特稱判斷，而「有的梨是酸的」則是單稱判斷。從模態上分，命題也可分為實然判斷（assertoric）、必然判斷（apodeictic）和或然判斷（problematic）。如「天氣很乾燥」屬實然判斷，而「地球圍繞太陽公轉」是必然判斷，「明天可能會下雨」則是或然判斷。

## 6.4 三段論

了解過命題和判斷，我們便可以開始介紹亞里士多德形式邏輯的方法，也就是科學知識與證明的方法——三段論。亞里士多德在《前分析篇》（*Prior Analytics*）中稱邏輯學是證明的科學，而要證明的主要有兩個類別：關於事實的科學和關於推論出的事實的科學。

關於事實的科學主要是通過解釋事實來獲得知識，其典範便是經驗科學；關於推論出的事實的科學則是通過發現事實本質而獲得知識，其典範是數學，而亞里士多德更重視後者，而當中運用的方法，就是以三段論為形式的演繹體系。

三段論（syllogism）的希臘文詞 *sylogismos* 詞源意義為「計算」。三段論指的是從兩個前提必然推出一個結論這種

三段式的演繹推理結構，兩個有所規定的前提必定由三個有確定邏輯關係的詞項構成；包括大前提（major premise）、小前提（minor premise）、結論（conclusion）。例如以下論證：

大前提：凡人都會死

小前提：蘇格拉底是人

結論：蘇格拉底會死

關於三段論中的成分，亞里士多德將之分為大項（major term）、中項（middle term）和小項（minor term）。其中大項是結論中的謂詞，中項是大前提和小前提中的共同部分，小項則是結論中的主詞。因此包含大項的前提的則是「大前提」，包含小項的前提便是「小前提」。以上面的例子來說，「會死」是大項，「人」是中項，而「蘇格拉底」便是小項。

在形式邏輯中，亞里士多德為防止無限證明，界定了一些毋需證明的公理，邏輯學的這些基本規律確保思維的確定性，對一切思維形態都普遍有效，成為一切思維的基礎和出發點。它們被稱為「形式邏輯三大基本規律」。

第一大規律是同一律（Law of Identity），其表述是任何思想如果反映某客觀對象，那麼它就反映整個客觀對象。換句話說，任何思想如果是真的，那麼，它就是真的；如果它是假的，那麼，它就是假的。用公式表達便是：A是A。

第二大規律是矛盾律 (Law of Contradiction)，其表述是任何思想不能既反映某客觀對象而又不反映這個客觀對象，換言之，任何思想不能既是真實的又是虛假的。用公式表達便是： $A$ 不是非 $A$ ，或 $A$ 不能既是 $B$ 又是非 $B$ 。

第三大規律是排中律 (Law of Excluded Middle)，其表述是，任何思想或者反映某客觀對象，或者不反映這個客觀對象。也就是說，任何思想或者是真實的，或者是虛假的。用公式表達便是： $A$ 或者非 $A$ ，或 $A$ 只能是 $B$ 或非 $B$ 。亞里士多德強調，三大基本規律中最高、最毋庸置疑的是矛盾律。

雖然亞里士多德的邏輯學名為「形式邏輯」，形式邏輯的所謂「形式」是思想的形式，但亞里士多德的邏輯學並不與實在相脫離。原因是形式邏輯為認識實在而作，是對實在的描述，並能在外在世界獲得證實。因此，亞里士多德的邏輯學是實在的邏輯學。

## 7. 物理學 (自然哲學)

接下來，讓我們轉向亞里士多德的物理學，也就是自然哲學。亞里士多德本身對動物作過長時間的研究，所以他重視獲取知識的自然過程，即始於感官知覺，經由記憶和經驗，方達到知識。故此，他並不認同柏拉圖脫離經驗事實的思辯，強調理性思辯的邏輯分析和經驗證據應當齊頭並進，應該運用歸納法，分階段有步驟地得出解答，以之為哲學演繹的準備。

亞里士多德批判了過往哲學的兩種傾向，第一種是將自然完全等同於可感事物，忽略了其形式。第二種則是走向了另一個極端，將自然視為脫離具體可感事物的純形式，混淆了數學對象和物理對象。

在亞里士多德的理解裡，「自然」具有以下三層意思：首先，自然是事物的生成；其次，自然是事物生成的內在本源；最後，自然是事物存在和運動的內在本源，所以，亞里士多德的自然哲學，便是探討運動事物的本源和原因。

亞里士多德區分自然的構成為兩個基本層面：形式（*eidōs / form*）與質料（*hylē / matter*）。前者的代表典型是數學，因為數學是由自然而來，我們由具體的一個蘋果一個橙明白到數學上1的意思，但是數學卻不是直接指自然的實在，所以亞氏稱為「形式」，這是源自自然卻可以與自然分離而論的，正如我們計數1+1時，不一定要有兩個蘋果。

至於物理學，就要兼顧形式與質料，而更側重於後者，按亞氏的比喻，就如同醫生要明白肌腱、銅匠要明白金屬，研究物理者，要瞭解事物各自的目的，並且還要研究在形式上雖可分離，但卻存在於質料之中的東西。

亞氏因而將自然分為三大本體，即一般事物、星體和神。一般事物和星體是可感的，而神則是超越於感覺之上的。一般事物是運動的，而星體則是做永恆圓周運動，神卻永恆不變。一般事物和星體都屬於自然的範疇，而神則屬超自然範疇。一般事物和星體的構成便是形式和質料複合，而神是純粹的形式。神的問題是亞里士多德「第一哲學」所要

探討的問題，因此「第一哲學」也被稱作「神學」。我們將會在後面介紹。

如上所述，亞氏認為，既然自然是運動和變化的本源，那麼自然的研究其實就是對運動的研究，所以先要了解什麼是運動。亞氏指出，運動是對立面之間的變化，包括性質的運動、數量的運動和位置的運動。性質的運動就是轉化，即從「是」轉化為「非是」，或反向從「非是」轉化為「是」，例如從生成到毀滅，從冷到熱等等。數量的運動是大小的變化，如從多到少等。位置的運動亦稱為「位移」，在該運動中，存在者本身不發生變化，只是位置發生了移動。

另外，運動的事物又可區分為運動的潛能和運動的實現，或稱「能運動者」(*kineton*)與「運動者」(*kinetikon*)。「能運動者」指事件本身能夠變化移動的潛能，而「運動者」就是指這種潛能的實現，如建築材料的潛能就是建成房子，而我們把材料做成房子，就是建築材料運動的實現了。其他如學習、治病、滾轉、跳躍、成長、衰老等也同樣如此。要留意的是，在亞里士多德看來，天體的運動方式則與一般事物有所不同，它們的運動是完美而永恆的圓周旋轉運動。

## 7.1 三本源 (Three Principles)

亞里士多德進而討論了存在的三本源，所謂「本源」就是「原則」、「原理」的意思，即一切自然存在物的構成原則或基礎。三本源分別為形式 (*eidōs / form*)、原有



形式的對立面——形式的缺失（*steresis / privation*）以及載體（*hypokeimenon / substratum*），我們用例子來說明，就比較簡單。亞里士多德認為，運動是對立面之間的變化，即形式與形式的缺失之間的變化，就如無教養的人與有教養的人之間，要透過運動變化，才由無教養變成有教養，這就是形式與形式的缺失兩面了。問題是，形式與形式的缺失要共存，才有運動變化的可能，因此第三個原則就是「載體」，它能承受變化，又能在變化中保持不變，而把變化傳遞到運動的過程之中，這個本源便是載體。

嚴格來說，一樣事物的生成，只要有載體和形式就可以，如有教養的人中，人是載體，而有教養就是形式。但是，如果從運動變化的角度來看，本源就有三個，即要加入形式的缺失，因為當我們說「有教養的人」，其實這人身上，同時也隱含了無教養這個可能，所以可以稱為三個，才符合變化的本質。

## 7.2 四因說（Four Causes）

為我們認識士林哲學時大有幫助的四因說，是亞里士多德提出來，關於事物運動原因的四因說：質料因、形式因、動力因、目的因，以解答關於事物運動的四個問題。

事物為什麼在運動中繼續存在？因為它們由不變的質料構成，這一理由即質料因（**Material Cause**）；事物為什麼會以某一種特定的方式運動？因為它們各有特定的形式，表述本質的定義即形式因（**Formal Cause**）；事物為什麼會開始或停止運動？因為它們受到推動或作用，推動者或作用

者即動力因 (Efficient Cause)；事物為什麼要運動？因為它們都朝向各自的目的，解釋運動朝向目標的理由即目的因 (Final Cause)。舉例來說，一架木頭車的質料因是木頭，它的設計圖是形式因，動手把木頭砌成車的人是動力因，而車可以推動來載東西，就是它的目的因了。

亞氏進一步解說時，指形式因、動力因和目的因可合而為一，歸入「形式因」，因為三者之間有其必然的關係，一件物件的形式因，必然是趨向它的目的因，而動力因往往是把形式因帶到目的因的手段。正由木頭車是設計好來載東西，所以它的目的是載東西，而人在合成時也朝這方向走，不會把木頭車弄成小船，準備在水上浮起來。所以，三者可以歸入形式因，就是這個意思。

### 7.3 自然事物的質料

關於自然事物的質料，亞里士多德提出了四元素 (stoicheion / element) 說。所謂「元素」，指的是構成質料的基本單位，或稱為「原初質料」，它是不具備形式的、消極被動無活力的、潛在的質料。四元素就是：火、氣、水、土。亞里士多德對四元素有著明確的描述，火乾熱，最稀薄、最輕，傾向於向上運動，顏色是黃色；氣濕熱，較輕，傾向於向上向外擴散運動，顏色為白色；水濕冷，較重，傾向於向下運動，顏色是白色；而土乾冷，在四大元素中最重，傾向於向下運動，顏色是不純正的白色。

## 7.4 時間與空間



思考：為日常生活而言，時間就是時鐘上走動的針，  
但是我們再想一想，究竟時間具體是什麼呢？

另外，時間和空間是討論物體運動不可忽略的重要問題。亞里士多德認為，空間不是 *space*，而是位置 (*topos/place*)，他反對原子論者的觀點，認為不存在空洞的空間，也即「虛空」。空間是物體間的界限，無物體之處，不存在空間，而世間的每一事物均有其自然位置，總是佔據著符合自身本性的位置，也就是說，事物自身的自然屬性所規定的位置，如「四大元素」的自然位置，火在最上，氣、水在中、土在最下。事物只有受外力推動方才產生位置變動，稱為「位移」，從而偏離符合自身本性的自然位置。由於事物有向自身自然位置移動的趨向力，因此，要改變位置，推動物體產生位移的外力需大於此趨向力，在朝向自然位置移動時，事物作加速運動，例如重物下落、空氣上升等，而反之，背離自然位置事物則會作減速運動，比如重物上拋、空氣下沉等。

由此，亞里士多德取消了慣性，以自然位置來規定運動的速度，這成為自然科學發展的一道障礙，要到近代才得以打破。在亞里士多德看來，宇宙中事物的位置交換是一個循環運動，即一個事物從原本的位置移開，另一事物便填補該位置，因此，在宇宙中不存在無事物的位置，也不存在無位置的事物。從亞里士多德的眼睛來看，這個宇宙是一個被擠得嚴嚴實實、毫無空隙的實在。日常經驗中，我們發現好像情況並非如此，比如我與你之間似乎有著很大的空

間 space，亞里士多德會告訴我們說，那不是 space，仍然是 place，因為空氣等等其它物體充塞其間！

亞里士多德將時間也同運動緊密關聯在一起來思考。他認為時間體現為「物理時間」，與物體的運動密不可分。我們由於感覺到運動——也包括心靈運動——而感覺到時間，無運動就無時間。時間的性質是運動的連續性，是衡量所有運動先後快慢的統一度量。

因此，亞里士多德定義「時間是依先後而定的運動的數目」。亞里士多德指出時間的基本單元便是「現在」（now），時間是由無數個「現在」的瞬間均勻延續而形成的連續體，同時也是由先後之分的無數個「現在」的間斷所構成，所以，時間是連續性和間斷性的統一。

在亞里士多德看來，時間具有均勻流動性、前後不可逆性、可分割的間斷性、不停頓的連續性，時間無始無終、永恆延續，時間也具有對心靈的依賴性，也就是主觀性。

關於時間的連續性和無限性問題，亞里士多德以體積和數目做比較，他指出，物體的體積不可能無限擴展，但可以無限分割，也就是說，有最大的體積，但無最小的體積。數目可以無限擴展，但不可能無限分割，換言之，無最大數目，但有最小數目，亞里士多德認為最小的自然數目是 1。相比之下，時間可以無限伸展，亦可以無限分割，換句話說，沒有最長的時間，也沒有最短的時間。亞里士多德指出，無限性是存在於運動、時間和體積等可感存在當中的、永遠不能被實現出來的可能性。只有思想才能把它們確立

為單獨的對象，從可感存在中將它們抽象出來，如果把無限性當作獨立可感的對象，便會得到「壞的無限」（vicious infinity）。

## 7.5 宇宙論



思考：按照你的理解，我們身處的宇宙，是有限的，還是無限大呢？為什麼你會有此想法？你覺得自己是根據什麼？

亞里士多德認為宇宙是有限的，因為既然不存在虛空，就更無所謂無限延展的虛空。雖然宇宙是有限的，但它是永恆的，變化無時無刻都在進行，無始無終。

另外，亞里士多德主張地心說的宇宙圖象，以地球作為整個宇宙的中心。這種觀點在中古時代被教廷所沿襲，並因此阻滯了近代科學開始時所主張的「日心說」的觀點。成為思想史上以神哲學僭越自然科學的一個最為著名的負面案例。

亞里士多德區分了天界與地界，地界是斷續的、變速的、不完美的，呈現暫時的直線運動，是可朽的。而相較之下，天界則是連續的、勻速的、完美的，呈現出永恆的圓周運動，是永恆不朽的。地界是由四大元素所構成，而天界則由所謂的「第五元素」或「第一物體」——以太（*aither / ether*）所構成，後者是作為圓周運動本源的質料，是無生滅的天體的單一構成元素，它是一種無重量、無生滅變化的神聖質料。

亞里士多德認為，在宇宙中有一個似神的存在，他稱祂為「第一推動者」(The First Mover)，亦稱為「不動的推動者」(Unmoved Mover)，或者準確地翻譯為「不被推動的推動者」。他指出，由靜止到運動、由潛在到實在，由推動者到被推動者，應當設定一個本身並不運動的第一個推動者。這個推動者先在而永恆不動，與被推動者相分離，是一般運動和永恆圓周運動的本源。從數量上計算，這個推動者只有一個，而且有一個便足夠，它沒有量度，不可分割。

亞里士多德又認為，「第一推動者」應當也是完全的現實性而非潛在性。他說：「但是，如果有一種東西，能夠推動事物或對事物起作用，實際上卻並不這樣做，那就不會必然有運動；因為具有某種潛能的東西並不一定要實現這個潛能。所以，除非在永恆的實體中有一種能引起變化的根源，否則，儘管我們假定這種實體……也是不夠的；因為如果它不起作用，也仍然不會有運動。

「此外，即使它是能動的，也還是不夠的，如果它的本質只是潛在性的話；因為既然潛在的東西很可能並不實際存在，也就不會有永恆的運動。所以，必須有這樣一種根源，它的本質就是現實性。再者，這些實體必須是沒有質料的；因為它們必須是永恆的，如果有什麼東西是永恆的話。因此它們必須是現實性。」

從亞里士多德的表述中，我們看到，第一推動者是一種先在的、沒有質料的永恆現實性——即精神性的永恆存在，是不是很類似於我們所信仰的天主呢？但要知道，亞里士多德不是基督徒，不認識天主，但他用哲學的方式推論出

了一位類似天主的「首要存在者」，它不是位格性的，更多是一個形上學的工作假設或推論。不過，他的設想，成為日後士林哲學裡多瑪斯論證天主的重要根據。

## 8. 摘要

- (1) 我們首先介紹亞里士多德的生平，他的人生可分為三部分：柏拉圖學園時期、漫遊時期及呂克昂學園時期。
- (2) 他的哲學以邏輯學為重，當中分析了詞、範疇和命題，並且創建了三段論，是後來邏輯學的基礎。
- (3) 他的物理學，實則就是自然哲學，亞氏認為宇宙並非無限，而是按照「三本源」來運行運作，而他採用「四因說」來解釋萬物的變化。

## 9. 參考資料

1. 曾仰如，《亞里斯多德》。台北：東大圖書，2001，頁54-344。
2. 編譯，〈亞里斯多德主義〉，《神學辭典》，211條。
3. 喬斯坦 賈德，《蘇菲的世界》（上）。台北：木馬文化，2010，頁137-154。

## 單元四

### 亞里士多德（二）

#### 1. 緒言

這個單元承接上一個單元有關亞里士多德的哲學的介紹，而在這個單元裡，將介紹亞氏餘下不同範疇的哲學理論。



## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 說明亞里士多德如何理解人；
- 指出亞里士多德對柏拉圖的批判重點；
- 指出亞里士多德的倫理及政治的關係；

## 3. 導論

承接上一個單元有關亞里士多德哲學裡宏觀而超越的部分，在這單元裡，我們回到與人較有密切關係的部分，這包括他如何看「人」、事物的本質以及倫理學。

## 4. 人類學

亞里士多德時代，是以類近今天英語的 *psychology* 來命名為自己的人學，而這裡要先說明 *psychology* 一詞，是由兩個希臘詞構成：*psyche* 和 *logos*，組合起來就是「靈魂的學說」的意思，所以我們不會稱亞里士多德的人類學為心理學，反而稱為靈魂學就更適合。在今天，有關靈魂的探討，並不會視為自然哲學的範疇，但是，在亞里士多德的時代，是歸入自然哲學的。

### 4.1 靈魂與肉體

為柏拉圖來說，人就是使用肉身的靈魂，所以人等同於靈魂，但是亞里士多德並不同意這觀點，他認為人是由靈

魂和身體複合而成的，靈魂是生命的元質，是生物自然運動的本源，身體是器械、工具，而他沿用自己的「四因說」，認為靈魂是形式，身體是質料。

在《論靈魂》（*On the Soul*）中，亞里士多德強調了靈魂作為形式和身體作為質料之間的不可分離性，他認為分開二者不是自然哲學家的方法，因為靈魂與肉體的關係，不是如同數學裡線與面的關係，可以簡單分離的。

亞里士多德以人的情緒如忿怒或恐懼來說明，指出這些情感出現時，軀體也同時承受某種作用。另外，有些情況，雖然某種極具刺激性的事情發生了，但人們又不會感到激動或恐懼；有時候，一些小事件倒使人受到很大刺激，身體會變得和緊張與發怒時一樣；再者，即使沒有任何事情發生，有時人自身卻有驚嚇的感受。

從以上幾個情況，亞里士多德認為，這很明顯表示，靈魂的屬性同時顯示在質料之中，而在這基礎上，再進一步指出，肉身作為質料，在運動的方面來看，是潛能，而靈魂作為形式，正好把這潛能實現。雖然如此，亞里士多德並不把肉身與靈魂放在同等的地位，而是認為靈魂才是實體，因為人生命的現實便是靈魂。換一個通俗點的說法，一個肉體所以成為一個人，因為它有靈魂，沒有靈魂就不能稱為人，所以靈魂就是人的實體了。亞里士多德的另一個例子，就是眼睛與視力的關係；沒有視力的眼睛不可以稱為真正的眼睛，但是視力不可能脫離眼睛，所以靈魂雖然是人的實體，亞里士多德要強調的，仍是身體和靈魂是不可分離的。

## 4.2 靈魂的特質

對於靈魂的實體性，亞里士多德指它的首要意義，是我們賴以生活、賴以感覺和思維的東西。再具體一點，則是靈魂具有生物營養、繁殖和運動的功能，也擁有動物和人的心理現象和生理機制，還具有人理性認識的機能。由此，他劃分了三類靈魂：專司營養與繁殖的植物的靈魂、專司感知的動物的靈魂、專司理性的人的靈魂。

雖然說有三類靈魂，但理性的人類靈魂涵蓋其他兩類，因為高者涵蓋低者，也因此可以說，三種靈魂從現實上講是一個，從潛在講是三種。這種靈魂三等級的分法，中世紀的士林哲學也加以採納，成為教會頗長一段時間的理解方法。

再下去，亞里士多德指出，靈魂是身體的起點、目的和實體。第一點很容易理解，因為要有靈魂，身體才可以運動起來，所以靈魂是起點；至於目的，亞里士多德要說的，不是靈魂為這個身體帶來什麼目的，而是指所有的存在必有目的，而人的目的存於靈魂內，他卻沒有明確說出目的是什麼；至於實體，上文已說，不再贅言。

## 4.3 認識論

在認知外在事物上，亞里士多德認為靈魂有兩個作用，即理智與統覺，前者關乎思維，後者主要是與感官有關，我們先解釋統覺。統覺（common sense），指的是人能把所有感覺統一為一體的機能，又稱「共同感覺」，即把感官不同部分結合起來，形成一個完整的認知。

有趣的是，在這一點上，亞里士多德進一步提出著名的「蠟塊說」。他指出，感官可以撇開事物的質料而直接接納其可感覺的形式，如同蠟塊接納圖章的印跡而撇開它的質地，無論圖章是鐵或金子，印出來的圖案都是這樣。按此比喻，人的感官可以直接把握認知對象的形式，卻不需要理會其質料。

由此，亞里士多德把感知的「蠟塊說」延伸到了思維上，作為靈魂用來進行思維和判斷的東西，理智和被思考的對象之間亦是類似的關係，但是，亞里士多德認為，感官由於易被強烈的質料所影響，不能完全地認知對象的形式，反而在思維上，對象過於強烈卻能提高思維能力。因此，在亞里士多德看來，理智更像是一塊白板，它不具備任何質料因素，沒有器官，是純粹的形式，沒有獲得任何性質，故此具備不受干擾而認識一切的能力。因此，亞里士多德強調，思維是一種被動的接受作用，體現為一種潛能。

## 5. 形上學

前面我們已經提到，亞里士多德將形上學稱為「第一哲學」、「神學」。所謂「第一哲學」，是對第一原因「存在」的研究，研究的是最高的原則和首要的原因，是唯一一門為著自身的目的而存在的自由科學，並且統攝其他所有的學問。因此，形上學便是對「存在之為存在」的研究，換句話說，也就是對存在本身的研究，對存在最基礎本性的研究。

那麼，亞里士多德的物理學和形上學之間，有何關係？從物理學到形上學是從特殊到一般，從具體到抽象，形上學研究的對象是一般意義的「本體」，物理學或自然哲學則研究本體的諸特性。但在亞里士多德的哲學體系中，物理學和形上學之間並無鮮明的區分，兩者相互重疊交叉。關於這點，我們從《物理學》和《形上學》兩部著作中所討論的內容就可以看出。

要探討亞里士多德如何看「存在」，首先要看看他如何批判柏拉圖理型論中的「分離說」。亞里士多德認為柏拉圖的問題在於他在可感世界以外尋找首要的、全部的原因，即「理型」，而這不符合「第一哲學」的高度。

## 5.1 反駁柏拉圖

以下是亞里士多德對柏拉圖理型論的批判：

(1) 他認為理型在數量上不少於事物，與事物同名並在事物之外，這樣做不過是在可感事物外加上了一個「它自身」而已，理型與事物是相分離的。

(2) 他質疑否定之物是否也有理型？如「無」有沒有理型，如果有，這是一個怎樣的形式？由於亞里士多德重視形式，這些否定的「理型」並不能存在形式，所以他強調自己的方法是關懷事物多於關懷理型的，而柏拉圖的理型論破壞了更為重要、在先的東西——具體事物。

(3) 如果理型不同於實體，那麼理型與實體之間，應該還有一個中介，既近似於理型也近似於實體，也就是「第三者」的問題，並且會產生無限的推演了。所以，亞里士多德不主張分離說，而強調形式理型是內在於事物的。

(4) 如果每一樣具體的東西都有一個理型的話，這理型有何意義？他認為只要符合形式，就形成某一種類的東西，而不用透過摹仿。

(5) 有理型但無推動，事物無法產生，如果理型是與事物相分離的，那麼它便不能成為事物存在和生成的原因，亞里士多德以「四因說」取而代之。

(6) 柏拉圖逝世後，他的弟子繼續發展他的哲學，結合以數學為主的哲學思潮，漸漸形成以數為理型的傾向，亞里士多德同樣加以批判。他指出，如果形式是數，它如何成為原因呢？當我們說人形成的理型是一組數字，那麼，它的意義在於什麼呢？

(7) 柏拉圖的弟子所以傾向以數作為理型，目的是要解決一個理型統攝許多事物的困難，因為一個數字可以產生很多個不同的數字，又或是很多數可以組合成一個數。但是，亞里士多德指出事物不是數字，而是形式，各自有不同的目的而產生，那麼，一個形式如何產生許多不同目的的形式呢？這並不合理。如果不同的東西只是由不同的數字組成，它們有何本質上的不同呢？

總括來說，亞里士多德的批判，都直指理型論的根本問題所在，就是我們無法把分開的兩個世界連結起來，二者的連繫並不合理。他認為理型論破壞了更為重要、在先的東西，就是具體事物。為亞里士多德來說，自然哲學也罷，形上學也罷，都應從具體的可感覺到的事物出發，它們並非虛假的幻象、影子，它們是更為真實的實在，是哲學的真正對象——存在之為存在。

## 5.2 實體的涵義



思考：當我們反思自己的存在，究竟什麼才是真正正的我呢？是身體？身分？工作的成果？還是什麼？

所以，亞里士多德形上學的對象便是「存在之為存在」（*on hei on / being qua being*）的本質和屬性。亞里士多德將存在劃分為兩個基本層面，存在的核心是本體（*ousia / substance*），其次是依賴於本體的屬性。

*Ousia*是我們在學習古代希臘哲學經常見到的術語，英譯為 *substance*（拉丁文 *substantia*），中文通常譯為「實體」、「本體」。但這樣的翻譯又缺失了與「存在（是）」的聯繫，中文也可譯為「本質」，即 *essence*（拉丁文 *essentia*，源自「是」*esse*），但這樣的譯法缺失了「載體」之義。亞里士多德認為實體包括「這一個」（*tode ti / some this*）和「其所是」（*ti estin / what it is*）兩層所指。

「這一個」是個別事物的獨立基體，即載體、基質（*hypokeimenon*），也就是個別事物除去一切屬性後之剩餘，是一切屬性的載體。

本體的第二個層面是「其所是」，包含了本質（*to ti en einai / the what it was to be*），即「是它所是的那個東西」，這便是事物的根本特徵——定義中「屬的種」。

「這一個」先於「其所是」，但「這一個」必須與「其所是」同一。在亞里士多德的哲學裡，存在先於本質，本體先於屬性，個別蘊含一般，「這一個」是首要的指稱，當我們言說事物時，我們首先指的便是具體的「這一個」，而不是像柏拉圖那樣指的是其理型——「這一類」，同時代表「這一類」的「其所是」必須包含在「這一個」當中，不能與後者有所區別或者分離。

在《形上學》一書中，亞里士多德指出實體的四個標準：

(1) 實體是「自身不再是謂詞」的主詞。舉例而言，我們用諸多謂詞來描述「樹是什麼」，卻無法用「樹」做謂詞來描述某個主詞，但同時卻可以用「白色的」來做謂詞描述諸多主詞，卻無法用「白色」做主詞，用某一謂詞來描述「白色」，我們只能說「白色的是牆」，但這個命題中「白色」仍只是謂詞。原因很簡單，「樹」是實體，而「白色」則不是，它是實體的屬性：

(2) 實體不依附於任何其它東西，而為其它東西所依附：



(3) 實體是個別存在，也就是「這一個」；

(4) 實體獨立存在。

亞里士多德將實體區分為第一實體和第二實體，第一實體是最嚴格的意義下的獨立存在，即實實在在的一個人或一頭馬；至於第二實體，其實是指某一種事物，而在這個某一種事物的概念下，包括一個個真實的存在，如說「人」，就是指一個個真實的人了。

亞里士多德強調第二實體越接近於第一實體者，便越清楚明瞭，例如要說明某一棵樹是什麼，用「樹」說明就要比用「植物」說明更易明白。第一實體則更「實體」一些，更基本一些，而只有「種」與「屬」的類別，才可以視為第二實體，故此，「白色」仍然不是實體，只能是屬性的說明。

以上說明了實體的特質，而亞里士多德以此為基礎，再推出三類實體的解說：可朽可感的運動實體，即地界的個體；永恆可感的運動實體，即天界的天體；永恆不可感的不動實體，即神。

### 5.3 實體的構成

亞里士多德又把問題轉向了實體的構成。他認為實體無非三種，形式、質料、質形組合物。我們說第一或第二實體是由形式與質料組合成，這在上文已說過，沒有太大問題，但是再問下去：質料是否實體呢？要知道，純粹的質料

就是上文提及的「載體」，而按亞里士多德的解說，「載體」同樣不依靠他物而存在，所以亞里士多德同意，它是實體。

問題在於，無規定性的載體不具備任何本質屬性，因此它雖可作主詞，但卻無謂詞對它加以表述，在此意義上，它也並不能稱為是完全意義上的實體，必須要加上形式，才是一個完整的實體。

但是，要留意的是，雖然亞里士多德強調質料需要形式才是一個圓滿的實體，這形式並不是如同外衣一樣，披上質料上，而是內在於質料而成為一個實體，所以亞里士多德是唯實在論者，強調的是實體的個別存在。

## 5.4 質形論

談過實體後，我們進一止討論的是質料和形式的複合物，這就是質形論（*hylomorphism*）。*Hylomorphism* 一詞從字面上便可看出意思，它由 *hyle* 和 *morphy* 兩希臘文詞作為詞幹，前者意為質料，後者則表示形式。

亞里士多德認為，具體實體或個別事物由形式和質料複合而成，由於質料是潛在的存在，需要有形式方可獲得規定性，即屬性及存在樣式，方可獲得實在或現實的存在，因此具體實體或個別事物也是由潛在和實在兩方面因素所構成。潛在，或譯「潛能」（*dynamis / potentiality*），*dynamis* 暗含「動力」之意，相當於英文詞 *potency* 及 *dynamics*。

實在或譯「現實」 (*energeia* / *actuality*)，而希臘詞 *energeia* 則有「在工作中」的意思，相當於英文詞 *acting*。被動而具有惰性的質料是潛在的個體，有待具有主動性的形式的「工作」加以規定。

質料和形式共同組成的實體才是現實中存在的個體，但實在在邏輯上先於潛在，因為實在是潛在存在和產生的目的。亞里士多德自創「隱德來希」 (*entelecheia*) 一詞來說明「實現」或「現實化」，*en-tel-echeia* 意為「達到了目的」，指事物中將潛在轉化為實在的內在目的和能動力。亞里士多德認為，一根木頭就是潛在的雕像，而潛在向著實在的「實現」或「實在化」就是運動的本質。

## 5.5 運動

在亞里士多德的哲學體系中，對應於三類實體，即前述的可朽可感的運動實體——「地界的個體」，永恆可感的運動實體——「天界的天體」和永恆不可感的不動實體——「神」，於是便有三類研究及其對象：

- (1) 變動的、不能與物質分離的對象——物理學；
- (2) 不動的、不可獨立於物質以外的（雖可在思考中與物質分離的）對象——數學；
- (3) 研究不變動的、獨立於物質之外自存的對象——神學。

還記得，神學便是「第一哲學」的另一種稱呼，研究對象是「神」，也可稱為形上學的最高原則，而在亞里士多德的哲學裡，這就是理智。理智作為存在的首要原因，也就是亞里士多德所設定的「第一推動者」或「不被推動的推動者」。正如我們前面所說過的，這神不是基督信仰的創世的人格神天主，不是信仰的對象，而更多是理性的邏輯推論。它不被任何他物所推動，而推動其他所有事物，它是純粹的形式和本質，完全純粹的實在性，不帶有任何質料和潛在性，是最高的善。亞里士多德這觀點，為多瑪斯帶來重要的哲學構架，成為他後來以五路推論天主的重要參考。

## 6. 倫理學



思考：柏拉圖的倫理學注重幸福，而亞里士多德則重視人的德行，認為有好的德行，才有真正的倫理。你對此有何看法？

亞里士多德最早將研究人類行為規範和道德的學問稱為「倫理學」，他在自己倫理學的代表作《尼各馬科倫理學》中把德性分為兩類，一類是理智的（*he arete dianoetike*），一類是倫理的（*he arete ethike*）。

那麼，二者有何分別？亞里士多德認為，理智德性大多由教導而生成、培養起來的，所以需要經驗和時間。倫理德性則是由風俗習慣沿襲而來，故此倫理是習慣性的行為，不完全來自先天的自然天賦道德，也不完全來自於後天教育。因此，如果只是有倫理德性，並不是真正具有實在德性，我們需要用理性來理解明白，故此需要倫理學。這門學問，就是研究善（*agathon / goodness*）和德性（*arete / virtue*）。

## 6.1 善

我們先來看來亞里士多德對善的理解。亞里士多德認為善是萬物所有活動所追求的目的。倫理學就是要研究這個至高的善。亞里士多德認為，任何實踐都有其目的，而政治學的最大目的就是「至善」。雖然我們在此不會介紹亞里士多德的政治學，但是這門學問與倫理學有很密切的關係，因為它是從社會整體來看至善的問題，也是亞里士多德心目中最重要價值。

## 6.2 德性



思考：我們經常說孔子提倡「中庸之道」，這是否代表做事要剛好在中間點，還是要求我們做到剛剛好呢？

如果說善是政治學的核心，那麼，德性是亞里士多德倫理學的核心概念，所以亞里士多德的倫理學，被後世稱為「德性倫理學」（*virtue ethics*）。亞里士多德對德性的定義是把事件處於良好的狀態，發揮它的能力。把這應用到人身上，亞里士多德將德性界定為一種「性格狀況」。

這先要回到亞里士多德對靈魂的分析裡。亞里士多德認為靈魂有三種基本機能：激情、官能和性格狀況（*states*）。激情是指人的情緒，而官能就是指人的感官觸覺，但是德性並不是這兩樣東西，而是性格狀況，而這代表德性有以下幾個特點：

(1) 激情的本質是極端的，太強烈的情緒於人無益，而德性正好能節制它，因此德性能發揮節制激情的作用；

(2) 激情和官能往往都是被動的，我們可能因為別人的一句話而憤怒，所以是被動地有激情，但是性格狀況卻是控制在人手上，所以德性是選擇的方式，或者牽涉到選擇；

(3) 激情與官能都與先天生成有較密切關係，而性格狀況並不是出於自然的，而是後來可以加以培養，這就是德性或惡習的表現了。

那麼，人如何獲得德性呢？亞里士多德提出了著名的符合德性之行為的標準，即中庸之道 (*meson / mean*)。對於「中庸之道」，中國人再熟悉不過了。儒家經典《中庸》裡有言：「執其兩端，用其中」，中文有習語稱「過猶不及」，太過和不足都同樣不好，最好的是居中的，但亞里士多德與孔子一樣，指出「居中」並非平分或中點，因為對人而言，這個「中點」是不同的，選擇「中點」就成為一種藝術，而在倫理上，更體現為一種生活的藝術、技藝。

所以，這個「中點」並不是指在二者的中間，而是剛好、合適的意思，所以他以藝術品來比喻德性，認為好的作品就是指那不能再添加任何東西的作品，無論再多一點或再少一點，這作品也會受到破壞。同樣地，德性也是要剛好地做到「中點」。亞里士多德舉例，如「自卑」屬於不及，而「驕傲」或「自負」則屬於過度，二者之中道便是「自信」。這種「居中」的追求，同樣適用於強烈的情緒，如愉快或痛苦，都有過多與過少的問題，而具體行動

上，我們還要考慮到適當的時候、對適當的事物、對適當的人、由適當的動機和以適當的方式來感受這些感覺，就既是中間的，又是最好的，這乃是德性所具備的。

由於過多與過少都不是德性的目的，所以亞里士多德強調人的主動與積極性，認為只有致力達到這個目標，才可以有德性，所以德性需要努力的。對亞里士多德而言，相對於作惡，行德性之舉，即行德行更加困難，因為過度和不及都是惡習，中道就只有一個方式，如同射箭一樣，射不中目標很容易，但要射中目標就很難。

亞里士多德的「德性」並非普遍適用的先天概念，宜以有德性的人為準，具有突出的經驗特徵。亞里士多德亦接受柏拉圖的四樞德，即古希臘代表性的美德「智、勇、節、義」，但他並沒有像柏拉圖那樣突出這四種德性的核心地位。在《尼各馬科倫理學》中，亞里士多德談及了多種重要的德性，其中最為矚目的是他對「友愛」的強調，《尼各馬科倫理學》有十分之一的篇幅都圍繞它展開。因為在亞里士多德的倫理議題中，正如我們前面所指出的那樣，也推及了城邦中其他成員的共同福祉，所謂的「共同之善」（*bonum commune / common good*），他者之作為另一個自我，他們與自我共同的幸福方是所謂的至高的善。正是透過友愛這種德性，亞里士多德從指導實現個人道德修養和幸福的倫理學，向外推至指導實現更高、更為終極的群體共同福祉的政治學。

亞里士多德認為，柏拉圖四樞德「智、勇、節、義」中的「智」並非與其它三種並列的一種特殊品德，而是道德

行為的指導，是對第一原理的把握，最高、最全面、最完全的知識，最高的靈魂精神狀態。這個「智德」(prudence)希臘文對應詞為 *phronesis*，在通行的中譯本當中常被譯為「明智」，是一種實踐中的智慧，即運用理論智慧於實踐當中的智慧。

亞里士多德提出了理性的五種形式，包括技藝 (*techne / art*)、思辯知識 (*episteme / knowledge*)、直觀理性 (*nous / intuition*)、智慧 (*sophia / wisdom*)、實踐智慧 (*phronesis / prudence*)。實踐智慧是對人自身有益處的能力和品質，它與理論智慧存在顯著的區別：實踐智慧只考慮具體環境和經驗事實，即變動的、具體的，也就是我們所說的尋求「知其然」，而理論智慧追求事實的原因，即不變的、普遍的，也就是我們所說的追求「知其所以然」。實踐智慧的對象為個別事物，而理論智慧的對象為普遍本質。實踐智慧是長期經驗積累的結果，理論智慧則是抽象的理論知識和思辯成果。實踐智慧的方法是思慮和選擇，是理智支配下的意志活動，需要理性外加慾望，而理論智慧的方法則是思辯的純理智活動。實踐智慧的目的是人自身的益處，而理論智慧目的則是為知識而知識。

### 6.3 幸福

讓我們來了解一下亞里士多德的幸福觀。亞里士多德的倫理學體系是一種目的論的幸福主義 (*teleological eudaimonism*)，他以幸福 (*eudaimonia / happiness*) 而非享樂、榮譽和財富作為倫理活動的終極目的，也就是最高的善或至善。那麼在亞里士多德看來，什麼是幸福或至善呢？



亞里士多德從現實裡審視，發現不同人對幸福有不同的定義，甚至在不同的處境，也會有不同的看法，例如人在健康時可能覺得財富是幸福的來源，但當他生病後，健康就成為幸福的主要因素，為此，亞里士多德為幸福作了定義，幸福就是「符合德性的現實活動」。既然德性是事物及其行動的良好狀態，那麼符合該狀態的現實活動便是幸福的。

這裡要注意「現實活動」這一措辭，因為「潛在的」活動尚不能算是幸福的，幸福就一定要是實現出來的。因此，幸福就一定要伴隨有幸福的現象，如其中重要的是「快樂」。亞里士多德的幸福絕非「苦行僧」式的「苦中作樂」或「自我欺騙」，他確實認為我們需要客觀外在的因素，方容易得到幸福，所以幸福需要以靈魂之外的善作為幸福的要件。

所謂靈魂之外的善，包括我們慣常意義下的外在的善、身體的善等等為我們帶來快樂、愉悅的善。因此，幸福不排斥快樂，幸福應當是最快樂的活動，幸福是由德性和快樂共同構成的，人應在追求德性和享受快樂之間尋求平衡，沒有德性的快樂不是幸福，而沒有快樂的德性亦不是幸福。亞里士多德的倫理學可以說是理性主義和快樂主義的綜合。

對於亞里士多德來說，有一種幸福是不需要外在的善作為必要條件的，那便是最完美的幸福生活——以智慧為目標的思辯生活。思辯是最好的現實活動，遵循理智的生活則是最大的幸福。亞里士多德認為哲學有別於其他一切的活動，哲學本身具純粹及持久性，它存在著自己所固有的快樂，這種快樂增強了它的現實力量。自足、閒暇，永不疲倦

等這些人的持久性以及歸於至福之人的其他特性，似乎就存在於這種活動之中。人的這種活動就是完滿的幸福，它要貫串整個的一生，因為凡屬於幸福的東西沒有不完滿的。亞里士多德突出了思辯生活的自足性和持久性，而且他還進一步認為這樣的生活是具有神聖性的

那麼天天「坐談心性」的哲學家是不是單憑他自我陶醉式的思辯生活就是幸福的呢？在亞里士多德看來，這只是從倫理學，也就是個人德性的培養上的幸福。他強調，最終的幸福應當是推己及人，內聖外王，將自身的幸福之道外推至整個城邦社會，把城邦的其他成員視為另一個自我，在城邦中實現共同之善，大家共享哲學思辯的成果，達到共同的福祉，這才是最終的幸福。亞里士多德顯然有著宏大的政治抱負，這與柏拉圖「哲學王」的構想也不謀而合。

## 7. 摘要

- (1) 在人學上，亞里士多德強調了靈魂作為形式和身體作為質料之間的不可分離性，而他分析人的靈魂，認為共有三類靈魂：專司營養與繁殖的植物靈魂、專司感知的動物靈魂、專司理性的人性靈魂。
- (2) 在認知上，亞里士多德提出「蠟塊說」，認為人的心靈如同蠟一樣，記憶就在其上留痕。所以，思維是一種被動的接受作用，體現為一種潛能。
- (3) 形上學的對象便是「存在之為存在」的本質和屬性，所以探討的是實體的問題。實體的構成方面，亞里士多德認為實體無非三種，形式、質料、質形組合物。

- (4) 倫理學上，亞里士多德把德性分為兩類，一類是理智的，一類是倫理的，而以理智為優先。他以「中庸之道」作為德性的標準，強調恰當的行為，也因此主張四樞德。至於幸福，他主張的是目的論，而最好的目的就是善，所以思考是走向目的的重要手段。

## 8. 參考資料

1. 曾仰如，《亞里斯多德》。台北：東大圖書，2001，頁345-482。
2. 編譯，〈亞里斯多德主義〉，《神學辭典》，211條。
3. 喬斯坦·賈德，《蘇菲的世界》（上）。台北：木馬文化，2010，頁137-154。

## 單元五

### 士林哲學（一）：興起與概觀

#### 1. 緒言

到了第五個單元，我們由古希臘哲學一跳就直奔中世紀的士林哲學，這跨度有點大，原因是繼柏拉圖與亞里士多德，士林哲學對天主教神學而言，有深切的影響，所以我們必須介紹。

士林哲學的形成，與亞里士多德的哲學有密切的關係，所以在學習過亞氏的哲學後，進入士林哲學，也是順理成章的。

自十二世紀士林哲學成熟後，往後的八百年，它就成為教會研習神學的主要工具，故此，研究天主教神學者，不能不學習一點士林哲學。

在這單元，我們會介紹前期部分，而在下一個單元，就會介紹成熟期的大師多瑪斯，以及說明士林哲學衰落的原因。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡單說明士林哲學興起的背景；
- 指出士林哲學的不同派別；
- 指出士林哲學的基本特質。

## 3. 導論

士林學派（scholasticism）此詞源自拉丁文 *schola*（學校、經院）與 *scholasticus*（經院中的師生），原來的意思是學院中的一切學問，而後來就專指中世紀學院、經院（士林）中所形成的哲學與神學，故也有人稱為經院學派，而在我們這書裡，主要集中討論的是士林學派的哲學部分，所以會用上「士林哲學」一詞。

士林哲學具有歸納的特性，它把過去不少教父的思想，再加入柏拉圖和亞里士多德的哲學思想，而尤以亞里士多德的方法論為重，由七世紀開始發展，最終成為一種獨特的哲學思想，構建出一套理性的知識體系，為信仰服務，而採取的方法，有別於過去教父的護教方式。

士林哲學得以興起，與它所處身的時代亦有很大的關係，因為在黑暗時代後，教會成為羅馬帝國後整個歐洲文明的延續，亦是中世紀最具權力的組織。在這種情況下，教會所制定的教義，即代表真理，所以在這時代，神學家主要的任務不是要「尋求」真理，而是要「說明」真理，故此在哲學方法上，重點不在於批判，而是服務於信仰，如何把信仰說得更明白，更具說服力。

在這幾百年裡，這種以說明基督信仰為主的哲學漸漸成熟，就是士林哲學了。當中，安瑟莫（St. Anselm）、亞培拉（Pierre Abelard）、多瑪斯（St. Thomas）、董思高（Duns Scotus）等人，都是士林哲學著名的代表。

士林哲學處於一個特殊的時代位置。一方面，它有別於教父時代的思考，開始以理性來思考信仰的問題；另一方面，它也為近代科學思想形成土壤，讓理性主義得以萌芽。

## 4. 形成背景



思考：你認為一個思想流派的形成，什麼因素最為要緊？外在社會原因，還是內在的思想脈絡？

### 4.1 外在因素

士林哲學是以學院為哲學發展為中心，而這種學院的形成，與社會有密切關係，我們以下簡單說明。首先，自313年教會得以在羅馬帝國傳教後，逐漸把自己的信仰滲入一般人的生活裡，而其中一個重要的思想改變，就是重視人

人平等，因此逐漸令奴隸制度被廢除。雖然階級仍然存在，但是不再是不可改變的身分，而這種變化，導致更多人得到教育的機會，這間接影響學院的興起，因為只有足夠人數需要學習，才會形成學院的學習模式。

另外，在四世紀以後，羅馬帝國的分裂就沒有停止下來，雖然不同的地方統治者，名義上臣屬於羅馬帝國，但是對自己的屬地都有很強的統治力，同時也有擴張的野心。在這種情況下，統治者對人材渴求，希望找到有學識的人，幫助自己的領土得以壯大，從而可以進一步發展。既然需要有學識的人，一般人的學習動機自然增加，這也有助學院的發展。

事實上，在士林神學興起前，已經有不少學者出現，為十三世紀的士林哲學建立深厚的根基，其中一位是伊利哲拿（Johannes Scotus Eriugena, 810-877，也有譯為愛留根納），被視為士林哲學的先驅。他被視為新柏拉圖主義者，而他對士林哲學其中一個重要的影響，就是他提倡的宇宙論，綜合了新柏拉圖主義的「流溢說」，把「受造」與「非受造」、物質與觀念等對立的元素統一起來，啟發了士林哲學的思想。

還有另一件重要的事件，表面看來，與士林哲學的興起無關，卻間接促成士林哲學的崛起，這就是十字軍東征了。由於東征的緣故，歐洲文化與回教文化的接觸，也有助思想上的反省；更重要的是典籍的重新傳入，這留在下一節再談。

## 4.2 內在因素

正如上一節所言，十字軍東征帶來文化交流，有學者認為，當中最重要的是數字系統，即我們今天所言的阿拉伯數目字了。為士林哲學來說，這交流的最重要影響，就是把亞里士多德的哲學，重新帶回西方文明當中。原來亞里士多德的作品，在西方世界已經不復存在，但是其譯本在阿拉伯世界得以保留，而十字軍在東征期間，把它們帶回西方社會，並且翻譯成拉丁文，於是後來被多瑪斯習得，並且發揚光大，成為士林哲學的主流。

在上兩個單元裡，我們已經學習過亞里士多德的哲學，他的哲學是由知識論走進形上學，再進一步確立倫理學，而他這個哲學系統的建構，亦成為士林哲學的重要框架，可見他對士林哲學的影響。

另外，十字軍東征把當時歐洲內部的矛盾轉移了，而當時的歐洲社會，雖然有不同的勢力，但都是以教會為中心，所以整體而言，社會相當穩定，加上有外敵的因素，令整個社會更為信仰所凝聚，這種情況，有利於學問的研究，也是士林哲學得以興起的社會背景。

大學制度的興起，同樣是士林哲學得以發展的重要因素。在查理曼大帝以前，學校一般與教會分不開，而大部分學習知識的人，就是修士。當時的學校一般是開設「七藝」，先學習的是「文法」、「修辭」、「辯論」，這三門學問，目的是掌握學習的方法以及表達的技巧。其後則有「天文」、「音樂」、「幾何」、「算術」，都是一些實用的學問。



這個學習內容日漸發展，加上當權者的推動，於是大學的雛型出現，由1200年在法國出現的巴黎大學開始，歐洲的大學就如雨後春筍般冒出來。這些大學雖然蛻變自教會的學校，但是漸漸形成獨立的學術氣氛，特別重視對人的研究，這為士林哲學提供不少重要的啟發，讓士林哲學得以成長。

當然，除了大學的形成，我們不能不提的，是修院本身的發展。中世紀是修會興起的時期，不同的修會都吸納了大批優秀的人才，而且他們在「三願」下，遠離塵俗，其中一部分即投身於學問的研究，對神學和哲學都有很深的造詣，如多瑪斯就是道明會的會士，而且他們往往在大學裡擔當老師，教授神學及哲學，積累之下，就形成系統性學問，即士林哲學了。

### 4.3 哲學脈絡

以上所提及的，都是士林哲學這學問系統以外的形成因素，以下我們嘗試用很簡單的篇幅，說明在西方哲學的發展過程裡，士林哲學面對什麼遺產，又將會走向哪一條路。

在前面的四個單元，我們看過希臘哲學家柏拉圖與亞里士多德的學說，在柏拉圖的學說裡，真實的事物是由概念而來的，而只有理型才是真實，反而事物並不是真實的；亞里士多德反對這種看法，指出個別存在的東西就是真實的存在，並沒有一個真實存在的理型。但是，這又如何處理我們對不同的東西，可以歸入同一個類別？亞里士多德採用了「種」或「屬」的說法，認為我們可以把東西歸入同一個種或屬中，得以辨識它是何類。

這說法就引來一個新的爭論：共相之爭。所謂「共相」（universal），就是指「種」或「屬」，因為它是個別存在物品的共同概念，正如我們說「桌子」這一類，就是所有桌子的「共相」。問題是：如何理解這些「種」或「屬」的性質？這就是共相之爭了。有些人認為，「共相」先存在於人心之中，事物後出於人前；有人認為事物先存，「共相」是後來出現的歸類方法。又由此，引伸出「共相」究竟是真實的存在，還是純粹是一個觀念，這又是柏拉圖與亞里士多德有關「理型」與「實在」爭論的延續，並且在士林哲學中繼續發展，再影響到後來的近代哲學。

## 5. 歷史發展



思考：士林哲學的高峰在十二至十三世紀，你對這時期的歐洲，有何認識？在這時期的天主教教會，有什麼重要的人物，是你所認識瞭解的呢？

士林哲學的歷史分期，有不同的觀點，我們這裡按《神學辭典》的說法，把發展分為準備期、初期、全盛期及後期，也有人提出有「復興期」與「新士林哲學」，但是我們在這裡不作太詳細的劃分，而且在這兩個單元裡，以全盛期的觀點為主。

### 5.1 準備期

這是指第七、八世紀，在這時期，開始出現一些強調理性重於信仰的思想，甚至有哲學家主張，宗教與哲

學並沒有關係，應該區分開來。另一方面，哲學家亞爾坤（Alcuin，約735-804）首創辯證法（dialectic），這種思辨方法影響士林學派甚深，為後來士林神學裡以理性進路思考信仰，帶來一個重要的貢獻。

在這時期，有關宗教與理性的爭論，開始出現，但是究竟應該如何處理，並沒有明確的方法。不少哲學家仍然受到新柏拉圖主義影響，嘗試以流溢論來解釋世界的由來，這就很容易有泛神論的傾向了。

## 5.2 初期

到了十一至十二世紀，是士林哲學的初期，而其中幾個重要的人物，為後來的發展奠定堅實的基礎。

(1) 安瑟莫（St. Anselm of Canterbury，約1033-1109）：他發揮了柏拉圖的「理型說」，指出天主是至高者此一概念，足以讓我們推論出祂是真實存在的，他先指出天主就是「我們無法想像一個比它更偉大的存有」，然後推論說：「我們能夠確定，那個吾人無法想像一個比它更偉大者，絕對不能只存在於思想之中。因為，假設祂只存在於人的理解之中，我們就可以在設想一位更偉大的實際存在者」（《對話》（*Proslogion*）第二章），這就證明了最偉大的存在者，必定是實際存在的。這個哲學上關於天主存在的論證，就是著名的本體論證（Ontological Argument）。我們在這裡不詳細說明他的哲學思想，重要的是他開始處理信仰與理性的關係，提倡以知識來理解信仰，我們唸神學常常提及的金句：「信仰尋求理解」，就是出自安瑟莫的，而且，他更進一步

說：「我決不是理解了才能信仰，而是信仰了才能理解。因為我相信；除非我信仰了，我決不會理解。」（《對話》（*Proslogion*）第一章）他的思想進路，是以理性來處理信仰的問題，故被譽為士林哲學之父。

（2）亞培拉（P. Abelard, 1079-1142）嘗試把辯證法應用到神學上，目的是要把不同的教父學說，找一個平衡點。

（3）龍巴（P. Lombard，約1095-1160）對士林哲學的幫助，在於他以系統化的方法編寫《格言錄》，把過去歷代教父的論述，分門別類地歸納起來，這種有系統的方法，同樣影響了士林哲學全盛期時的表達方式。

### 5.3 全盛期

這是指十三世紀至十四世紀上半葉，在這期間，上文所提及的各個因素都出現，包括亞里士多德的著作被譯為拉丁文、大學與修院興起等，於是士林哲學逐步成熟。在這時期之初的人物如大雅博（Albert the Great，約1193-1280），仍然是以奧思定的哲學思想為主，間接是承繼了柏拉圖主義，但是也同時採納了亞里士多德的哲學思想。

其後，聖文德冒起，但是他的神學近於神秘主義，強調人的意志，在哲學系統方面未有太大的建樹。

然後是士林哲學最重要的學者多瑪斯（Thomas Aquinas，約1225-1274），開始建立了亞里士多德哲學為主要框架的哲學系統，集士林哲學思想之大成，且自成一

格，體系洋洋大觀，有條不紊，從其代表作《神學大全》（*Summa Theologica*）與《哲學大全》（*Summa Contra Gentiles*）可以窺見。其思想影響教會迄今，是教父以來最偉大的神哲學家。

多瑪斯的哲學思想，我們在下一個單元會較詳細地介紹，而從哲學思想發展的角度來說，他重要的貢獻在於把神學與哲學分開，視哲學為一門獨立的學問，即使這門學問是為神學服務，仍然有其獨特自主性。

在聖多瑪斯以後，則有被稱為「精細大師」的董思高（*Duns Scotus*，約1265-1308）其哲學思想並沒有太多新意，但是能從更微細的地方思考。

綜觀此期的士林哲學思想發展，其重點在於採用有系統的理性方法，理解信仰的意義，又反過來建立倫理觀，得以指導人的生活。

## 5.4 後期

到了十四世紀下半葉至十六世紀，我們可以視為士林哲學的後期，而在這段時期，多瑪斯這樣能夠平衡理性與信仰的表達，已經式微，不同的人士各取其一端，形成不同的學派，包括多瑪斯學派、思高學派與奧坎（*William of Ockham*, 1285-1347）的唯名論（*Nominalism*）。此期的士林哲學，由於內在的動力漸失，不再能針對當時的社會實況，回應問題，漸流於形式，當中如歐坎的唯名論一出，把理性與信仰完全割裂，破壞了士林哲學一貫的傳統。再加上社會

的發展，教會與政權有更多的衝突，文藝復興促成以人為中心的思想，而馬丁路德的出現，也促使教會在思想上傾向於保衛自身的信仰為主，也是士林哲學不能再有所發展的原因。

## 6. 流派與重要人物



思考：中世紀的士林哲學有不少重要的哲學家，同時也是教會內的偉大聖人，你是否對這時期的神學家有所認識？可否舉出一二，並且說明他有何主張或雋語？

按照一般印象，士林哲學是一枝獨大，以道明會為主，而以多瑪斯的哲學為代表。無可否認，多瑪斯確實是士林哲學的集大成者，但是在這幾百年裡，圍繞「存有」、「實在」、「善」、「人」等概念的思想，有很多不同的看法，我們也在此簡單地解說其中的流派。

如果我們從修會的角度來劃分，士林哲學的主要流派有二，即方濟會和道明會。當中，方濟會繼承了柏拉圖以至奧思定的思想，而道明會就發展亞里士多德的哲學，並且成為主流，故此，也有稱士林哲學為亞里士多德—多瑪斯主義。

方濟會方面的代表人物，包括夏勒士（Alexander Hales, 1170-1245）、盧培拉（Joannes de Rupella, 1200-1245）及聖文德（Bonaventura, 1221-1274）。

不同的方濟會士的哲學進路略有不同，但是整體來說，他們都是以柏拉圖的光照論入手，企圖透過亞里士多德的認識論，把光照論變得更完善。如果讀者還記得柏拉圖的光照論，即指我們所認識的事物，都是理型的折射，所以事物都是幻影，而只有理型是真實的。一方面，這時期的方濟會學派承接了以精神為尚的觀點，但是他們沒有柏拉圖那麼激進，認為現實一切都只是虛幻，反而嘗試以亞里士多德的實在論，由現實裡認識那個理型，這就是方濟會在士林哲學中的特色了。

至於道明會學派，有關多瑪斯的學說，我們下文會詳說。除了他以外，還有的重要人物，包括大雅博及卡耶堂（Thomas Cajetan, 1468-1534）。

道明會學派主要是跟隨亞里士多德的哲學，嘗試以他的哲學框架，解說信仰的含意，而大雅博正好是最佳的例子。他著作數部「大全」式的著作，內裡探討的是「降生」、「復活」、「創造」等神學上的課題，但是他完全是以哲學的進路來探討，嘗試以哲學來服務神學。

至於卡耶堂，我們看他的生卒年分，即可知道他屬較後期的人物。他在晚年時隱居，鑽研多瑪斯的哲學，認為我們可以從亞里士多德的認識論入手，探究形上學的問題後，再下降到人生哲學裡。卡耶堂的特點即在於此：他更關注的是個人，認為人的尊嚴與價值，必須得到重視。在這一點上，他明顯與自己的時代有很密切的關連，因為在十五、十六世紀，歐洲的思想，漸次由以神為中心，轉移到以人為中心了。

以上從修會的角度來劃分士林哲學的派別。不過，我們又可以從思想進路來劃分士林哲學的派別，即主知、主情與主意三個方向。要留意的是，我們希望透過這三方面，讓讀者對士林哲學有更全面的認識，而並不代表以下所述的各個士林哲學家，只重視某一方面。這些士林哲學家都有其共同的特徵和關心的主題，而以下只是要帶出他們在取向上的差異而已。

首先是主知派。所謂主知派，就是重視知識，從認識論的角度來理解相關的課題，他們相信透過理性的認識，我們更瞭解這世界，從而就更明瞭形而上的內容，如果從中國哲學來看，有點近於宋明理學裡的「格物致知」，相信透過辨析萬事萬物，可以認識到背後的原則，以至根源。也因此，主知派特別關注認識論，人如何正確地認識事物，是關鍵所在。

多瑪斯是這一派的代表，而我們在下一個單元裡，會較詳細地說明他的學說，讀者就不難明白其主知的特色。

其次是主情派。主情派並不是反對主知派重視理性的運用，但是在主次上，主情派認為「愛」與「知」的結合，方能得到真知，認為理性的認識並不能單獨使用，人必須結合自己知性認識與感情生活，讓二者各展所長，人性才得以圓滿，因為人的心靈生活，必須平衡理性與感性。

這一派以人為天主肖像，認為天主一方面是全知者，另一方面是愛，故此人在整全的追求上，需要的是理性與感性並重。但是，如何把二者平衡或並重呢？當探討到這地



步時，主情派就有走向神秘主義的傾向，要求人尋找自己內心的「靈魂火花」，把自己的情感燃起，並且得到天主的光照。

為主情派來說，認識的目的不是從理性上探究出形而上的存有的真實，而是透過理性的認知，提昇自己內心的感情，從而走向與天主合一的道路。

最後一派是主意派，強調的人內心的意志。我們可以用「精神大師」董思高的觀點來說明這一派的特點。董思高一方面認同理性的重要性，認為我們可以借助理性來釐清有關信仰的內容，但是人要真正進入信仰的領域，需要的不再是理性的瞭解，而是內心的自覺。為董思高來說，人所以會驅使理性來理解信仰的問題，正出於一種內心的自覺的追求，而這就是人的意志。由於意志推動人去理解，同樣，也是意志決定我們能夠跨越理性，進入信仰的核心。因為，很多有關信仰的問題，再不是理性能夠解決，例如「靈魂不死不滅」就不是我們可以實證的。

董思高甚至認為，倫理最高的原則是「行善避惡」，但是這原則的施行，不是理性能夠驅使，而是人的意志。我們如果沒有足夠的意志，並不能做得到行善，正如我們許多時明知一件事是好事，卻可以因為各種原因而不行，就是意志的不足了。

故此，這一派雖然也沿理性來建立思考的系統，其核心卻是意志，因為這才是人的動力，讓人能夠實踐所認知的一切。

## 7. 重要哲學概念

### 7.1 本體論

士林哲學首先關注的課題就是「本體論」，也就是存有的問題。在《神學導論》一書裡，我們談及存有的幅度，就是士林哲學其中一個重要的課題了。存有可以分為「存有」（the Being）和「存有物」（a being），前者在士林哲學裡會被稱為「自己存有」（*ers a se*），而後者則是「自他存有」（*ers ab alio*）。「存有」是指天主，就是一切存有物的根源，而存有本身是自有的，不用依靠任何東西；「存有物」就是指如人、樹等的事物的本質、本體，也就是「人之所以為人」那部分，而這些「存有物」的根源，來自存有。

在士林哲學前的哲學家如柏拉圖，其實都已經探討存有與存有物的問題，如理型與事物的關係，但是未必有明確的用詞或系統地分析，而在士林哲學裡，這是一個主要的課題，並且有很仔細的分析。

對於「存有」的系統探討，可以分三個方向，就是量的問題、質的問題以及能的問題。以下我們作一簡單的說明：

#### 7.1.1 量的問題



思考：為什麼我們不接受多神的信仰？一神信仰是否必然優於多神的信仰？

所謂量的問題，就是「存有」究竟是一個還是多個？由於我們身處的世界，萬物形態各異、性質各殊，於是在探究其根源時，很容易就傾向多元的取向，如亞里士多德認為宇宙的構成，是基於地、火、水、風四個元素，就是一種多元的存有論了。

也有哲學家從倫理角度入手，看出萬物的根源，就是善與惡，於是就建立一個二元的存有論，即萬物有兩個根源，善與惡了。

士林哲學是為神學服務而來，而在基督信仰裡，天主是唯一的神，所以士林哲學的取向，自然是一個存有的存有論。但是，這並不代表士林哲學只是按信仰來解說。士林哲學採用了亞里士多德的四因說，而指出在因果學說裡，必須只有一個最後的因，是沒有其因的，而這就是「存有」，所以亦只有一個因。有關這部分的討論，我們在下一個單元裡，解說多瑪斯的五路論證時，會有進一步的說明。

不過，即使是採取一元存有論，並不是說士林哲學就完全排斥其他的多元存有論，只是把它們放在較低的位置，而不視為終極的存有。也就是說，天主固然是最終的、唯一的存有，但是其他個別的、單獨的「存有」（嚴格來說，這些只是存在），就是「分受」了存有，藉存有為根源，而免於成為虛無。

這又有涉及「共相」的理解，即萬事萬物固然在外在的、形式上有各自的面貌，但是我們採用歸類的方法，能夠把它們相通處逐一找出來，並且透過類比的方法，從理

性的角度，辨別出其「共相」，而追溯至唯一的存有。舉例來說，從差異來看，每一個人都是不同的，沒有人是完全相同，但是我們會把人的共同點找出來，作出歸類，如香港人，再進一步是中國人，亞洲人，最後歸入「人」這一類，就把所有的差異找到一個共同的類別了。

當然，這例子仍然是一個「類比」，因為類別並不是一個根源，它可以是沒有內容的分類而已。這問題在亞里士多德對柏拉圖的批評裡固然出現過，而當我們討論本體論裡質的問題時，這問題又得到進一步解說。

### 7.1.2 質的問題

討論存有的本質時，有些哲學家傾向唯物論，即只接受眼見的東西，這些才是真實，否定形而上的存在，所以人死如燈滅，物質消散就一切都沒有了。另一方面，也有哲學家採取唯心論，即以精神為優先，認為只有精神才是真實而永恆，物質就是變幻不定的，在這書裡的代表，自然就是柏拉圖了。

士林哲學嘗試平衡二者，而提出的可稱為實在論（Realism，也有譯為唯實論），雖然精神仍然是至高的存有，但是有關物質與精神的關係，就不再靜態地劃分，反而是以其獨特的形質說來表達，透過具動態的「潛能與實現」關係，把二者結合起來。

士林哲學採用了亞里士多德的進路，只是在其上加入了終極的存有。精神是至高的，但是精神並不可以獨自地呈

現，必須按質料因和形式因而成為我們可以接觸可以看見的實在。故此，一樣事物在真實存在前是一種「潛能」，而實現了後就是一個真實的存在了。為此，精神與物質並不是對立的兩種東西，而是同一樣物件的兩個不同的表現。

故此，雖然我們可以說，士林哲學認為精神比物質高級，這只是為了述說的方便，因為物象的呈現是具變化的，而精神可以保持一致，所以顯得較高級。從實在論的角度來看，這只是一件實物的變化過程而已。以一個生活小事作例子，如游泳此一行為，按實在論來看，人所以能夠真實地游泳，因為人具有游泳這潛能，而這是本來就存在的，但是如果我們不能掌握其形式，即游泳的方法，我們不能把游泳這行動，由潛能達到實現，而當我們做到後，游泳就得以實現。不過，在時間變化後，此一能力又可能不能呈現出來，例如我手腳不再靈活，就不可能再游泳了。那麼，究竟游泳此一行動，是否仍然存在呢？實在論指出，我們所見所觸就是實在，而事物的精神與物質，都在此實物上呈現了。

### 7.1.3 能的問題

這裡所指的能，就是指變化，也是承接上一節所提的質的問題，只是再進一步問：如果現實世界的存在是不斷變化的話，本體又該是如何？是否同樣是變幻，還是不變呢？

士林哲學認為，對於變化這問題，我們不能以現實世界的事物的變化來推論本體的變化。因為，如果按我們的觀察，一切都是由無到有，而又由有到無的過程，而如果本體也是如此，我們就終將歸於虛無，而如果一切都終將歸於虛無，我們今天本來就不應存在了。

故此，士林哲學強調的是事物變化的秩序：四季變化的井然，生命成長的規律，而由此推論，事物的秩序必然是源自一個完美的本體，方能夠有此合理的變化，不然現存的變化，應該更不完美，更沒有規律，所以從變化的角度來看，本體的不變正好是保證我們的變化，而本體的不變，是由於它已經是變化的極致，走進完美，故此才不變，而不是不能變化。

在這一點上，下一個單元會再談到。

## 7.2 宇宙論

關於士林哲學的宇宙論，我們只集中談兩點：起源與變化。

士林哲學所理解的宇宙起源，是以「創造」的角度入手，也就是說，宇宙的出現，是由無至有的一個過程，而由存有創造出來。士林哲學所以採用創造論，與它如何理解存有作為不動的推動者、沒有因的因等概念有關，而我們這裡不是要探討這個根源問題，而是士林哲學如何理解這個「創造」的概念。

首先，這創造是由無到有的。這裡的「無」有兩個意思，首先是指本來沒有這個宇宙，而經由天主的創造，就有了一個宇宙；其次是本來並沒有關乎宇宙的物質物料，所以天主是「憑空」創造這一切。如果拿一個類比，我們平日也有「發明」和「發現」的分別，「發明」是本來沒有的，經由人的思考憑空想出來；「發現」就是它本來已經存在，只

是人原先並不察覺，後來終於看到了。前者是「創造」，後者卻不能叫作創造了。但要注意人之發明，必須依靠現存之物料，而天主的創造，卻是從虛無之中的，是名符其實的從無到有。

這個「創造」的概念，今士林哲學的宇宙論，有別於新柏拉圖主義的「流溢說」。在「流溢說」中，世界雖然也是被創造出來，但是當中的材料卻並不是由虛無中創造出來，而是所謂的「太一」所來，故此並不能分清創造者與被創造者。在士林哲學的「創造論」裡，創造者與被創造者卻是截然分開，而在思路來說，士林哲學的宇宙論是更明確地指出因果關係，以及釐清不同的位置。

那麼，創造論與進化論，是否矛盾呢？由於士林哲學的倫理學以至善為創造者的本質，故此無目的的進化論，或是以「弱肉強食」為目的的進化論，並不符合士林哲學的宇宙觀；然而，如果視進化為創造過程的一部分，也是近當代的新士林哲學的觀點，二者並不是對立的。

不過，由此而衍生的是宇宙變化的問題。如果宇宙是由一個有意識的存有所創造的，那麼，宇宙的變化，應該也有其既定的方向甚至步驟了。這就如同一盒模型玩具是由一個設計師設計的，那麼當我們買回來，自然要按設計師的主意，才可以把這模型「變化」成它應有的樣子，這就是創造的目的的理解。

那麼，究竟我們宇宙的變化，是怎樣的一回事？按照教會傳統的說法，例如奧思定的思想裡，這就傾向於命定

論，也是一種機械的發展論，即一切都必須按照天主的旨意而行，萬事萬物都是在安排裡。但是，這說法並不能解決人自由的問題，而且也與我們所觀察到的情況並不一致，無論是人本身的決定與大自然的變化，也不是一成不變的，而當涉及人本身的行動時，往往也是有所選擇的。

故此，士林哲學開始嘗試從「內在目的性」入手，指出創造確實賦予人目的，但是這潛藏在人心裡，並不是外在的規限，而人的行為自然會按這些預設的目的而行事，正如一個電腦程式，設計師預序了運算的目的，但是如何運算，並不會干擾。這種解釋，初步解決了人的自由與宇宙的變化目的的分歧。

### 7.3 倫理學

限於篇幅，我們只能舉出幾個重要的概念，讓讀者瞭解士林哲學的倫理觀。

由於士林哲學預設了天主的存在，而人本身亦內在地預設了天主所給予的目的，故此這種倫理觀，屬於規範性的倫理取向，即我們已經有一種先天的倫理規律，人的責任，就是尋找它並且實踐。

那麼，天主賦予人最核心的規範是什麼呢？就是「行善避惡」了。所謂「善」，就是天主本身，而人必然地是趨向天主，遠離相反天主的價值，所以行善避惡是規範的核心。但是，要認知這個「善」需要理性，要實踐這個「善」需要意志，故此並不是說規範就足以成全一切，亦因此，倫理是需要人的行動以達致，並不是純粹抽象的思想。



那麼，善如何具體實現呢？就是我們一般所指的幸福。從形而上的角度來看，我們需要善，而這個善的真實表現，就是人感受到幸福了。

但是，士林哲學把幸福分為主觀與客觀的幸福。主觀的幸福並沒有倫理上的意義，因為不同人可以有不同的感覺，有人認為擁有鉅款是幸福，也有人認為清風兩袖才是真正自由自在，有幸福的感覺。

為此，士林哲學為幸福下了兩個定義：首先，幸福是指一些能夠令人感到內心滿足的事情；其次，這種滿足感，永不會失去。當定義為此二項時，世俗裡的一般讓人感到幸福的東西，就不能稱為「客觀的幸福」，因為它們都是會失去的。因為人生多變，在這階段讓人感到幸福的東西，不一定可以在人生下一階段，繼續讓人感到幸福。

因此，士林哲學的倫理學，雖然探討人在世俗上的幸福，卻又自然而然地，走回形而上的方向，就是以存有為幸福的根源，因為唯有存有是永恆不變，可以一直都在我們的心中，保持相同的價值。

那麼，如何可以實踐幸福呢？或者說，如何可以做到行善避惡呢？士林哲學強調人要透過習慣，經常地行善，藉此培育德行。在這裡，士林哲學又很實在具體地提出了四樞德的概念，就是智、義、勇、節。為士林哲學而言，這四種是最核心的德行，如果我們可以培育自己，在這四方面都有良好的習性，善用此四德，再要修其他德行，就容易得多。

與此相反，就是要避開的惡了，而在這時期就興起「七罪宗」的說法，指的是驕傲、吝嗇、迷色、妒嫉、貪饕、忿怒、懶惰。我們從這七個罪惡的根源，也可以更進一步明白當時的倫理觀。這七種所謂的「罪宗」，嚴格來說，並不是很嚴重的過犯，如貪饕，只是追求美食，我們今天的社會已經成為很普遍的風氣，那麼，為什麼當時會視為罪惡的根源呢？原因是德行的養成，本身就是一種節制，所以有節德，這是有助我們離開犯罪的機會，並且習慣了做正確的事情。這七種罪之根源，本身未必是很嚴重的錯誤，但是它們都讓人走向不良的方向，成為一種「惡習」，而在惡習當中，人的智德不能發揮、勇氣被損、不能公正地面對問題，而且無法加以節制。當人的德行不能發揮，就很容易走上犯罪的路途了。

因此，在實踐的層面，士林哲學的倫理取向，是以理性來節制自身；從倫理終極目的來看，因為我們是在一個有序的宇宙中成長，能符合宇宙發展的目的，才是真正的幸福與善，而倫理就是讓我們走向此的方法了。

## 8. 摘要

- (1) 士林學派指中世紀學院、經院（士林）中所形成的哲學與神學，故也有人稱為經院學派，它的形成可分外在與內在因素，外因包括教育機會增加、統治者對人材渴求，期盼有能之士以及學者的累積。內在因素則包括亞里士多德的著作回流到歐洲、教會成為社會的穩定重心以及大學制度的興起。

- (2) 以時期劃分，可分為準備期，指七、八世紀時，信仰與理性的爭論開始冒起；初期為十一至十二世紀，其中重要人物如安瑟莫；全盛期是指十三世紀至十四世紀上半葉，重要人物包括聖文德和多瑪斯等；後期是十四下半葉至十六世紀。
- (3) 從流派劃分，士林哲學的主要流派有二，即方濟會和道明會；如從思想進路來劃分士林哲學的派別，即主知、主情與主意三個方向。
- (4) 士林哲學首先關注的課題就是「本體論」，也就是存有的問題。這又帶出了量、質與能等三個方向的問題。宇宙論方法，士林哲學關注起源是由無還是有開始，以及往後的變化問題。在倫理上，強調以理性來節制自身，而目的是符合有序宇宙的發展。

## 9. 參考資料

1. 編譯，〈士林學派〉、〈多瑪斯學派〉，《神學辭典》，20條、186條。
2. 鄔昆如、高凌霞，《士林哲學》。台北：五南，1996，第一至四章。

## 單元六

### 士林哲學（二）：多瑪斯

#### 1. 緒言

在上一個單元，我們以概論的方式，介紹士林哲學的發展及其中主要的思想。實際上，有關士林哲學的內容很多很廣泛，我們也只能摘其一二，向讀者介紹。承接上一個單元，我們在這裡會把焦點集中在多瑪斯 阿奎納的哲學思想，也是以此為一個具體實在的典型，說明士林哲學的特色。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡介多瑪斯的生平及著作；
- 指出多瑪斯哲學的重點；
- 說明士林哲學衰落的主要原因。

## 3. 導論

多瑪斯作為士林哲學的代表人物，殆無異議，因為在他的手上，整個士林學派的思想，得到全面的綜合，形成一個巨大、周密而完善的系統，而他所建立的士林哲學系統，在往後的七百年裡，一直都是教會主流神學的主要工具，甚至到了今天，不少神學院的哲學系，仍然教導士林哲學，作為我們學習神學的重要方法。

故此，我們在此單元裡，嘗試介紹他的生平、著作、學說的主要論點，並且在最後一部分，特別介紹「五路論證」，看看他如何以理性的方法，論證天主的存在。

最後，我們就士林哲學的衰落，作一簡單的剖析，讓讀者能對士林哲學的發展，有一個較完整的理解。

## 4. 生平及著作

多瑪斯出生於意大利阿奎納公爵之家，出身於貴族家庭，而家族本期望他出任神職後，能成為有權勢之士，從而

協助家庭的事情，但是他先後到加西諾山隱修院及拿玻裡求學後，於1244年左右，準備加入道明會，而當時的道明會傾向於教會的改革，並不符合家族的期望，結果家人竟把他軟禁起來，用各種方法企圖改變他的主意，但是多瑪斯堅持己見，最後也得以加入道明會。

由於修會長上很快就發現多瑪斯鑽研學問的天分，所以他先後在巴黎與科隆，從聖大雅博為師，並於1257年完成學業，獲得博士學位。自此以後，多瑪斯主要的工作是教學，即使在名聲日隆後，也不接受一些教會內的高職，而專心致志於講學與寫作上，著有不少作品，當中又以《神學大全》一書，影響深遠。有關此書，我們下面再介紹。不過，多瑪斯並未完成該書，原因具奧秘性：

在1273年12月6日的一次彌撒儀式中，多瑪斯聲稱自己看見了神蹟。事後他停止寫作，使得《神學大全》變成未完成的作品。當被問及為何封筆時，多瑪斯答道：「我寫不下去了……與我所見和受到的啟示相比，我過去所寫的一切猶如草芥。」因此，該書的最後部分，是多瑪斯逝世後由他人代為執筆而完成的。

最後在1274年，多瑪斯在教宗的指派下，動身前往里昂參與會議，在途中染病，終於在該年3月7日逝世。他被稱為「天使博士」（*doctor angelicus*），以顯他學問的淵博，同時也是所有教育機構的主保，並且在1323年封聖。

在他的著作中，最出名的是《神學大全》（*Summa Theologica*，亦作 *Summa Theologiae*，或簡稱 *Summa*），這

本來是「撮要」的意思，目的是為當時的學生編寫一部神學學習的入門手冊，但是在編寫的過程裡，卻成為一部鉅著，合共有三個部分（中文版共17冊），對於天主教信仰裡的絕大部分課題，都有所涉獵，並且作出系統性的分析和說明。

根據記述，我們相信多瑪斯是由1259年擔任教廷神學顧問期間，開始撰寫這部鉅著的第一集，後在巴黎大學任教三年，完成大全第二集，及後回到拿坡裡後，繼續大全第三集前九十個問題的論述，直到1273年為止。正如上文所言，多瑪斯本身在當年因神視而停止寫作的工作，並且在翌年去世，所以整部書的最後部分（中文版的最後兩冊）是由其他人代為完成的。

這部鉅著可謂天主教自中世紀以來最重要的神學基礎，要認識天主教神學的發展，不可能忽略此書，同時，這部書亦代表了士林哲學思想的高峰。要知道，多瑪斯採用的進路，是由理性進入信仰，所以他的著作雖然名為「神學大全」，但是當中的系統與方法，均可顯出土林哲學的重要特徵。

這部鉅著可以分為三個部分：第一部分論述天主，有關天主的特質以至祂的創造，第二部分論述的是與人有關的內容，即在天主的創造下，人如何可以活出信仰。第三部分是論述基督，這部分就真的進入了神學的範疇了。

在此書裡，多瑪斯以亞里士多德式的邏輯方法，從哲學的認識論、本體論的角度，深刻地闡釋天主、靈魂、道德、法律及國家等課題，形成一個周密的哲學系統。

## 5. 知識論



思考：與柏拉圖有根本的分別，多瑪斯認為一切可見之物都有其真實性，有助我們理解其背後的本質。你認為這說法是否更具說服力？為什麼？

要認識多瑪斯的哲學，由知識論入手是一個適合的切入點，因為多瑪斯作為士林哲學的代表，他主張的同樣是實在論，他曾經有一句格言：「沒有任何智慧是可以不經由感覺而獲得的。」（*Nihil est in intellectu quod non prius in sensu*）由此可見，多瑪斯的認識論，是由感官經驗入手的。

多瑪斯承接亞里士多德的靈魂說，認為人生來是一塊白板，並沒有先天的經驗，一切的知識都是源自於人的經驗。多瑪斯觀察人的認知方式，指出人是先由外在感官來認識事物，也有稱為從圖像中認識事物，但是這並不能看到事物的本質，也就是存有的部分。所以，人要透過內感官來認識事物的真貌，這包括的是推論、聯想等能力，只有透過這些能力，人才能接觸到事物的本質部分。舉例來說，我們可以看到一個蘋果，但是這只是一個圖像，本身不含有什麼特殊的意義，而是要我們把不同的水果聯想起來，從而得到一個關乎「水果」的概念，這才是理解的開始，也就開始探究這個蘋果的本質了。

以上談的是認識的過程或方法，而多瑪斯再進一步要探討的，是如何有真的認知。在中世紀時，認識論的發展仍然是處於草創階段，而士林哲學相信我們所見所聞是真實



的存在，問題是我們如何可以看到事物的本質，讓我們的認知，與本質相符。

多瑪斯運用的方法，也就是我們在《神學導論》及《基本倫理神學（一）》裡提及的四層認知，只是在這兩本書裡，我們是根據朗尼根的「新多瑪斯主義」的看法，但是其根源仍是來自多瑪斯的，而且也有細節上的差異。

這四層的認知，就是理解、判斷、推理及實踐。由於後來的認識論對人如何經驗事物有更深入的理解，所以朗尼根在這一點上有更多的討論和發展，但是在多瑪斯的時代，他並沒有深究經驗此一過程的複雜內涵，而視為自明的部分，而很快就進入理解的部分。

他提出人的理解力分為主動理解和被動理解兩部分，這其實可以理解為潛能與實現。人是有理解能力的，但是這理解能力是潛在不動的，要待外在事物的攝入，才開始理解，而當被動理解能掌握外在的感官所形成的圖像，人就開始進入主動理解當中。

為多瑪斯而言，人的理解有三個特徵：意向性、抽象性及增長。所謂意向性，就是指人能理解事物，並且會有一個意向，把這個認識的事物，與其他近似的事物，連結起來，因為人的認知能力，是有其普遍性，所以自然有此意向。多瑪斯這觀點，也是從人一般的認知過程裡總結出來。

至於抽象性，多瑪斯認為有三個層次，即物理、數學及形上學。物理的抽象性讓人能分別個別與普遍，如從陳小

明身上，既認知他是陳小明這個獨一無二的存在，同時也認知到「人」這普遍現象：數學是進一步的抽象認識，但是形上才是有關於存有的認知，而且是最高等的抽象理解。

最後，多瑪斯以理解所獲得的知識是可以增長，來說明理解的動態，即我們不是一成不變地理解，反而是這過程裡，形成一個「洞察」的能力，就是能夠更深入地理解。

在理解後就是判斷，指的是我們在綜合地理解事物後要作反省，從而判斷真假。多瑪斯認為，人的理解要走到判斷，首先是經過懷疑的階段，對自己理解的事情有不能相信或存疑的地方，而要透過自己的洞察，終於能作出判斷，反省到這問題的核心。

在判斷以後，就進入推理的階段。判斷是就一項命題作出正確與否的決定，但是這命題確立以後，我們如何加以實踐這命題呢？為多瑪斯來說，理解與推理並不是截然分開的，而是指向兩個不同的方向。理解是傾向靜態的辨別事物，而推理是傾向動態的實踐。

舉例來說，我們從生活裡經驗到不公平的事情，也經歷過公平的事情，在理解裡，我們把事情歸納，逐漸形成有關公平的概念，最後我們就要判斷，公平的意義或價值。但是，在判斷後，我們還要推理這價值的應用，究竟在什麼情況可以應用？如何應用？這一切就屬推理的部分。

最後，多瑪斯指出，要把理解和實踐結合，成為一個整體，我們需要的是一分意志，這是很重要的。換言之，整

個認識的過程裡，如果我們沒有意志，認知本身也只是空中樓閣而已。

## 6. 形上學

在多瑪斯的形上學裡，最先也是最重要的概念，是存有與存在的關係。存有就是潛能的完全實現者，也是一切存在的根源，這在上一單元已有談及。但是，存有與存在是什麼關係呢？這裡就要談「實體」的概念了。

實體是指存有落實到存在的層面，所呈現的本質。這本質源自存有，不假外求，而讓這個存在物所以是這個存在物的本質，也就是多瑪斯是多瑪斯，而不是柏拉圖，也不是亞里士多德的那種特質。為多瑪斯而言，這個存在物與存有的關係，是存有作為存在物的原因，而存在物是「分有」了存有。多瑪斯觀察事物後，發現現實的東西都有其美善，人可以認知到這些美善，但是這些美善都不是完美的，由此多瑪斯指出，唯有我們已有一個有關完美的美善的實體，其他級別的美善才可能存在，所以他由此推論，現存的美善是分享了完美的美善，而完美的美善就是存有。

多瑪斯這說法似乎與柏拉圖的理型說很相近，但是二者有根本的分別。首先，從理解的進路來說，多瑪斯肯定現實中的存在的價值，並由此而推出存有是絕對的實在。也就是說，事物的存在並不是幻影，而是潛能的實現，只是現實中的存在仍未能把本身的潛能完全地實現。真正的存有是沒有潛能的，是一個徹底的實現。

再者，多瑪斯雖然同樣採用了「分有」這概念，但是多瑪斯認為存在物分享存有，並不是簡單地以一個如同「理型」的印象般，而是更為複雜和動態的方式。這就涉及形式與質料的問題。

多瑪斯認為，事物固然是由質料所組成，但是沒有形式的話，質料並不能成為存在，同樣地，形成也不能沒有質料下而呈現出來。以人為例，靈魂是形式，而肉身是質料，如果二者不能結合，就不能算得上是一個人。所以，質料可以對應潛能，而形式也可以對應實現，我們必須把二者結合，才能夠達到把潛能實現的狀況，也就是讓事物「存在」了。舉例來說，我們說一張桌子的構想，是「形式」，而木材就是質料，而單純有木材的話，不會有桌子的「存在」；同樣地，單純的有一個關乎「桌子」的構想，桌子也不是真實的存在，只有質料與形式結合，木材以桌子的形式出現了，一張桌才算得上是實現，是一個「存在」。

故此，多瑪斯並不像柏拉圖般，認為單純的理型就是最高級別的存有，只重視精神而輕物質；正如我們在上一個單元所言，士林哲學是一種「實在論」，它的基礎在於實在的存在物，而它的形上學，同樣是由此而入手，並且以此為其認識的終點。

## 7. 五路論證



思考：與別人討論信仰問題，你是否曾經嘗試證明天主的存在呢？你採用什麼方法來證明呢？

多瑪斯的哲學涵蓋的內容實在太多，我們無法詳細論述，但是為基督徒來說，他如何論證天主的存在，實在值得特別加以說明。多瑪斯有關天主存在的論證，正好突顯他以理性來平衡信仰，力求透過人的理性來明白天主的哲學思維。

同時，他有關天主存在的論證，也成為很長時期的一種主流說法，甚至到了今天，仍然有不少人會討論到他的論證方法，又或是教友正在使用他的論證方法，卻不知道其根源是來自這位「天神博士」的，所以，我們有必要為大家介紹一下。

多瑪斯透過五個方向來論證天主的存在，以下逐一加以介紹。

## 7.1 變動的論證

多瑪斯透過五個方向來論證天主的存在，第一個就是有關變動。我們可以在經驗中理解到事情的變動，而由潛能轉為實現，就必須有一個真實的推動者，不然我們不能令變化出現。正如火是一種現實存在的東西，而它能使與它接近的事物（例如：水）由潛在的熱，變成真實的熱。但是，沒有任何一個推動者，可以成為自己的推動者，即自己推動自己，由潛能轉為實現。所以，任何事物，一方面是他的推動者，另一方面又為他者推動。

然而，這不能無窮盡地推下去，因為到了最後，必然需要有第一個推動者，是不需要別的推動者，卻又能推動他者。這個第一推動者，多瑪斯認為，就是天主了。

## 7.2 因果律的論證

這其實是事物變化的另一面的探討。我們看到個別事物的變化，往往是出於某些原因。為什麼會看到煙在遠處冒出來？原來是有人在生火，這火就是煙的原因。又正如我可以存在於世，父母就是我的原因，而父母所以存在，他們的父母就是他們出現的原因。

但是，這追溯不能無止境的，如果說所有事物都有其原因，走到最後，多瑪斯指出，我們仍然需要一個沒有原因的推動因，作為其他萬事萬物的生成變化的原因的保證。如果沒有了第一個推動因，第一推動因以前的種種也不可能存在，於是也就失去了後來出現的效果了。但是，在我們所觀察到世界，並不是這樣，各種事物都有其出現的原因，所以多瑪斯認為，第一推動因是存在的，而它就是天主了。

不過，讀者可以留意的是，這說法被後來的哲學家批判，特別是經驗主義者如休謨並不同意多瑪斯的看法，原因是他不認同因果關係的必然性。為多瑪斯而言，因果關係是一個常理，他從生活經驗裡歸納情況，我們看一棵樹所以能夠茁壯成長，必然有其原因；一隻牛所以長大，也有其因由，然後，多瑪斯再推演出凡事皆有因這看法。但是，這是否必然呢？我們在近代的哲學裡，會再加以討論。

## 7.3 萬物的非必然性的論證

按多瑪斯所言，第三路是取自可能性和必然性。同樣地，這是源自生活經驗：在事物裡，我們發現它們是可能存

在，也可能不存在的。我們看到物件會損壞，即使是岩石與大地，我們也有「滄海桑田」的說法，所以我們知道，這些東西並不會常存的，也就是說，它們會有一段時期是不存在的。

多瑪斯進一步推論：既然這些東西有一段時期是不存在的，也就代表，它們不是由一開始就存在，直到現在；既然萬事萬物都不是一開始就存在，那麼，一切都應該不能存在，現在應該是一個不存在的世界。要留意的是，在這裡，多瑪斯的意思是，既然我們生活在一個很多事物都存在的世界裡，這些東西就不可能只是不知怎地就存在於這裡，如果沒有一個存在者來令東西存在，就應該是什麼都不存在。

正如我們在一所房子裡，如果房裡有桌子、椅子、電視等物品，我們都知道，這房子不可能由一開始就有這些東西。如果沒有人把它們搬來，這房子應該是一無所有的。所以，我們可以推斷，是有一個人（多數是房主）把東西帶來。同樣地，在整個宇宙，既然有很多不是一開始就該存在的東西，我們就有理由相信，有一位宇宙之主，而多瑪斯就認為這是天主了。

## 7.4 萬物的成全或美善之等級的論證

第四個進路，是關於萬事萬物的美善，多瑪斯從美善的角度來推論天主的存在。他指出，我們能夠在事物裡找到不同的等級，例如在物理上，熱度有不同，可以一級一級地上升。按照這個經驗，我們同樣可以看到，無論是善、真、尊貴等價值，都是有等級的，我們會覺得有些善是小善，有

些善是大善，而多瑪斯則指出，既然我們可以發現它們有大小的分別，即它們有等級的分別，而這必然就有一個圓滿的價值，不然我們就難以辨別大小了。

要留意的是，多瑪斯在這裡的解說，似乎近於柏拉圖的理型說，因為理型也是完美，而現實的事物也是分享了這理型的形象。不過，多瑪斯與柏拉圖的根本分別是：多瑪斯認為這些價值是實在的，而不是純粹精神上，或只是理型才是真實，而世界上的那個價值，只是虛幻。由於篇幅所限，我們無法多談多瑪斯的美學，不然就會更容易明白，為多瑪斯來說，美不是一個抽象概念，而是建基於實在的生活裡，其中一個重要的元素，就是平衡勻稱。

故此，多瑪斯就用火作為一個例子來說，指出火是一切東西裡最熱的，同時也是一切東西發熱的原因，所以他認為，當我們有價值的等級時，就是隱含了一個至高的價值；我們說有東西很美時，就隱含了完美的等級，而這個至善至美，就是天主了。

從另一角度來說，當我們說某人很美，某人不美，則美與醜這價值的比較，必然是有一絕對的價值在其背，不然這比較就沒有意義了。沒有最高的標準，其下的各級程度的分別就再沒有意思，而我們在生活裡，確實有不同的價值級別，那麼，也就隱含了一個絕對至高的價值，這就是天主了。



## 7.5 萬物的秩序和目的的論證

到了最後一路，多瑪斯從秩序和目的的角度來論證天主的存在。為多瑪斯來說，這裡的秩序和目的，是指向相同的方向，就是由目的而來的秩序，而這特別明顯，是在沒有認識能力的生物界。按多瑪斯的看法，這些生物的行為，都是導向生育的目的，可見這是一個內在的目的，而並不是它們本身有意識地施行的。那麼，為何牠們會有此目的呢？多瑪斯即指，這背後必然有一個具理性及知識的指引者，方能讓牠們有目的地生存，而這就是天主了。

另一方面，我們從秩序的角度，也可以明白這目的。世界上有萬事萬物，但是這些事物都能夠井然有序，保持一個很和諧的狀況，這不可能是出於偶然的，或是說，更合理的解釋，是有一個具智慧的存有，為我們設計並安排這一切。

綜合以上兩點，我們可以論證：世界有很多互相衝突的事物，卻趨向於和諧一致，並且形成品級秩序，呈現一個共同的目的，並且經常如此。按照這情況，我們認為，出於偶然的可能性很低，反而更該相信，這是由於一個主宰所設計並推行，而這就是天主了。

## 7.6 小結

簡單介紹過多瑪斯有關天主存在的五路論證，這固然是由於他的論證方法，影響很久很深，到了康德時，也要對這五個論證批判一番，甚至在香港，廿世紀九十年代時，

著名哲學家李天命與一位基督教神學家公開辯論「神是否存在」這題目時，該神學家也是採用多瑪斯的五路論證，可見這五路論證的影響力。

但是，我們在此作為介紹多瑪斯哲學的收結，更想強調的是，這論證方法，很能顯出他的哲學特點。在每一項論證裡，多瑪斯都是由生活經驗出發，然後再把這些生活實在的經驗歸納起來，形成他的判定的命題，再把命題從正反兩方面來探究，才到達他的定論。這種論證的方法，正是多瑪斯，以至整個士林哲學的重要特徵，也代表了理性與信仰的高度結合，很值得我們今天反思和學習。

## 8. 士林哲學的衰落



思考：不同的思想學派終於都會衰落，再由另一種思想替代。你認為什麼因素是最關鍵，促使一種思想沒落？

士林哲學主導了歐洲的思想界幾個世紀，而在十四世紀以後，就迅速衰落了。雖然在教會內，士林哲學仍然是主流的哲學工具，但是我們在下一個單元開始，就會看到，近代哲學的興起後，士林哲學就不再成為討論的焦點，甚至完全被摒棄，要到了當代，新多瑪斯主義才得以復興。為何盛極一時的哲學派別，會完全消失於近代哲學的討論呢？我們可以從內在與外在兩方面的原因，加以分析。

## 8.1 內在因素

如果我們說，多瑪斯是士林哲學的代表人物，同時他所建立的哲學體系，最能調和當時的理性與信仰二者的矛盾，那麼，在他以後，這種由理性進入信仰，再以信仰肯定理性的兼容進路，不能保持，而士林哲學就迅速變質，不是走向神秘主義，就是只停留在理性的層面，不能再發揮協助神學這一重要任務了。

其中一個著名的例子，就是主張唯名論的奧坎，我們在《神學導論》裡也簡單介紹過他的思想。奧坎同樣是主張士林哲學的實在論，但是這種實在論已經把「共相」這概念放棄，認為一切有關事物的概念，與實在的事物本身並沒有關係，例如我們有「桌子」的概念，奧坎認為這個概念只是一個名稱，並不指向任何實在的東西，故此，所有抽象的概念與價值，奧坎全然否定它們的意義。為奧坎來說，「善」這概念並沒有意義，因為每一個善行都是實在具體，而彼此之間沒有從屬，所以我們抽象地說「善」，為他並沒有什麼訊息和內容。

我們可以看到，他的哲學思想是源自士林哲學的實在論，但是，當他再進一步，把實在視為一切，不再兼顧到思想，就是把理性的作用大大地收縮，因為沒有共同的概念，能對話溝通的可能性就大大降低，而理性能處理的問題就幾乎不存在了。這為以理性為主的士林哲學，自然是一種重大的打擊了。

由於士林哲學的理性因素漸遭破壞，當時就有神秘主義的興起。實則在奧坎的思想裡，已經隱藏這些神秘主義的根苗，因為按奧坎的思想，天主是不可理解的，因為我們只能明白瞭解實在可見的事物，而天主必然是超越實在的事物，所以理解天主是不可能。既然天主是不可理解，我們自然不能以理解加以明白，所以神秘主義就出現。

當時神秘主義的思想，也是與士林哲學有密切的關係，同樣視世界是天主的顯示，也同意萬事萬物裡也有天主的旨意在其中，問題是士林哲學相信理性有助我們辨析其中的含意，從而建立系統的知識，有助理解天主，神秘主義卻否定理性的作用，認為只有透過直觀，從神秘經驗裡，才可以真的明白當中的超越含意。

由此可見，無論是奧坎還是神秘主義的思想，也是由士林哲學的基礎再進一步發展，卻變成了摧毀以理性為主導的士林哲學。

有人認為士林哲學的沒落，另一個重要原因，是再沒有特別傑出的哲學家，領導相關思想進一步發展，於是繼承者只能因循昔日的思想進路，卻限於識見，未能探討更有意義的課題，士林哲學這套周密的推理進路，應用到虛空無謂的課題，也促使其沒落。

要知道，士林哲學幾個重要的學者，都是透過以理性為主導的哲學方法，探究天主的本質，天人關係，人的本質等問題，再推演到人的行為的各個方面，所要處理的，都是核心而重要的課題。但是，當這些重要的哲學家建立完善的

系統後，而後繼者又沒有足夠的能力再闢新的視界，於是就探討很多無謂的課題，例如很著名的「一根針尖可以容納多少個天使」，即是在士林哲學的思路裡衍生出來的怪問題。這問題的根本在於，士林哲學都給予事物本質的界定，而天使被界定為「有形無質」的，而天使又是存在的，那麼天使究竟如何存在呢？放在現實世界，就會出現天使如何佔有空間的問題，最後就形成以上的疑問了。從智力的考察上，這問題有助我們思考；從哲學為生活帶來意義這一點上，這種思考就近乎毫無意義了。

## 8.2 外在因素

除掉士林哲學本身的發展已經走到一個樽頸外，當時歐洲社會的發展，也是促使士林哲學末落的重要原因。

首先，是文藝復興的思潮，衝擊士林哲學。文藝復興嘗試由希臘文明裡直接學習，由遠古的智慧中重新構建當時的價值觀，漸次形成一種以人為本的人文主義，這就與士林哲學以神為中心的進路，有根本性的分歧。故此，文藝復興的出現，令知識分子對人的重視，實則是開闢出另一條截然不同的道路，而當以人為本的哲學進路更為具學識者的認同，則士林哲學的沒落，自然是不可避免了。

再者，文藝復興對大自然深懷興趣，而且經過長時間的發展，到了文藝復興時代，科學的實驗方法，也具雛型了，於是有關大自然的探究，不再停留在哲學概念的思考，而且開始使用實驗研究，逐步認知世界，並且反過來認為士

林哲學對世界的描述，並沒有什麼價值，因為當中不少對自然界的理解，並不正確，如士林哲學採用亞里士多德的說法，以地球為中心，就被物理學家所懷疑。這是其中一個明顯的例子，而相類似的情況，多有出現，也是問題的所在。

文藝復興對士林哲學的另一個重要打擊，就是宗教改革的出現。文藝復興以人為本，間接支持了宗教改革的出現，而宗教改革所帶來的其中一個重要的影響，就是讓信徒有信仰的自由，而非只按一種方式來相信。這種思想型態與士林哲學由理性走向信仰的唯一方向，並不吻合，因此士林哲學就不容易再繼續發展。

另一個與宗教改革有密切關係的因素，就是教會權威的削弱。由十五世紀開始，教廷在歐洲的權威，逐漸消退，而民族國家的興起，促使更多人追求自身在信仰上的自由，同時也有不信仰的自由，不少人從其他的角度、方向來思考人生的意義，不再以神作為必然的預設，亦不會毫無疑問地以神作為生活的基石。這種傾向愈發厲害，於是近代哲學開始興起，士林哲學的獨尊地位就此不保，而有關基督徒的哲學思想，又進入全新的一頁。

## 9. 摘要

- (1) 在這單元的上半部分，我們主要介紹了多瑪斯的生平以及著作，其中最重要的是《神學大全》。在思想內容上，他的認識論有四層的認知，就是理解、判斷、推理及實踐。他的形上學強調物質世界與實體的關係，有別於柏拉圖的學說。
- (2) 多瑪斯另一個影響深遠的見解，就是有關天主存在的五路論證，這同時也顯出他的哲學特色。他採用亞里士多德四因的進路，解說天主作為因果、推動、秩序、道德的源頭。
- (3) 多瑪斯以後，士林哲學步向衰微，原因包括哲學進路不能平衡信仰與理性，而文藝復興與宗教改革的出現，也衝擊這種以秩序為重心的哲學思想。

## 10. 參考資料

1. 編譯，〈士林學派〉、〈多瑪斯學派〉，《神學辭典》，20條、186條。
2. 鄔昆如、高凌霞，《士林哲學》。台北：五南，1996，第五章。

## 單元七

### 近代哲學（一）：

### 笛卡兒、萊布尼茨

#### 1. 緒言

匆匆瀏覽過中世紀的士林哲學後，我們旋即前進幾百年，到了近代哲學，也可以說，進入這書的最後部分。在前六個單元裡，我們探討的哲學思想，都是間接直接為教會的神學家所採用的，所以在學習的進路裡，我們是以「應用」為主，即從這些哲學裡，進一步認識神學家的學說，如認識柏拉圖主義，有助理解奧思定的神學；認識亞里士多德的學說，有助認識士林哲學或神學。



不過，正如我們在《教會史》中學習到的時代發展，由十五世紀開始，歐洲的哲學思想與神學開始分道揚鑣，而且，由於人本主義的抬頭，哲學思想更重視人本身，於是有意無意間，變成對神學思想的挑戰。

故此，由這個單元開始，我們介紹近代歐洲的哲學，從神學學習的角度來說，是一個「反省」以及「批判」的角度，即透過這些哲學思想，讓我們好好反省神學內容是否符合理性的分析，以至要用理性的角度，對神學思想有所批判，從而有更深刻的信仰領悟。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 說明歐洲近代哲學興起的主要原因；
- 介紹笛卡兒如何開展他的哲學體系；
- 指出萊布尼茨哲學裡的重點。

## 3. 導論

在本單元裡，我們會概要地說明往後四個單元的歐洲哲學興起的背景，以及這時期哲學的特點。相信讀者在本系列的其他書籍裡，對近代歐洲也有一定的認識。由文藝復興開始，到啟蒙運動的興起，歐洲的思想界由神本轉向人本的思想範式，故此哲學思潮有很大的改變，而當中最關鍵的，是如何理解人的認知問題，也就是認識論的討論，而由認識論入手，導致很多傳統的哲學概念，也有嶄新的發展了。

在介紹過整體的背景與特色後，我們首先探討歐陸哲學家的思想，當中包括笛卡兒、萊布尼茨，而主要是集中在他們的認識論。

## 4. 近代歐洲哲學的興起與特色

我們在這裡要討論的近代歐洲哲學，是指十六世紀末期至十九世紀中葉，而主要是探討英國、法國、德國、荷蘭等西歐國家的哲學家的理論。實則上，我們不可能在短短數萬字裡，把這三、四百年的哲學發展娓娓道來，而只選取了認識論（epistemology）作為重點，看看這時期的哲學如何發展。在這角度下，我們將會看看英國經驗論（British Empiricism）、歐洲大陸唯理論（Continental Rationalism）以及德國觀念論（German Idealism）。

### 4.1 文藝復興

在開始介紹各人的哲學思想前，我們也作一背景的介绍。作為近代歐洲思潮轉變的開端，十四至十七世紀的文藝復興（Renaissance）是公認的起點，而文藝復興其中一個重要的貢獻，是創造了一種新的文化精神氛圍，我們可以稱為「人的發現」和「世界的發現」，二者正是當時的思想主題。前者體現出人文主義（humanism）精神，後者則體現出自然主義（naturalism）精神。

首先是人文主義的抬頭。在文藝復興時期，對於古典語言和文風的推崇產生了一批專門從事「人文學」（*studia humanitatis*）研究的學者，即「人文主義者」（humanist）。

所謂「人文學」，就是指與神學和自然科學相區別的那些人文學科，包括語法學、修辭學、詩學、歷史學、倫理學等。

人文主義學揚人性，而它的目標是給個人培養優雅的語言、細緻的藝術鑒賞和創造能力，以及高尚的道德情操，從而塑造了與中世紀的經院學者完全不同的新時代的人的形象。

另一方面，人文主義者反對中世紀神學抬高神、貶抑人的觀點，肯定人的高貴價值和尊嚴；反對中世紀神學所主張的禁欲主義和來世觀念，要求個性的解放和人生的享樂，確認現世生活的意義；反對等級觀念，主張人的平等。他們認識到人的最高價值是自由，即選擇和造就他自己人生的力量。

其次是科學的進步，由文藝復興時期開始，自然科學的發展取得了一系列突破性的成果。隨著人文主義帶來的思想解放，人們越來越把目光從天國轉向自然。

近代自然科學誕生時，伽里略（Galileo Galilei, 1564-1642）、牛頓（Isaac Newton, 1642-1727）等人仍然堅持科學與哲學的緊密關係。另一方面，他們又利用了一些古代自然哲學的思想，推陳出新，為新興的自然科學服務。他們發展了探索自然奧秘的求知精神、重視觀察和實驗的求真精神、通過精確的量化而達到的確定性，以機械論的概念來理解世界。而近代歐洲哲學的問題意識、研究對象、理論特徵等，無不與當時的自然科學相關。

## 4.2 理性與啟蒙運動

繼文藝復興後，啟蒙運動（Enlightenment）是十七至十八世紀時期遍及歐洲的思想解放運動。它反對教會，反對專制，主張普及文化和教育，倡導民主、平等、自由等新觀念。

「啟蒙」一詞的意思就是以理性替代蒙昧，用光明驅散黑暗。具體來說，啟蒙運動時期有四個觀念起著決定性的影響：（1）理性（作為人的本質特徵和為人的認識、行動提供普遍法則的能力），（2）自由（作為個人、社會的實踐原理），（3）進步（作為改良革新的典範），（4）批判（對一切觀點、行動、制度的審察）。

康德明確指出啟蒙的精神就是獨立思考，勇於求知。啟蒙學者不承認任何外在的權威，強調一切（包括理性本身）都必須在（廣義的）理性的法庭面前為自己的存在的合法性（legitimacy）作辯護。理性因而具有至高無上的裁判地位，而高舉理性與推動啟蒙乃成為近代歐洲哲學的精神。

整體來說，歐洲各地的啟蒙運動的取向都一致，但是在個別地方會有差異，例如德國的啟蒙思想就不認同否定一切超驗的事物，對科學的熱情也不如英國，而更重視人性論和人道主義。不過，這裡也只是籠統地讓大家明白其主體精神。在這種求真的精神下，哲學其中一個重大的轉向，就是認識論的改變了。

### 4.3 認識論轉向

近代歐洲哲學的核心是認識論。相比於古代哲學（Ancient Philosophy）和中世紀哲學（Medieval Philosophy），歐洲哲學的近代發展呈現出一個認識論轉向（epistemological turn）。

從外緣條件來看，近代自然科學的發展激發了哲學方面的認識論轉向。近代哲學家大都精通自然科學，與科學家也過從甚密。他們非常自覺地從自然科學的新發現汲取養料，把自然科學的需要和成果作為建構哲學理論的動力。

近代自然科學與近代哲學是攜手並進、相互影響的。近代自然科學需要新的科學觀和方法論來確立自身的合法性和有效性，而這個任務就落在近代哲學家的身上。他們無不關心知識的性質、起源、對象、範圍、真確性等問題，在前人少有甚或沒有涉足之處建立新的知識體系。反過來，哲學的知識論轉向又為自然科學的發展提供了必要的可靠基礎的保障和導向。

從內在理路來看，如果說古代哲學主要是一種本體論哲學，中世紀哲學主要是一種實在論哲學，那麼近代哲學就是要超越二者的不足而發展為主要是一種認識論哲學。

古代哲學的重點在於探究客觀世界的本源，中世紀哲學的重點則在於探究人的生命意義、人的主觀精神。它們一個向外看，另一個向內看，但是都欠缺反思精神，都沒有後設地反思到自己是正在探究世界的本質，或者探究精神本身。

那麼到了近代哲學，它就把這兩個面向有意識地結合起來，形成一個新的課題。它所關注的焦點，是主觀世界與客觀世界的關係，即是主體與客體、思維與存在的關係。

在思維與存在的關係中，包含著兩個方面的問題——其一是「思維與存在何者為第一性」的問題，這是一個本體論（ontology）問題，指的是思維先於存在，還是存在先於思維，如果是前者，就傾向唯心論，如果是後者，就傾向唯物論；其二是「思維與存在之間是否具有同一性」的問題，即存在是基於思維，還是思維是基於存在的爭論，就是說，世界是由我的思想而形成，還是世界的客觀存在形成我的思維呢？兩者是否都有著同一性？這是一個認識論問題。近代哲學的關注重點就是這第二個問題。

對於這些認識論的討論，我們在下文裡，以不同哲學家為主題，說明他們如何理解認識論的問題。

## 5. 笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）

### 5.1 生平及著述

在其他課本裡，我們都曾介紹這位法國哲學家，他既是唯理論的創始人、近代哲學的奠基者，也是數學家和物理學家。1618年從軍，參加了歷史上著名的「三十年戰爭」。在1619至1620年的那個寒冷而無戰事的冬天，他把自己關在駐地巴伐利亞的一個舊式住宅裡，天天假在火爐旁邊沉思形上學問題，基本上形成了他的哲學思想。他的主要作品包括：《第一哲學沉思集》（*Meditations on First Philosophy*）、

《哲學原理》（*Principles of Philosophy*）、《談談方法》（*Discourse on Method*）

笛卡兒的哲學有以下幾個重點，我們可以一一加以介紹，讀者應能對他的哲學有一個較全面的認識。

## 5.2 思想



思考：你是否聽過笛卡兒的名句「我思故我在」？你如何理解這句話？

### 5.2.1 普遍懷疑

普遍懷疑是笛卡兒哲學的出發點。笛卡兒對自己早年所學各種知識如神學、哲學、邏輯學等都表示了懷疑，並不覺得這些知識能讓人真正地認識真理。他認為神學斷言天啟真理，是我們的智力所不能理解的，所以這些觀點只能使人困惑，因為無法驗證；哲學千百年來始終處於永無休止的爭論之中，這些彼此對立的哲學觀點無一不是值得懷疑的；哲學既然如此，建基於哲學之上的其他學問就更不足為信了；至於邏輯學（傳統的形式邏輯三段論），充其量只能用來向人們說明已知的事物，而不能用來進行發明和求知。惟一具有牢固基礎的學問是數學，然而令人遺憾的是，迄今人們仍然沒有在其上建立起知識的大廈。

面對著這些充滿了謬誤的陳舊知識，笛卡兒明確表示惟有將其從心中徹底清除，或者把原來的用理性校正後再收回來。

他的普遍懷疑不同於古代的懷疑主義（skepticism）。古代的懷疑主義是要質疑一切，不相信任何事物的真確性，可以說是一種虛無主義；但是笛卡兒的懷疑只是手段，他正是要通過普遍懷疑去尋找那些不證自明、無可置疑的東西。

還要留意的是：他把懷疑僅僅限制在思想的領域內，在實踐方面他卻明確表示要服從國家的法律和習俗，篤守從小就領受的宗教。

### 5.2.2 我思故我在

由普遍懷疑入手，笛卡兒認為任何東西，只要在那裡找到儘管是一點點可疑的地方，就足以把它們全部都拋棄掉。但是，他再進一步提出，雖然我們可以懷疑一切事物，但是有一樣東西是不可懷疑的，那就是「我在懷疑」這件事本身。即便對「我在懷疑」這件事加以懷疑，仍然證明了「我在懷疑」。

笛卡兒再推論：懷疑是一種思想活動，而思想活動必定要有一個承擔者，也就是一個進行懷疑的思想者的「我」存在。這樣笛卡兒就從他的普遍懷疑中得出了再也不可懷疑的第一原理，即「我思故我在」。

這裡所說的「我」指一個思想的主體，是超越形體的。因為「我」完全可以想像自己沒有形體，但是無論如何也不能想像「我」沒有思想。思想是「我」的一種本質屬性，「我」思想多久，就存在多久，「我」只要一停止思想，自身也就不復存在了。



笛卡兒把思維的「我」確立為哲學的絕對起點，表現了近代哲學中自我意識的覺醒。「我思故我在」是其哲學的第一原理，他正是以此作為根基而建構起整個形上學的體系。

然而，「我思故我在」這個原理本身卻不是邏輯推理的結論。它建立在內在反省的自我經驗之上，而是一種理智直觀活動的結果。由此可見，唯理論哲學在一開始就是建立在某種理智直觀之上，而且這種直觀往往又被看作是一種內在的經驗，與經驗論的外在經驗有一種異曲同工的關係。

### 5.2.3 天主存在的證明

確定了「我思故我在」的第一原理之後，笛卡兒的哲學要想進一步發展，卻面臨一個巨大的理論困難，因為在此之前他已經把一切都因懷疑而掉棄了，也就是說，即使他能肯定「我」的存在，卻無助他肯定其他萬事萬物的存在。為了走出這個狹隘的「我」，在更加廣闊的領域上重建哲學，重立之前被懷疑掉的東西，他便求助於天主。

他指出，當我在懷疑的時候，我立刻感覺到自己是不完滿的，因為我在懷疑，懷疑相對確定來說就是一種不完滿。而我之所以知道自己是未完滿的，正是由於我的心中有一個完滿的天主概念。

天主既是完滿的，就不可能僅僅存在於我的心中而不同時具有客觀的存在，所以在天主這個完滿的概念中就已經內在地包含了祂的存在。

天主作為全能、全知、全善的創造者，肯定不會欺騙我們，祂保證了物質世界和精神世界的真實性。物質和精神是彼此獨立、互不依賴的，在這種意義上它們都是實體；但是另一方面它們都要依賴天主，在這種意義上它們則只是相對的實體，而創造一切的天主才是絕對的實體。

天主保證了我們精神世界中的觀念的可靠性。祂把這些觀念賦與我們，這樣我們就有了清楚明白的天賦觀念。笛卡兒就是在如此的確信之上，進一步以天賦觀念作為演繹的前提，建構起唯理論哲學。

#### 5.2.4 心物二元論

天主的存在不僅在認識論上保證了我們觀念和知識的真實可靠性，也在本體論上成為整個世界（包括物質世界和精神世界）賴以確立的邏輯基點。

笛卡兒把實體分為絕對實體與相對實體，前者是自因的存在，即自己是自己存在的原因，這就是天主；後者是只依靠天主而存在的東西，這就是物質實體和精神實體。

物質實體的惟一本質屬性是廣延，即佔有空間，它遵循自然規律而運動；精神實體的惟一本質屬性是思維，它根據自由意志而行動。物質無思維，精神無廣延，這兩個實體是彼此獨立、互不干涉的，它們構成了兩個相互平行的世界本原。

一切物質性的現象都依附於物質實體，一切精神性的活動都依附於精神實體，它們分別按照唯物主義和唯心主義的法則而運行，這樣就形成了一種二元論體系。

### 5.2.5 天賦觀念

笛卡兒說明了世界的構成後，回到認識論本身。按笛卡兒的分類，我們的所有觀念可以分為三種，即（1）與生俱來的天賦觀念，如幾何學的公理、邏輯學的基本規律、天主；（2）由感覺經驗提供的觀念，如聽見的聲音、感受到的熱力；（3）我們的心靈所杜撰的觀念，如美人魚、妖精。

第三類觀念是虛假的，因為它們是我們任意捏造的。由感覺得來的觀念雖然不是完全虛假的，但是相當不可靠，因為感覺本身並不能為判斷這些觀念的真假提供證據。只有天賦觀念才是真正的知識來源和前提，所有真理性的知識都是以它們為依據而演繹出來的。

天賦觀念是不證自明、清楚明白的，通過演繹的方法從天賦觀念中推演出來的觀念或建構起來的知識同樣也是清楚明白的。而「清楚明白」也就成為真理本身的一個絕對標準。

### 5.2.6 理性演繹法

笛卡兒強調方法的重要性，將理性演繹法作為獲取真理性知識的唯一途徑。理性演繹法是從一些不證自明的公理出發，遵循嚴格的推理規則，一步一步、清楚明白地推演出各種命題，來形成完整的知識系統。

在這種演繹的過程中，只要作為大前提的公理和推理規則是確實無誤的，推出的結論一定具有普遍必然性。這些公理和推理規則本身就是建立在天賦觀念的基礎之上，而天賦觀念則是以天主的權威來保證的。

笛卡兒強調他的理性演繹法不同於士林哲學所普遍採用的演繹三段論，而是綜合了邏輯學、幾何學和代數這三門科學的優點的新方法。他試圖用精確的數學語言取代亞里士多德的日常語言，來作為演繹法的基礎，以數學方法為基本模式來重建邏輯學。

笛卡兒開創的這種以天賦觀念作為公理和前提，循序漸進地推出具有普遍必然性的知識系統的理性演繹法，被十七、十八世紀西歐大陸的許多哲學家所推崇和沿襲，他因此而成為近代唯理論哲學的開山鼻祖。

## 6. 萊布尼茨

**(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)**

### 6.1 生平及著述

他是德國人，才華橫溢，在數學、邏輯學、物理學、生物學、語言學、法學等領域中都卓有建樹，不僅創立了微積分，還在傳統形式邏輯的三大規律之外提出了充足理由律（principle of sufficient reason）。他的主要著作包括《人類理智新論》（*New Essays on Human Understanding*）、《單子論》（*The Monadology*）、《神正論》（*Theodicy*）。

## 6.2 單子論

萊布尼茨力圖在實體的基礎上建構自己的哲學體系。在他看來，笛卡兒的二元論並不可取，於是他另闢蹊徑，提出了單子論。

物質的本質屬性就是廣延，而凡是具有廣延的東西都可以進一步再分割，所以真正單純的、不可分的單一實體必須是沒有廣延、沒有部分、沒有量的規定性的東西，他稱之為「單子」（*monad*）。

單子沒有廣延，因此不是物質性、只能是精神性的東西，而且它們不能以自然的方式生成或消散。它們是通過天主一剎那的連續閃耀（*fulguration*）而產生的；只要天主願意，祂也可以把所有單子毀滅。天主是創造一切單子的單子，因而是「太上單子」。

每一個單子都是自身封閉、彼此孤立而不發生相互作用的，因此它們的運動變化只能從其內部來加以說明。也就是說，單子具有自發能動性，即它可以自己運動。它的能動性就來自它內部的一種原始的力或欲望，正是它驅使單子追求更高的存在狀態（即具有更高的知覺能力），從而導致單子乃至世界萬物的運動變化。

單子在數量上是無限多的，世界萬物就是由這種精神性的實體所構成。然而，無廣延的單子不能堆積成有廣延的萬物；萬物不是單子的簡單堆積，而是單子複合而表象出來的一種現象。

單子具有知覺的能力。所謂「知覺」，指單子表象世界全體的一種能力。每個單子都從不同的角度、以不同的清晰程度表象著整個世界。

單子是精神性的實體，所以它們之間不存在量的差別，只有質的差別，而這種差別表現為各個單子所具有的知覺能力不同。從構成無機物和植物的那些單子所具有的無意識的微知覺，到構成動物的較高級單子的知覺，再到構成人的靈魂或自我意識的更高級單子的統覺（*apperception*），形成了一個由模糊到清晰、由低級到高級的知覺序列。

當然還有比人類靈魂更高的單子，即天使和天主。他們的知覺能力更高，所表象出來的世界就更清晰，直接表象了世界的本質出來。而在天主這個最高的太上單子的表象中，整個世界無非就是一大堆單子罷了。

### 6.3 前定和諧

單子論指出所有的單子都在彼此孤立的情況下，根據自身固有的內在原則而運動變化，但是如何能夠保證這樣一個龐大而複雜的單子世界，在各自獨立運動的情況下保持協調一致，而仍然體現出普遍規律呢？萊布尼茨就此提出了前定和諧（*pre-established harmony*）的理論。

天主在最初創造每個單子的時候，就把能夠使它們相互協調一致的程序放進單子裡面去了。看起來每個單子各行其是，實際上整個單子世界卻是秩序井然。

彼此孤立的各個單子正是根據天主的前定和諧來進行各自的自然變化，從而既使得每一個單子都向著更高的知覺狀態運動，也使得整個單子世界保持了一種有條不紊的秩序。這充分體現了天主的大能。

## 6.4 有紋路的大理石

與笛卡兒一樣，萊布尼茨在認識論上也主張天賦觀念說，但有所改進，即認為天賦的並不是現成的觀念，而只是一種能力。為此他提出了「有紋路的大理石」的學說。

他認為人心並不像一塊沒有任何痕跡的白板，而是像一塊有紋路的大理石。這塊大理石本身有一些紋路，正是由於有了這些先天的紋路，才能通過後天的加工而雕塑成各種塑像。後天的加工還是有意義的，但前提是必須有先天的紋路。

在我們心中確實有一些先天的東西，但這些東西並不是笛卡兒所說的現成的天賦觀念，而是一些潛在的稟賦、傾向和習性。它們不是現成的觀念，所以還要通過感覺經驗的刺激，使這些先天的稟賦、傾向和習性變成清楚明白的觀念。

由此可見，萊布尼茨面對經驗論的挑戰，不得不承認經驗的作用。但是知識的前提仍然是那些潛在的「紋路」，即天賦的東西。感覺經驗的刺激只是一種媒介，先天的稟賦、傾向和習性才是真正起決定性作用的。

那些作為稟賦、傾向和習性而潛存於我們心中的觀念，有一個從不清晰到清晰、從感性到理性的認識發展過程。隨著我們的認識能力從微知覺到知覺、再到統覺的不斷提高，這些先天的觀念也逐漸由模糊而變得明晰、由潛能而轉為現實。這個時候，外在感覺經驗的刺激就成為多餘的了，我們的理性已經足以認識一切。

## 6.5 推理的真理和事實的真理

真理可以分成兩類，一類是根據理性而來的推理的真理，另一類是從感性經驗而來的事實的真理。前者是邏輯的、必然的，其反面是不可能的；後者是感性的、偶然的，其反面是可能的。

推理的真理是由最根本的觀念出發，遵從形式邏輯的同一律、（不）矛盾律、排中律，特別是（不）矛盾律，合邏輯地推演出來。它完全排除經驗，只要憑著理性來演繹就行了。

事實的真理是從經驗的事實出發，通過對大量例證的歸納，從各種事物的紛繁複雜的偶然性聯繫中，尋找出某一事物的動力因和目的因而建立起來。它所依賴的邏輯規律是充足理由律，而充足理由律表述為：如果 A 真，並且可以從 A 推出 B，那麼 B 真。

根據（不）矛盾律，我們可以判定事物何者為假，何者為真；根據充足理由律，我們則可以斷定一個真實的事物必有其如此存在的充足理由。



事實的真理也具有真理性，但它只是一種或然性的真理，其真理性遠遠不及推理的真理。然而，我們無論多麼盡力運用自己的理性，也不可能把感覺經驗中那些無限微妙的關係完全弄清楚，因此仍必須依靠事實的真理來認識世界。

但是若果有一個理性能力比我們高的存在者，比如天主，祂的理性能力可以洞察一切，那麼對祂來說，根本就沒有什麼事實的真理，所有知識都是推理的真理，整個知識系統都可以根據（不）矛盾律合邏輯地推演出來，完全不需要感覺經驗的幫助。

## 6.6 最好的世界

在萊布尼茨看來，我們這個世界中雖然存在著大量的罪惡和不幸，表面看來似乎並不是一個完美的世界，但這只是從我們人類有限的眼光來看才是如此。在天主的理型中存在著無數個可能世界，祂憑著善良意志，從中選擇了唯一的一個最好的世界作為現實世界。由此，萊布尼茨得出了「我們的世界是一切可能世界中最好的世界（the best of all possible worlds）」的結論。

這一樂觀思想是他的神正論的主旨。他試圖用天主的全善、全能和全知來說明，儘管在現實世界中存在著一些罪惡，但是從真正理性的眼光來看，這些罪惡不僅沒有使我們的世界黯然無光，反而使它更加諧和美好。這樣一個最好世界的存在，就恰恰證明了神的正義。

## 7. 小結

以上簡單介紹唯理論的主張，我們不難看出，唯理論強調的是人理性的作用，認為人的理性才是認識真理的主要工具，反對經驗和感覺在理解真理上的作用。問題是，如果不從經驗出發，有些問題，特別是形而上的問題，不同的理性構想之間，並不能有所交集討論。舉例來說，如果我們不從人與神之間的關係來理解天主是什麼，那麼，天主既可以是有意志的存有，也可以只是一種規律，同時也能不存在的。又例如什麼是幸福，如果不從經驗出發，很難找到一種共同的結論，於是就會陷入獨斷論的困境，即讓理論中的一切井井有條，卻是一個封閉的系統，不能夠再加以討論。

## 8. 摘要

- (1) 近代歐陸哲學的興起，首先是因文藝復興以來，人文主義的抬頭，塑造了與中世紀的經院學者完全不同的新時代的人的形象，肯定人的價值與尊嚴，因此也改變了哲學思想的進路。另外，科學的進步，發展了重視觀察和實驗的求真精神，也促使哲學思想的改變。
- (2) 啟蒙主義的抬頭，重視理性、自由、進步和批判，促使哲學走向更慎密的思考。因此，近代歐洲哲學的核心是認識論，呈現出一個認識論轉向。
- (3) 笛卡兒是近代歐陸哲學的前驅，他以普遍懷疑作出發點，而以我思故我在作為不可懷疑的第一原理，並以天主的圓滿作為萬物存在的肯定條件。

- (4) 笛卡兒指出，人有三種觀念：與生俱來的天賦觀念、由感覺經驗提供的觀念及我們的心靈所杜撰的觀念，只有天賦觀念才是真正的知識來源和前提。同時，笛卡兒將理性演繹法作為獲取真理性知識的唯一途徑。
- (5) 萊布尼茨力圖在實體的基礎上建構自己的哲學體系。他提出單子論，認為萬物都由單子組成，而單子是由天主所創，天主可稱為太上單子，而天主預設了單子間的和諧協調，故能組成世界。
- (6) 在認識論上，萊布尼茨認為人心是「有紋路的大理石」，一方面受經驗影響人的認知，但是必然是按其先天的紋路而形成認知的內容。
- (7) 唯理論力求從理性角度來認識世界，卻很容易走向獨斷論，而不能與人的經驗有所共鳴。

## 9. 參考資料

1. Jerry Brotton, *Renaissance: A Very Short Introduction*.  
Oxford: Oxford University Press, 2006（中譯本：布羅頓著，趙國新譯，《文藝復興簡史》。北京：外語教學與研究出版社，2007年）。
2. Brian Copenhaver & Charles Schmitt, *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
3. Ernest Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*.  
Princeton: Princeton University Press, 2012（中譯本：卡西爾著，顧偉銘等譯，《啟蒙哲學》。濟南：山東人民出版社，2007年）。

4. 段德智，《萊布尼茨哲學研究》。北京：人民出版社，2011年。
5. Franklin Perkins, *Leibniz: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007.

## 單元八

### 近代哲學（二）： 培根、休謨

#### 1. 緒言

在上一個單元裡，我們介紹過唯理論的主張，這是近代歐洲哲學其中一個重要的認識論的主張，而在這單元裡，我們則介紹以經驗為進路的認識論。雖然同樣是探討人的認識方法，但是經驗論與唯理論有相當大的差異，我們在此先簡單解說一下。首先，經驗論堅持把通過感官去感受具體事物的感覺經驗作為知識的來源和起點，唯理論則一直把與生俱來的天賦觀念或天賦原則作為知識的來源和起點。

其次，經驗論主張人的認識活動從感覺經驗開始，通過對經驗材料的不斷歸納，最後確立具有普遍性的公理。唯理論則從所謂不證自明的天賦觀念出發，通過理性的演繹，建構起嚴密的知識系統。

所以，從方法上看，經驗論注重歸納法，唯理論注重演繹法。

不過，二者雖然有以上的分歧，二者仍然是同屬於理性主義。不論經驗論所說的「經驗」，還是唯理論所說的「理性」，都歸屬「理性」（reason）或「知性」（understanding）的範疇。

經驗論與唯理論所追求的最高目標，都是真理性的知識。而真理性的知識必須具備兩個基本條件：（1）這些知識必須具有普遍必然性，能夠放之四海而皆準，而不能只是些偶然性的東西，在此時此地有效，在彼時彼地就失效了；（2）這些知識的內容必須能夠不斷地拓展，不斷地更新，形成一個開放的系統（open system）。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 說明培根如何理解人的經驗與認知的關係；
- 說明休謨對經驗中因果關係的懷疑；
- 指出經驗主義的局限。

### 3. 導論

在上一單元裡，我們介紹了近代歐洲哲學興起的背景和特色，而在這裡，我們也先為讀者介紹經驗論與唯理論的發展概要，這有助讀者認識不同哲學家之間的關聯，會對不同的理論的認識，有所幫助。

十五、十六世紀是文學和藝術復興的時代，而十七、十八世紀則是哲學和自然科學興盛的時代。十七世紀的時代特徵就是懷疑精神和經驗方法。普遍的懷疑精神是那個時代幾乎所有哲學家的基本原則——對被中世紀士林哲學重用的亞里士多德演繹邏輯的懷疑，促成了培根建立經驗歸納法；對傳統的各種先入之見的徹底懷疑，則促成了笛卡兒樹起「我思故我在」的哲學第一原理。

近代自然科學的根基是經驗觀察，而十七、十八世界的歐洲哲學雖然表現為經驗論與唯理論的對立，但是甚至連唯理論的創始人笛卡兒最初也是從內在經驗出發，才得出「我思故我在」的第一原理。其實，培根代表著實驗科學的哲學，這種哲學起源於對客觀世界的感覺，這是外在的經驗；笛卡兒代表著自我意識的哲學，這種哲學產生於對理性自我的反省，這是內在的經驗。

近代哲學與自然科學具有一種同構關係，許多哲學家同時也是科學家。不同的科學研究方法使他們在認識論的問題上造成了不同的觀點，對於認識的來源、過程、真理性等的看法也截然不同。一派片面地強調觀察實驗的方法，在對感覺經驗概括和提升的基礎上制定了經驗歸納法，形成了經

驗論哲學。另一派則片面地強調數學推理的方法，以天賦觀念或天賦原則作為邏輯起點而發展了理性演繹法，形成了唯理論哲學。

兩派在演進的過程中，不僅各自有著縱向的內在聯繫和邏輯發展，而且在橫向的相互論戰中也接受了對方的一些觀點。

早期經驗論確立了「凡在理智中的，無不先在感覺之中」的基本原則，與笛卡兒開創的唯理論形成了明顯的對立，因為笛卡兒否定所有的感覺。但是，往後的發展裡，經驗論面對的難題，就是個別的經驗如何可以成為普遍知識的困難。如果所有認識都源自經驗，人與人的經驗必然有差異，如何可以建立具有普遍必然性的知識呢？這一難題，最終導致了晚期經驗論（貝克萊、休謨）陷入懷疑論和不可知論的泥淖。

唯理論方面，笛卡兒確立了自我意識和天賦觀念在哲學中的核心地位。它經歷了萊布尼茨和其他哲學家的發展，但是「演繹的前提或出發點本身是如何確立的？」這一要害，最終使唯理論陷入教條主義或獨斷論的困局。

所以，在發展的過程裡，唯理論與經驗論各自走向死胡同。正是在這種情況下，才引出從康德直至黑格爾的德國古典哲學對思維與存在關係問題的批判思考和辯證綜合。



## 4. 培根 (Francis Bacon, 1561-1626)



思考：在今天的社會裡，同一事件往往都有很多不同的看法，甚至觀點是南轅北轍。為什麼會有這種現象出現呢？你認為主要原因是什麼？

### 4.1 生平及著述

培根是英格蘭人，近代經驗論的創始人，也是近代實驗科學的奠基者。不僅是一個傑出的哲學家 and 科學家，而且在法學、政治學、歷史學和文學等領域也頗有造詣。他的主要著作包括《新工具》（*The New Organon*）、《論學術的進展》（*The Advancement of Learning*），以及後來被編為《論說文集》（*The Essays*）的一系列短篇論文集。

### 4.2 四假象

培根指出，哲學的目的，就是要獲得那種關於自然「形式」的知識，即明白和掌握自然規律，而只有認識自然，才能夠有效地改造自然，從而利用自然來為人類謀求幸福。我們今天常說「知識就是力量」，此句出自培根，其含意是指人如何征服大自然。要想實現對自然「形式」的認識，就必須消除阻礙自然科學發展的各種思想障礙和在研究方法上進行徹底更新。

研究自然的基礎是觀察自然，但是以往人們對自然的觀察常常被他們心中各種先入為主的偏見所遮蔽。因此想要獲致真正的科學知識，必須先掃除這些思想偏見。

這些思想偏見可以歸結為四種「假象」 (*idol*)：

(1) 族類的假象：人類是一個種族，我們總是按照人類思維的模式來思考問題，使自然事物的性質每每因為人類理智的偏頗而遭到扭曲；

(2) 洞穴的假象：這是從柏拉圖的「洞喻」借用而來的，意指我們每個人受到不同的習性、教育、環境等因素影響，而形成了各自的認識偏差；

(3) 市場的假象：人們相互化之間的思想交流過程就像市場上的物質交換活動一樣，如果使用的概念不當，便會造成理解上的謬誤；

(4) 劇場的假象：人們對某些權威、教條、傳統哲學體系盲目崇拜，往往不知不覺地把這些「劇本」信以為真，喪失了批判意識和懷疑精神。

假象雖然危害很大，但不是不能克服的。要想獲得可靠的知識，就必須把感覺經驗確立為知識的起點，通過循序漸進的經驗歸納法來實現對自然「形式」或規律的掌握。

### 4.3 經驗論的基本原則

培根確立了「一切知識都來源於感覺經驗」這條經驗論的基本原則。但他並沒有把這條原則推向極端，並沒有像後來的經驗論者那樣過分誇大感覺經驗的作用。他對於理性思維在認識中的作用仍然是肯定的，而主張將經驗與理性結合起來：既要從感覺經驗出發廣泛地搜集材料，又要運用理

性思維對這些材料進行分析。他舉例說明，指獲取知識的過程既不應該像螞蟻那樣只去採集現成的材料，也不應該像蜘蛛那樣只用自己的材料來吐絲佈網，而應該像蜜蜂那樣，先從田野裡採集花粉，又再用自己的能力進行消化和加工，最終把花粉釀成蜜糖。

在這裡，螞蟻是指那些只注重感覺經驗、完全缺乏理性思維的狹隘經驗派，蜘蛛是指那些憑空進行思辨演繹的經院哲學家或理性派，而蜜蜂則是指從感覺經驗出發、經過理性思維的加工而獲得真理性知識的哲學家。

#### 4.4 科學歸納法

培根認為，亞里士多德那一套演繹邏輯是不可能獲得真正知識的，知識必須依靠經驗，從經驗開始。因此，他針對亞里士多德的《工具篇》（*The Organon*）而撰寫了《新工具》一書。

這種研究自然科學的新工具或新方法就是建基於切實的感官知覺之上的歸納方法。它包括三個步驟：

（1）收集有關的材料：

（2）運用「三表法」來整理材料，即把那些具有所要考察的某種性質的例證列在一起而形成具有表，把那些與上表中的例證情形近似卻沒有出現所要考察的某種性質的例證列在一起而形成差異表，把按照不同程度出現所要考察的某種性質的例證列在一起而形成程度表；

(3) 在三表所整理的材料之上，進行理性的分析，逐漸總結出一般性的規律，然後再逐級上升，最終達到最高的公理。

與簡單枚舉法不同，培根的科學歸納法強調探尋單純現象背後的本質性聯繫，從而把握自然事物的「形式」或規律。事實上，他對自然界及其規律的客觀實在性堅信不疑。

## 5. 休謨 (David Hume, 1711-1776)

### 5.1 生平及著述

休謨是蘇格蘭人，曾任駐法使館秘書和代理公使，與法國啟蒙思想家盧梭、愛爾維修 (Claude Adrien Helvetius, 1715-1771)、狄德羅 (Denis Diderot, 1713-1784) 等人交往甚密。他在法國的聲譽比在英國高得多，其作品也在法國廣泛流傳。

他是一個懷疑論者，但是其懷疑態度只限於思想，在行為上他從來都是循規蹈矩的好公民，而且舉止非常謙和恭儉，是一位典型的英國紳士。他的主要著作包括《人性論》 (*A Treatise of Human Nature*)、《人類理智研究》 (*An Enquiry Concerning Human Understanding*)、《道德原則研究》 (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*)。

## 5.2 印象與觀念



思考：休謨認為由經驗而來的印象，比觀念更真實，正如我們看到一個美麗的景色，有美麗的印象，這比「美麗」這觀念更真實。你同意嗎？

像一切經驗論者一樣，休謨也把感覺經驗確立為知識的前提和基礎，堅持「凡在理智中的，無不先在感覺之中」這條經驗論的基本原則。

他把通過感覺經驗而獲得的東西稱為「知覺」（perception），知覺可以分為兩類，即印象（impression，指一切感覺和情緒）和觀念（指感覺和情緒反映在思維中的意象）。它們分別具有感性認識和理性認識的含義，而觀念是印象的摹本。

有趣的是，休謨認為感官經驗得來的知識，比理性更準確，他指出，通過感覺和反省而獲得的印象是強烈的、鮮活的和界限精確的，不容易陷入錯誤；而思維中的抽象的觀念天然都是微弱的、曖昧的，常常容易與其他觀念相混淆而導致錯誤。舉例來說，看到一朵鮮花，得到「美」的印象，是很真實而精確的，反而思考中的「美」這概念，更含糊。

他進一步指出，由於「我們的觀念超不出我們的經驗」，所以有什麼樣的經驗就會有什麼樣的觀念，而一切由觀念形成的知識都是來自於感覺經驗。正如「美」這個觀念，為休謨來說，它是源自人看到不同美態的東西而得來的經驗，故此我們的觀念只是印象的摹本，而且只能源自印象。

### 5.3 對實體的懷疑

因此，休謨把事物說成是印象或觀念的集合，堅持「存在就是被感知」的觀點，站在經驗論上對實體進行了根本性的懷疑。在他看來，實體觀念只不過是心靈對一些感覺或反省印象進行綜合的結果，是一種主觀的杜撰。

然而，休謨還有兩點補充的意見：

(1) 休謨認為，正因為我們對物質實體沒有什麼經驗，所以我們固然不能斷定它存在，但是我們同樣不能像貝克萊那樣斷定它不存在，只能說我們不知道它是否存在。

(2) 休謨則認為對於所謂的精神實體，我們同樣是一無所知。在各種精神現象中，除了懷疑、思考、焦慮、苦惱等具體的心理活動外，我們不能夠感到一個什麼背後的精神實體。

再者，由於我們從來沒有感覺過天主，所以我們對天主的存在也只能採取一種不置可否的態度。故此，休謨是更進一步的懷疑論者。

### 5.4 對因果觀念的顛覆



思考：一般來說，我們都覺得因果關係很清楚，是我們理解事情的基本方法，但是，你有沒有想過，有些情況，這些因果關係並不是必然的？

休謨對因果性的解構，最典型地體現在他對一般日常經驗中的因果觀念的分析上，即：「我們怎麼會認為兩個觀念之間有一種因果關係呢？」

他認為觀念之間的聯繫原則只有三種，就是：

(1) 相似 (resemblance)，指兩個觀念具有某種外在的近似性；

(2) 時間或空間中的接續 (contiguity in time or place)，指兩個觀念在時間或空間上彼此連接；

(3) 原因或結果 (cause or effect)，指一個觀念構成了另一個觀念的原因或結果。

為休謨來說，我們正是依據這三條原則，通過聯想來把各種觀念聯結起來的。因此，觀念之間的聯繫只不過是一種主觀的聯繫而不是客觀的聯繫。

在這三條原則中，我們運用得最多、同時也最為重要的就是因果原則。它涉及對實際事態的判斷，而一向被人當作兩件事情之間的客觀聯繫，甚或具有某種必然性，例如我們看到遠處有煙冒起，走過去看到一堆火，那麼火就是因，而煙就是果，二者是有關連的，是一個因果關係，而休謨所要質疑和顛覆的，正是這種客觀必然的因果關係。

他強調因果關係的根據不是理性，而是經驗，只是一種主觀的習慣聯想的結果而已。因為在我們的經驗裡，只是由於兩件事情老是在一塊兒先後發生，於是促成我們生起一

種主觀的習慣聯想，使我們傾向於認為它們之間具有某種客觀的和必然的因果關係。休謨要強調的是，我們充其量只能感覺到一個個孤立的事實，卻無法經驗到這些事實背後的本質聯繫，所以我們認為事物之間的因果聯繫，其實只具有或然性，儘管往往是一種概率很高的或然性。

不過，休謨又告訴我們「習慣是人生的偉大指南」。雖然世界本身沒有所謂客觀必然的因果聯繫或規律，但是由於我們的習慣經常在統計學意義上具有很高的概率，所以無論是進行自然科學研究，還是進行社會實踐活動，我們都應該聽從習慣的指導。

事實上，休謨並未完全否定因果關係，他只是質疑因果關係的客觀性和必然性，把它說成是一種主觀的習慣聯想的結果。他的做法實際上是把因果關係從一種客觀世界的規律轉化成了一種主觀思維的規則。

## 5.5 兩類知識

由以上的懷疑入手，休謨把人類知識的對象分為兩類。第一類是觀念的關係，研究這一類對象的科學有幾何學、數學等等。這類知識是自明的，其命題具有普遍必然性，其反面是不可能的。這類知識並不以實際存在的事物為根據，而僅僅以思想的邏輯為依據，是純粹形式方面的知識。第二類對象是實際的事情，這一類對象由於具有經驗的內容，因此關於它們的知識通常只具有或然性，它的反面完全是可能的。一切通過觀察、實驗而歸納出來的知識都屬於這一類知識，如物理學。



由於第一類知識只是指純粹形式的東西，並不涉及到實際事物的具體內容，因此休謨認為這一類知識並不是真正的知識，雖然它具有普遍必然性。他始終把經驗當作知識的惟一基礎，堅持反對唯理論者僅僅憑著抽象的形式推理就能建立起全部知識體系的說法。

## 5.6 對理性神學的批判

休謨從「我們觀念超不出我們的經驗」這一基本原則出發，對傳統理性神學關於天主存在的理據或證明進行了批判。

他展示了一個基本的三段論式：我們的觀念超不出我們的經驗；我們沒有關於神聖的屬性和作為的經驗；因此結論只能是，我們沒有關於神的觀念。換言之，我們關於神的觀念都是缺乏經驗基礎或是虛構的。

然而，他的動機並非要徹底顛覆宗教信仰，而只是要反駁為宗教信仰提供的各種認識論根據，只是要質疑人們憑著自己的有限理性而對天主的性質妄加臆斷的做法，從而將宗教信仰的根基建立在個人的良知和情感之上。

## 5.7 經驗論的困境

休謨的懷疑論無疑是對一切形上學獨斷論和神學理據的重大打擊，但是它同時也把經驗論推向了極端，從而使經驗論作為一種認識論的有效性本身受到了嚴峻的挑戰。

試想想，若果既不能肯定物質實體，又不能肯定精神實體，而一切觀念之間的聯繫不過是主觀的構作，因此也不存在什麼客觀的規律，那麼剩下的就只是一堆不知道從哪裡來、混亂無序的印象和觀念。在這種意義之下，休謨把經驗論原則堅持到底，發展為懷疑論或不可知論，恰恰是對近代認識論的基本宗旨的徹底顛覆。

經驗論所面臨的悖論就正在於：經驗論如果預設了先驗的或形上學的前提（如先天的知識形式、規律和實體等等），它就不是純粹和徹底的經驗論；相反，經驗論如果完全擯棄了這些先驗的或形上學的東西，嚴格地遵循經驗論原則，它就不再是一種真正的認識論，因而不是一種哲學，而只是在描述人的心理狀態。

## 6. 摘要

- (1) 這單元主要介紹經驗論的培根和休謨。培根是近代經驗論的創始人，他認為我們的認知往往受四種假象所蔽，要辨清才能真正明白經驗本身，從而由經驗中歸納出真實的認知。
- (2) 休謨是懷疑論者，他認為人的印象要比觀念更具體真實，觀念不能超出我們的經驗，經驗才是認識的根本。他又指出，因果原則並沒有必然性，並認為人不應輕易相信所謂理性的認知。
- (3) 經驗論固然有助我們反省唯理論的問題，但是它本身也面對某些困難：如經驗論預設了先驗的或形上學的前提，它就不是純粹和徹底的經驗論；相反，經驗論如果完全擯棄了這些先驗的或形上學的東西，它就不再是一種哲學，而只是在描述人的心理狀態。

## 7. 參考資料

1. 余麗嫦，《培根及其哲學》。北京：人民出版社，1987年。
2. Markku Peltonen ed., *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
3. 李瑞全，《休謨》。台北：東大圖書公司，1993年。
4. Alfred Ayer, *Hume: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

## 單元九

# 近代哲學（三）： 康德

### 1. 緒言

在討論過近代歐洲哲學裡的唯理論與經驗論後，我們進入另一個重要的課題，就是德國古典哲學（即德國觀念論），而這學派中最重要哲學家，首推康德，而在這單元裡，我們會簡要地介紹康德龐大的哲學系統，讓讀者略窺門徑。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡單說明康德的生平及重要著作；
- 簡單描述康德哲學的體系；
- 簡單說明什麼是先天綜合判斷；
- 簡單說明康德倫理學及宗教觀的重點。

## 3. 導論

德國古典哲學是指十八世紀中期至十九世紀初期的德國學院哲學，而「古典」一詞本用於文學藝術上，後來用來形容這時期的德國哲學的整體景象：一個個宏大的哲學系統，內含眾多精深的概念、細密的分析、複雜的論證。

德國古典哲學承繼古希臘哲學的精神，把「為真理而真理的理論精神」和「為自由而自由的實踐精神」發展到極致，而黑格爾正是集大成者。簡單來說，「為真理而真理」指的就是尋找真理本身就是目的，而相信真理是在人的思辨當中，故此需要思考來獲得真理，而這個尋找的過程，是令人愉悅的。至於「為自由而自由」，是指行動上追求自由不是基於利益或其他目的，自由本身就是目的。

如果從發展的角度來看，德國古典哲學在探討人的認知過程裡，不再倚賴天主來保證事物的存在，而重視探討人認知能力本身，強調人的主觀認知能力如何認知到客觀事

物。由於篇幅所限，我們只能在餘下的兩個單元裡，分別介紹當中兩位最重要的哲學家，就是康德和黑格爾，在這單元裡，我們先介紹康德。

## 4. 生平及著述

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）是德國人，一生過著淡泊寧靜、奮進不懈的哲學研究和講授的生活，未嘗離開哥尼斯堡（Konigsberg，即今日屬於俄羅斯的Kalinograd），他長期在哥尼斯堡大學任教，每天的作息極有規律。他主要著作包括《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）、《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason*）、《判斷力批判》（*Critique of the Power of Judgment*）、《道德形上學》（*Metaphysics of Morals*）、《論永久和平》（*Toward Perpetual Peace*）、《純然理性界限內的宗教》（*Religion within the Boundaries of Mere Reason*）、《實用人類學》（*Anthropology from a Pragmatic Point of View*）。

## 5. 哲學概觀

### 5.1 對形上學 / 哲學體系的規劃

有人稱康德為近代最偉大的哲學家，原因是他重新界定形上學的研究方法，因此我們在這裡，先由他的起點看看，他如何理解形上學。

在康德看來，傳統形上學之所以陷於非科學或假科學的困境，是由於沒有預先批判研究人類理性本身而盲目地、

武斷地從理性的先天概念和原理出發進行分析和推論，以回答世界的終極實在的問題的結果。也就是說，我們以理性為工具來量度世界的客觀存在，卻沒有弄清楚理性這把尺上的刻度，自然不能夠真正地量度萬物了。

由於形上學探討的是我們不能在現實生活中認知的存在，所以形上學的對象是純粹理性（*pure reason*），即人類理性中能夠獨立於經驗、先天地認識和實踐的那一部分，而為了使形上學能擺脫上面所提及的困境，純粹理性哲學必須從研究程序和內容上區分為性質不同的前後兩個部分。

前一部分是：批判人類的認識能力，判定各種先天知識的來源和限度，以確定形上學是否可能及其所以可能的條件和範圍，從而把形上學的前提堅穩地確立起來。康德把這一部分看做純粹理性的「批判」（*critique*），並把它稱為形上學的「導論」（*prolegomena*）。

隨後的一部分是：系統地闡述從已經判定的純粹理性的概念和原理中引伸出來的全部純粹理性的哲學知識。康德把這一部分看做純粹理性的「體系」，並把它稱為「形上學」。

第一部分所揭示的純粹理性的概念和原理既然是科學的形上學的基礎，因此它就遠比第二部分重要。但由於這些概念和原理在這裡只是作為單純的思想形式，其內容尚未展開，所以顯得抽象而空洞。

第二部分包含了由純粹理性的概念和原理衍生的全部概念和原理，因此就內容而言要比第一部分豐富得多。再者，它還通過提出例證，使作為單純思想形式的概念和原理成為真正現實的概念和原理，這就證實了第一部分的正確性。

康德的哲學並不是停留在形上學的討論，因為人既然有能力認識自然，以及進一步確立其中的法則，也就能以理性來建立道德的規律了。前者就可稱為自然形上學，而後者則可稱為道德形上學。

道德形上學是關於人類理性的主要目的和最後目的的科學，而理性的一切知識和運用都必須從屬於理性的最後目的，這就決定了自然形上學應當從屬於道德形上學。

綜上所述，我們可以把康德所規劃的形上學或哲學體系列表如下：

一般形上學	純粹理性批判	
	純粹理性體系	道德形上學 自然形上學

康德顯然是承繼了自亞里士多德以來把哲學劃分為理論哲學和實踐哲學的傳統，但對它作出了重大的改造和發展。這主要表現在：



(1) 以對認識能力的批判（即理性批判）作為全部哲學的導論；

(2) 把道德哲學從經驗哲學提升為純粹哲學（即形上學），並與自然形上學融合成一個單一的形上學體系；

(3) 哲學或形上學的對象是人類理性自身，無論自然形上學或道德形上學所探討的都是純粹理性批判所揭示的理性自身的原理（在自然領域或自由領域）的應用。

## 5.2 哲學的四大問題



思考：閱讀本書到了尾聲，為你來說，哲學要處理的是什麼問題？

在康德看來，哲學必須是一個科學的系統。但是哲學又不能單講系統性、科學性、知識性或邏輯性，因為哲學是要有用的，它關注人人都必然關注的東西。所以哲學是要闡明人的理性運用與人類理性的最終目的，從而促使人接近這最終目的。

康德認為，人類理性在思辨和實踐兩個方面所關注的一切可以歸結為三個問題——「我能夠知道什麼？」（What can I know?）「我應當做什麼？」（What should I do?）和「我可以希望什麼？」（What may I hope?）

第一個問題純是思辨或理論的問題，即關於認知實存的自然事物的問題，它的解答主要見於《純粹理性批判》（形上學）。第二個問題純是實踐的問題，即關於使意志體

現自由的問題，它的解答主要見於《實踐理性批判》（道德學）。第三個問題既是實踐的、同時又是理論的問題，即關於實現至善理想的問題，它的解答則主要見於《純然理性界限內的宗教》（宗教學）。它們表明康德在哲學領域內探討的主要問題是來自人的現實生活，是現實的人所面臨的現實問題的哲學升華。

後來，康德卻補充了第四個，也是最後一個問題：「人是什麼？」（What is the human being?）並指出這四個問題構成了一個「世界公民意義上的哲學領域」。至於「人是什麼」的解答，則主要見於《實用人類學》。

康德並且把前三個問題與「人是什麼」聯繫起來，把它們全都看做人類學問題，而研究和解答前三個問題的各學科也都因此可以看做是人類學或從屬於人類學。這樣，「人是什麼」就成了四個哲學問題中的總問題，（哲學）人類學則成了統攝其餘學科的總學科。

### 5.3 批判哲學的體系和性質

康德的哲學體系，就是主要由三大批判著作所構成的「批判哲學」（critical philosophy）體系。

康德認為，人類心靈的一切能力都可以歸結為來自同一根源的認識（知）、欲求（意）、情感（情）這三種能力。而由於人是天賦有理性能力的、即具有依照原理進行判斷和行動的能動性生物，他的三種心靈能力也都應該具有它們必須遵循的理性先天原理或規律。為了發現這些天賦原理或規律，就必須對理性能力進行批判的研究。

作為高級認識能力的純粹理性，是由知性、理性、判斷力構成的總體。《純粹理性批判》一書裡，康德論證知性本身包含了認識的建構性原理（constitutive principle），即我們可以透過知性，認識世界；在《實踐理性批判》則論證了理性包含著道德、自由領域的建構性原理，即我們以理性建立道德標準，駕御欲望；《判斷力批判》則論證反思的判斷力（reflecting judgment）包含著審美和藝術活動中的情感的建構性原理，從而使自然領域至自由領域的過渡和聯結成為可能。

綜上所述，我們可以把康德的批判哲學體系列表如下：

對象	任務	組成部分和主要著作	心靈能力	先天原理	應用範圍
純粹理性 （高級認識能力）	批判研究純粹理性，確定心靈能力的先天原理和效力範圍	純粹知性批判 《純粹理性批判》	認識能力	規律性	自然
		純粹理性批判 《實踐理性批判》	欲求能力	最後目的	自由
		純粹判斷力批判 《判斷力批判》	愉快和不愉快的情感能力	合目的性	藝術

綜合說明這批判哲學體系：

（1）就其本來的意義來說，它是純粹理性的系統批判，因此是未來形上學體系建立之前的「導論」；

（2）作為「導論」，它同時具有它為之奠基的、由自然形上學和道德形上學兩個部分構成的形上學體系的性質；

(3) 而作為以解決關於人的四大問題為構成部分的哲學人類學的前提，它又具有哲學人類學的性質。

以下，我們分別介紹這三種批判。

## 5.4 純粹理性批判

### 5.4.1 重要性

《純粹理性批判》是康德的全部哲學作品中意義最為特殊和重大的巨著。此後西方哲學的發展，不論是基本的走向，還是問題的提出，都與《純粹理性批判》有著直接或間接的聯繫。自其出版（第一版A版：1781年，第二版B版：1787年）至今的二百多年裡，它一直影響後來者。

《純粹理性批判》一書貫徹始終的根本指導思想就是：通過對理性本身、即人類先天認識能力的批判考察，確定它有哪些先天的要素，以及這些要素的來源、功能、條件、範圍和界限，從而確定它能認識什麼和不能認識什麼，在這基礎上對形上學的命運和前途作出最終的規定。

所謂「先天的」(*a priori*)，在康德這裡不是指天生的，也不是指時間上在先，而是指邏輯上在先，即我們知識中不依賴於經驗、不能為經驗所證明的，卻又具有普遍性和必然性的要素，下文將會具體說明是指什麼。

由於康德把只涉及知識的先天要素、即先天的知識形式而不涉及對象的一切知識都稱為「先驗的

（transcendental）知識」，所以他認為應該把純粹理性批判這樣一種研究稱作「先驗的批判」，而這種先驗的批判屬於先驗哲學（transcendental philosophy）。

#### 5.4.2 先天綜合判斷如何可能

純粹理性批判的任務是要解決一個問題：「先天綜合判斷如何可能？」（How are synthetic judgments a priori possible?）在康德看來，一切認識都基於判斷，判斷本身有三種類型，即（1）先天分析（analytic a priori）判斷、（2）後天綜合（synthetic a posteriori）判斷、（3）先天綜合（synthetic a priori）判斷。在這三種判斷中，先天分析判斷只能將已有的知識作更為清晰的表述；後天綜合判斷不能夠保證我們的知識有普遍必然性；唯有先天綜合判斷，既能夠擴展我們的知識，又具有普遍必然性，它才是最終使我們能夠不斷地獲得新的可靠的科學知識的根據。康德認為，未來有可能作為科學的形上學也必然要以先天綜合判斷為基礎。

扼要地說，先天綜合判斷之所以可能，就在於主觀面（先驗自我）提供知識形式，客觀面（物自體 thing-in-itself）提供知識質料，二者結合而構成既具有普遍必然性，又具有新內容的經驗知識或科學知識。

#### 5.4.3 感性

康德把人類的認識結構分為感性（aesthetic）、知性（understanding）和理性（reason）三個層次，在這裡，我們先解說「感性」。

所謂「感性」，是指人的認識的接受性，即一種被動接受的認識能力，也就是直觀（intuition）能力。這是我們最起碼的認識能力。它由兩種成分結合而成，那就是（1）用來接受的先天直觀形式，即空間和時間；（2）由於物自體刺激感官而後天獲得的直觀質料，包括知覺、印象、感覺等雜多的材料（如色、聲、香、味、冷、硬）。

感性直觀為高級認識能力提供對象和質料。它是人類認識的開始，同時也是人類認識的不可超越的範圍，因為失去了感性直觀的話，高級認識能力也就沒有了認識的對象和質料。

#### 5.4.4 知性

「思維無內容是空的，直觀無概念是盲的」；感性提供對象，知性思維對象。

知性是一種主動地產生概念並運用概念來進行思維的能力，它的特點就在於自發性和能動性。這種自發性和能動性體現為一系列的純粹知性概念，即「範疇」（category）。

這些範疇構成一個從低到高的層次井然的嚴密系統，而這個系統是從傳統已有的形式邏輯的判斷形式分類中引伸出來的。康德首先列出了一個知性的邏輯判斷表，再根據這個判斷表列出了一個範疇表，它包括：

（1）量（quantity）的範疇：單一性、多數性、全體性；

(2) 質 (quality) 的範疇：實在性、否定性、限制性；

(3) 關係 (relation) 的範疇：依存性與自存性 (實體與偶性)、原因性與從屬性 (原因和結果)、協同性 (主動與受動之間的交互作用) ；

(4) 模態 (modality) 的範疇：可能性與不可能性、存有與非有、必然性與偶然性。

簡單來說，知性就在感性的基礎上，採用範疇來把感性的認知轉化為經驗或知識。作為認識對象或現象的自然界，其規律正是知性通過其範疇而頒定給它的。這就是康德自稱的哲學領域中的「哥白尼的革命」(the Copernican revolution)。

#### 5.4.5 理性

理性是比知性更高一級的認識能力。知性是產生概念 (範疇) 來進行判斷的能力，理性則是進行推理的能力。判斷總是一次性的，它離不開經驗對象，所構成的是一個個別的知識；推理則不和經驗對象打交道，只和知性已構成的知識打交道，因而是可以連續推演下去的。由於推理的大前提總是預設的，因而總是還可以繼續追溯，直到無限，所以康德把理性看作是一種從有條件的東西去追溯無條件者、即無限者的能力。因此，康德提出純粹理性概念 (pure concepts of reason)，即先驗的理念 (transcendental ideas)，就是指這種無條件者或無限者。它們共有三個，就

是（1）主觀的「靈魂」、（2）客觀的「宇宙」、（3）主客觀統一的「天主」。它們都具有絕對無限性的特點。

理性在認識中的作用在於，通過它主觀產生的關於無條件者的理念以及尋求無條件者的理性原理，去指導知性活動，使經驗或知識達到最大可能的繼續、擴展和系統化，以實現從知性的具體知識向更完備的絕對知識的升進。

簡單地說，就是把所有關於精神現象的知識都歸於「靈魂」這個理念中，把所有關於物質現象的知識都歸於「宇宙」這個理念中，然後把這兩者都歸於「天主」這個最高的理念中，便可以建立起最系統、最完備的知識體系了。

康德強調，這三個理念在認識論中只應該發揮一種範導的（regulative）作用，即對前面已獲得的知識進行更高的綜合統一，而不是直接去認識甚至建構客觀對象。這裡的意思是，以上的三者都是理性推衍出來的，卻不能在認知上確定為真實的存在實體。由於人本身的如此的理性能力，所以就能推出「靈魂」、「宇宙」和「天主」，然而，我們的理性天生就具有一種超越的傾向，總是要把範導性原理當作建構性（constitutive）原理，從而把「靈魂」、「宇宙」、「天主」這三個主觀的理念當作三個客觀的對象，當作超驗的物自體，並且試圖對這些物自體加以認識。簡單來說，我們就是把這些並不能在認知上確定為實體的存在，視為實體。

理性這樣做的結果，便形成了辯證的幻相（dialectical illusion），包括：



- (1) 關於靈魂的不朽的謬誤推論 (paralogism) ；
- (2) 關於宇宙的彼此衝突的命題，即二律背反 (antinomy) ；
- (3) 關於天主的以主觀設想冒充客觀存在的虛假證明。

所有這些都不是關於本體的知識，而是舊形上學產生的假知識或偽科學。為康德來說，他需要處理的是人理性的能力，而不是本體的探求，而他要指出，人的理性可以推論出無限，卻不代表人可以認識到無限，二者的劃分是很重要的。如果我們把自己能推論出的無限視為真實，就是幻象了。

既然只有現象可知，本體不可知，這就限制了理性的理論運用，即知識的範圍。而正因為如此，也就為人的擺脫自然必然性的意志自由、道德、對來生和天主的信仰，換言之即為理性的實踐運用，留下了餘地。康德認為，這就為作為科學出現的未來形上學（自然形上學和道德形上學）的可能性提供了充分的論證。

## 5.5 實踐理性批判

### 5.5.1 純粹實踐理性

到了《實踐理性批判》一書，它要確定的是實踐理性的先天原理如何在現實裡應用，即以純粹理性的實踐能力為

標準，批判和評價一般的、不純粹的理性在實踐活動中的種種表現，從中確認純粹理性的先天普遍規律，也就是道德律（moral law）。

《實踐理性批判》要解決的問題就是「道德律如何可能？」一般實踐理性可以不涉及道德，如日常生活中的實用原則也要運用理性。但人類在長期的日常社會實踐生活中已經形成了一些普通的道德知識或哲學，其中已經隱含著先驗的道德形上學原理了。

為康德來說，真正的道德價值並非在客觀的經驗後果中合乎道德律，而在於主觀動機上出於道德律，所以真正的道德原則，與感性愛好無關，而是由純粹理性來確定，從而找到義務（duty）的真正發源之處。

由是，康德主張把通俗的道德哲學提升到道德形上學，再把道德形上學追溯到實踐理性批判，以便從先驗哲學的立場上徹底解決道德律如何可能的問題。

### 5.5.2 定言令式



思考：有什麼倫理的判斷，是放諸四海皆準，沒有差異呢？你可否想到這樣的倫理判斷？

康德首先提出，有理性者的行動是按自己的意志而行，不像自然過程那樣按照法則來運作，如天要下雨，人飢而欲食那樣。這也就是說，有理性者的行動，是合乎目的性的過程。

如果一種意志除了受實踐理性的規定外，還受到經驗或感性愛好的影響，這種影響對意志來說，就成為偏離法則表象的、外來的干擾，而實踐理性的規定就對它成了「命令」，被表述為「你應當（ought）……」。

但命令也分為有條件的、即假言的（*hypothetical*）和無條件的、即定言的（*categorical*）兩種。前者只是為了達成某個技術性目的的明智勸告，雖然也運用了實踐理性，但有一個感性的前提條件，因而它對實踐理性的運用是片段性的，其法則則只在一定範圍內有效，沒有絕對的普遍性。

至於後者，就是去掉所有外在條件，而我們所以遵守，是因為這是純粹實踐理性的絕對命令，它的表達方法名叫定言令式（*categorical imperative*）。它唯一的條件就是保持理性的實踐運用本身的邏輯一貫性。

這個定言令式被表述為：「要只按照你同時也能夠願意它成為一條普遍法則的那個準則而行動。」（*Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law.*）這就是所有行為的道德律。

再進一步，這道德律可以衍生出三個不同層次上的表述形式。第一種形式是：「你要這樣行動，就像你行動的準則應當通過你的意志成為一條普遍的自然法則一樣。」

（*Act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature.*）也就是說，我們的行為準則，應該是放諸四海皆準，在每一個人身上都一樣，如果只是適用於

某一人，這就不是道德律了。我們的行為和行為的意志不可自相矛盾，才能保持實踐理性的一貫性而存在下去。

但第一種形式只保證了行為的一致性，卻沒有探究行為背後的動機，例如不可說謊，可以基於誠實，也可以基於恐懼，而因恐懼而說實話，不能說是符合道德。於是康德提出了第二種即更高的表述形式：「你要這樣行動，永遠都把你的人格中的人性以及每個他人的人格中的人性同時用作目的，而決不只是用作手段。」（*So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means.*）這是從人的內在動機來審視其理性的普遍合法性了。人的行為有種種目的，但終極目的只有一個，就是人本身，也即是自己實現自己。

道德律的第三種表述形式是：「每個有理性的存在者的意志都是普遍立法的意志。」（*The will of every rational being as a will giving universal law.*）這就是意志的自我立法或自律（*autonomy*）的原理，它比前一種表述形式更高，因為它點明人所以要守道德律，不是外來的規範，而是自律，是人基於理性而立的一個普遍法則。只有這第三條最高的命令形式才使得行動的主體具有人格的尊嚴，從而激發起敬重（*respect*）這一種道德情感。

真正的道德行為應該是自律地為道德而道德、為義務而義務，而不是他律（*heteronomy*）的，也不是為了任何其他感性的現實目的。只有意志上出於義務的行為才具有道德價值，而這種行為的道德價值不在於其結果（效應），而只

在於其意志的準則（動機）。總的來說，道德律就是純粹理性的自由意志的法則，義務就是一個出自對這法則的敬重的行動的必然性。

### 5.5.3 自由意志

康德認為，「按照一個同時能夠被視為一條普遍法則的準則而行動」這個定言令式之所以可能，就在於自由意志（free will）。為康德而言，自由意志就是純粹理性的實踐能力，即擺脫一切感性的束縛，僅憑自身理性的一貫性來決定自己行動的能力。這個能力本身是如何可能的，則無法解釋、不可再追溯。這是一切道德研究的最高限度。

它在消極意義上能夠擺脫一切感性的束縛（這是消極的自由），在積極的意義上能夠由自身建立起自己的普遍法則（這是積極的自由）。因此，道德是自由的認知根據，自由是道德的存在根據。

其實康德所理解的自由（freedom）指涉兩個層次。一是泛泛而言的任意的自由（capacity for choice），即任何一個主動的有意行為。它與動物的本能行為的區別在於其中已經有理性的考慮（即目的和手段的設計），所以能夠克服感性的一時誘惑而堅持長遠的目標直到實現（但這個目標仍然可能是感性的）。二是較為高等的意志自由，其特點是不將理性當作服務於感性需要的手段，而是僅憑理性來規定自己的行動，命令自己應當做什麼，哪怕沒有感性的效果與之相應也不動搖。

自由的任意所體現的自由只是片斷的，雖然可以擺脫一時的感性束縛，但最終仍然受縛於感性欲求。自由意志所體現的自由則是徹底的，它完全擺脫了感性束縛，實際上就是純粹實踐理性本身。

### 5.5.4 實踐理性的懸設

道德是善（即「好 goodness」）的最高等級，是排除了感性的善，但道德本身正因此還不是最完滿的善，即「至善」（the highest good）。康德指出，人對自己的道德行為能獲得幸福，抱有合理的希望。故此，至善應當包括道德和幸福兩個不可分割的方面，所以道德配上幸福，才是至善。

為了肯定這一點，康德引出了「靈魂不朽」和「天主存在」這兩個懸設（postulate）。只有假定靈魂不朽才可以給人建立起追求道德上聖潔的目標，以及來世配享幸福的希望；也只有假定天主存在才可以保證道德和幸福一致的絕對公正。

但康德反復強調，「靈魂不朽」、「天主存在」以至「意志自由」三者都是懸設。它們並不是有關任何對象的知識，而只是出於純粹理性的需要而宣認其為真的，即純粹實踐理性的信仰。這就把宗教的基本原理建立在純粹理性的基礎上了。

## 5.6 判斷力批判

### 5.6.1 調和兩大批判的努力

康德在完成《實踐理性批判》之後，認為他已經說明了認識能力和欲求能力的先天原理的來源、內容和界限，給科學的、系統的（理論的和實踐的）哲學打下了牢固的基礎。但是他又意識到，在認識自然界與自由自決的能力之間，人作為主體就好像分裂成兩部分了。那麼，自然界和道德界如何可以協調起來？於是康德撰寫《判斷力批判》，來解決這個問題。

### 5.6.2 反思的判斷力

《判斷力批判》一書的任務是確定介於知性和理性之間的判斷力的先天原理。這種判斷力是反思的判斷力，是為既有的特殊材料去尋找可以統攝它的普遍原理。它的目的是獲得知識，認識能力的自由協調活動，以便得到某種愉快的情感。

其中，審美判斷力（*aesthetic judgment*）使直觀能力（即想像力）和知性能力相協調，目的論判斷力（*teleological judgment*）則使知性能力和理性能力相協調。它們都基於認識能力，但都不是為了認識，而是指向自由和道德。知性能力和理性能力的協調，只有當我們對自然目的的追求從自然界追蹤到人類文化和社會，最後追蹤到人的道德素質，才能夠達至圓滿的完成。

康德認為，人們除了按照因果律等對自然界加以認識之外，還總是傾向於對自然有機物作目的論判斷。人們把有機物和無機物區別開來，把無機物視為有機物的手段，而把有機物判定為一個以自身為目的（內在目的）的統一整體，並由此而擴大到把整個自然界看作一個從低級趨向於高級的自然目的系統，其頂點則是以遵守道德律的（自由的）人為最後目的。就是這樣，一切自然物在從低到高的目的關係中趨向於人的文化，而人的文化又在一個漫長的歷史過程中趨向於道德的或理性的人，這樣就完成了由經驗的自然界向超驗的道德世界的過渡，完成了由現象的人向作為本體的人的過渡。當然，康德並不把這些看成一種真實的歷史科學，而是出於反思的判斷力對歷史所作的一種價值評判和猜想，目的是要喚醒人們本身的道德意識。

## 5.7 道德宗教



思考：有人認為，神只是賞善罰惡的保證，並不需要有什麼實質的內容，只要人覺有神明在上，就足以使人行善，這就是宗教的意義了。你是否同意？

最後，我們略談康德所主張的道德宗教。他認為宗教是建立在理性——更嚴格來說是實踐理性——的基礎上；或者換過方式說，是建立在道德信仰（moral faith）或理性信仰（rational faith）的基礎上。

依據康德的見解，我們的理性在其思辨運用方面必然假定：每個人依其行為的道德性，有理由期望同等程度的幸



福。另一方面，理性的實踐運用方面在於道德律的規定，而一切道德律都會導向至善的觀念，即道德與幸福的成正比例的結合。然而，在現實世界中，人的意志未必可能完全符合於道德法則，而有德行者亦未必一定有幸福。這便使我們不得不設定靈魂在來世的繼續存在，讓道德有可能在來世達至圓滿，也讓道德與幸福有可能在來世達成一致，於是有「靈魂不滅」的懸設。而為了保證道德與幸福的一致，我們又必須設定一個全知、全能、全善的天主的存在，於是有「天主存在」的懸設。這兩者與「意志自由」乃並列為純粹實踐理性的三個懸設。換言之，我們借由思辨理性無法肯定上述理型的實在性，如今卻因它們與道德律的關聯，其實在性乃得到某種肯定。（這種肯定並非知識意義的肯定，但包含某種確然性，因此康德用「懸設」一詞來表示。）

就道德與宗教的關係來說，康德一方面認為道德是自足的，決不需要宗教。在另一方面，他又說道德必然通向宗教。但他在這裡所談的宗教，正是在道德信仰或理性信仰下的道德宗教，亦即良好品行的宗教，而不是追求恩寵的宗教。

道德宗教的原則就是：每個人得盡其一切的力量，以成為一個更好的人；唯有當他成為一個更好的人，而發揮了其向善的原始稟賦之後，他才可期望其能力不及之處會由更高力量的協助而得到彌補。

對康德而言，道德宗教才是真正的宗教，而來自超越力量（如天主）的協助由於超出了理性的界限，並不屬於宗教的本質因素。憑借天主的協助而成為善人或得到至福，康德稱為「恩寵的作用」。他將恩寵的作用與奇蹟、奧秘、邀

恩手段並列為理性界限內的宗教的補遺（*parerga*）。這四種補遺無疑有一定的宗教功能，但它們只屬於歷史的信仰，而不是純粹的理性信仰。

總而言之，在康德那裡，信仰天主是建築在純粹實踐理性的道德律之上，而道德律並不需要宗教或天主來保證，反之宗教或天主都必須依據道德律而存在。他一再強調道德既不需要高於人的另外存有者來承認人的義務，也不需要離開道德律的另外動機來履行他的義務，並明確指出天主並非在我之外的存在，而只是在我之內的一種思想。

自從康德進行了天主存在的道德論證（*moral argument*）之後，天主的立足之地就由外在的自然世界轉向了內在的道德世界。從此以後，天主的存在不是客觀必然的，而是主觀必要的，而天主存在的根據不再是理論的邏輯論證，而是實踐的道德要求。

## 6. 純然理性界限內的宗教

康德討論倫理道德時，以定言令式來說明人的道德規律，指出這是人皆應當為之，同時也要求別人為之的道德律，才是真正的道德。再進一步，必須這樣做，才配享真正的幸福。

但是，在實踐上，人不一定能做到這標準，即使做到也不一定幸福，於是康德就以「靈魂不滅」、「天主存在」為懸設，以求道德終歸能達到圓滿。總而言之，懸設只是基於理性推論的需要，並不是任何實在的知識。

康德雖然認為道德必然導致宗教，但他所主張的宗教不是指歷史和現實中已有的啟示宗教（revealed religion），而是純粹的理性宗教（rational religion）或道德宗教（moral religion），並表示後者才是唯一真正的宗教。這種宗教是純粹道德的，善的生活方式就是人事奉天主的唯一方式。

以上是康德對宗教最基本的立論，然後康德提出了詮釋宗教的四大原則：

（1）對於基督教的《聖經》和一切教義，都要做出有利於實踐理性、有利於道德的詮釋。這條原則可以被視為康德詮釋宗教的最高原則。為康德而言，理性先於也高於宗教，而宗教的重要，只是保證理性與道德的落實，所以部分人認為康德雖然討論宗教，實質是無神論者，在於他把啟示宗教裡的啟示排走了。

（2）在宗教之中，一切都取決於行為，而只能夠因德稱義。對因信稱義的教義的詮釋，就必須好像在此所指的，只是道德的、通過實踐理性來昇華靈魂的信仰。

（3）行為必須被表現為從人自己的道德力量所產生的，不可以被表現為一個外部的、更高的、人被動地與之發生關係的作用的結果。因此，對在字面上顯得包含著後者的教義的詮釋，就必須有意識地與前一條原理一致。理性在人之內，而不可能在人之外，所以康德並不接受啟示作為人信仰的根源，而只能以人的意識來作道德的辨別，而辨別的標準即在於理性。

（4）在自己的行為不足以使人在他自己嚴格地進行審判的良知面前獲得脫罪的地方，理性當然有權虔誠地假定他那有缺陷的義有一種超自然的彌補。但是，對這種彌補的希望必須是在人盡了自己的努力之後，而且人也不必知道這種彌補在什麼地方。

## 7. 教會觀

除了以上幾條原則外，康德本身對基督信仰的內容，也有所評論，但是我們這裡不一一介紹，而集中在他如何理解教會這一點上。

康德認同人是需要教會的，但是他對教會的理解，與我們以天主為中心而聚集的想法，並不相同。

他認為，一個人要得救，必須在善的原則的指引下與惡的原則作鬥爭，但是這一點，也不能減少人隨時墮入罪惡之中的危險。況且人是生活在社會之中，別人就有可能誘使自己偏離道德律而行惡。在社群之內，甚至無需別人教唆他行惡，單是自己對他人他物的妒忌心、統治欲、佔有欲等等，都會衝擊他那向善的稟賦，足以使他行惡了。康德把這種現象稱為「倫理的自然狀態（ethical state of nature）」。

因此，人在道德上，應從倫理的自然狀態進入倫理的公民狀態，也就是每個想要為善去惡的人在一個最高道德存在者（即天主）的理念之下集合起來，聯結成一個倫理共同體（ethical community），而這樣一個倫理共同體便是教會。換言之，人需要教會，不是基於天主的召叫，而是一種

理性的意識，當人明瞭自己倫理上的弱點，需要透過組織來補足。

康德指出理想的教會應當合乎四種規範：

- (1) 量的單一性和普遍性，即沒有教派分裂；
- (2) 質的純粹性，即只服從道德動機，排除迷信和狂熱；
- (3) 關係上是自由的，無論是成員之間的內部關係還是與政權的外部關係，均持守自由的原則；
- (4) 模態上以基本體制保持不變為前提。

總之，它應當是成員之間一種普遍的、自願的、自由的、持久的心靈聯合，不像一個國家或政體那麼刻板，倒像一個家族那麼親和。

但這種教會只是一個理型，康德稱之為「無形的教會（the church invisible）」。現實中可見的教會（the church visible）只不過是這一理念的各種圖型（schema）。它們是在歷史中形成起來的，並且帶有特定的、偶然的、不斷改變的規章（statutory laws）和形式，不能對每一個人都有規範和引導的力量。它們所展現出來的信仰只是歷史信仰（historical faith）或教會信仰（ecclesiastical faith），並不是純粹的理性信仰（pure rational faith），雖然前者作為引導人們走向後者的準備手段還是必要的。

為此，康德指出，真正的、理想的教會應該建立在純粹的理性信仰之上。所謂「純粹的理性信仰」，也就是僅僅從實踐理性出發的信仰。它的神明概念只是出自對道德法則的意識，以及對假定一種能夠為這些法則做成在塵世可能的、與道德上的終極目的一致全部結果的力量的理性需求。

故此，人履行自己的義務，就是執行天主的誡命，從而也就是對天主的最高事奉。在這種情況下，天主的立法意志是通過人的純粹實踐理性上的道德法則頒布命令的。每一個人都能夠從自身出發，憑借他自己的實踐理性來體認天主意志。這才是康德心目中信仰的真義，而歷史信仰畢竟只是引導性的手段。它不僅不是永恆的，而且其意義恰恰在於否定自身。因此純粹理性本身，正好要求信者除掉自身的一切經驗性因素，不斷向純粹的理性信仰逼近。一旦歷史信仰轉化為純粹的理性信仰，教會便成為真正的倫理共同體，天主的王國（Kingdom of God）也就降臨了。

至於歷史信仰在可見的教會中的具體表現，就是教會的規章。康德認為，只有借助它，可見的教會才能把眾多的信徒有效地聯結起來。規章和對它的忠誠，在可見的教會中是不可缺少的。但它的這種必要性只屬於歷史信仰的範疇，產生自作為手段而為純粹的理性信仰服務的需要而已。

另一方面，在康德看來，對天主的事奉應是一種自由的、也是道德方面的事情，教會的規章僅僅是促進這種事奉的工具。假如我們背離了這一點，把規章的意義絕對化為目的自身，迫使人們信仰某種只能歷史地認識、從而並

非對每個人來說都令人信服的東西的話，就是把一種沉重的軛具（yoke）加給人。康德把這種絕對化稱為「宗教幻想（delusion of religion）」，而奉行這種幻想就是偽事奉（counterfeit service），即對天主的一種自以為是的崇敬，認為除了善的生活方式之外還能夠做其他事情來取悅天主。

再者，可見的教會中那些為事奉天主而舉行的種種宗教儀式，如默禱、崇拜、洗禮、領聖餐等，對於堅定人的意念、明確人的義務、陶冶人的心靈來說，是有積極意義的。然而，如果把它們變成一種邀取天主恩寵的手段，便等於鼓勵人逃避在道德上作出艱苦努力的責任。如果神職人員通過冒稱獨家佔有這些邀恩手段，來篡奪對人們心靈的統治，則更是一種惡劣的教權制（priestcraft）。

康德指出：「宗教（從主觀來看）就是把我們的一切義務都認作神聖的誠命。」（Religion is [subjectively considered] the recognition of all our duties as divine commands.）真正的事奉是道德上的心靈事奉。它只能存在於把義務作為天主的誠命來遵守的內心意念之中，不能存在於僅僅為了奉侍天主而規定的禮儀行為之中。

由此可見，康德極力倡導理性（或道德）的最高權威，堅持用理性及其需要來衡量宗教。一方面，他按照理性及其需要的標準，設計了他心目中的宗教和教會；另一方面，他又意識到現實中的宗教和教會和他的理想的差距，因此對前者提出了殷切的期盼，甚至嚴厲的批判。

康德對教會的觀點，貫徹他的理性思維。為他來說，歷史上存在的教會對人的理性實踐有意義，但是同時，教會只是一個工具，人還是回到理性裡，而不是在教會內得救。

## 8. 理性宗教的二律背反

如果我們把康德對教會的觀點，放在個人身上，就會產生一個疑問：在生活裡，我們往往是先有信仰後，才明白自己需要救贖，而不是一開始就以行善為得救的方法，那麼，豈不是說，所謂的歷史信仰，要先於純粹理性的信仰？這似乎不合理，而在《純然理性界限內的宗教》的第三篇「善的原則對惡的原則的勝利與天主的王國在地上的建立」中，康德提出了一個理性宗教的二律背反。所謂二律背反，也可以稱為「自相矛盾」，往往是應用在兩個理論各自都成立，但是又彼此相反的情況下，就可稱為「二律背反」，而在討論裡，我們往往說有正題與反題，以說明二者是對立相反的。

康德就理性宗教提出的二律背反是這樣：

正題：一個有罪的人，假如他進行理性思考，那麼他必定會將歷史中啟示出來的救贖看作不是無條件的，即要以他自己的生活方式的改善為前提（因為一個壞人不配得救），否則他就不能對救贖抱有希望。因此，對善的生活方式的道德信仰必須邏輯上先行於歷史信仰。

反題：但既然他是有罪的，如果他首先不信天主，不期望從天主得到救贖，他又從哪裡得到奉行善的生活方式的動力呢？因此，歷史信仰又必須邏輯上先行於道德信仰。



康德認為，這兩個看似衝突的命題其實並不衝突。前者是從實踐的角度看問題，後者是從理論的角度看問題。前者合乎道德（應當），後者合乎經驗事實（歷史）。也就是說，在實踐的角度來看，我們會行善，是理性告訴我們，這才是善；至於經驗事實，就是在實踐的過程裡，我們感到自身的不足，需要更大的力量來行善，因此我們會尋求神了。

在這問題上，為康德而言，是從不同角度理解的問題，同時，由於在理性宗教中所涉及的根本上是一個實踐問題，所以康德在此「偏袒」正題，認為從改善生活方式開始應當是獲得救贖的唯一最高條件。

故此，獲得救贖的信仰雖然是教會的歷史起點，但實質上只是道德信仰的一種工具，而反題卻誤把改善生活方式的道德信仰當作使人獲得救贖的工具了。

不過康德又認為，正題與反題、善的生活方式與對得救的信仰、道德信仰與歷史信仰，在某種意義上也可以看作是一回事。這就是不要拘泥於現象界，而從本體上看問題。如此我們便可以從偶然的歷史現象內裡看出道德理念的必然進程，從而脫去那層人類稚嫩時代的、今天已變得多餘的、對人做成束縛的歷史信仰的外衣。

根據這種理解，康德可謂辯證地調和了神學上長期爭論不休的信仰與理性的衝突問題。在他那裡，信仰與理性在實踐本體的意義上就是一碼事——信仰不是盲信、迷信、狂信，而是理性的信仰；理性也不只是思辨理性，而是比思辨理性更高的、體現道德信仰的實踐理性。

## 9. 小結

我們在這裡簡單說明了康德的宗教觀，而特別值得留意的是，康德並不自視為無神論者，但是他這種以理性為宗教的核心的觀點，確實動搖了傳統對信仰以至宗教團體的觀點。至於這是好是壞，後來不同的神學家，有不同的觀點，如果讀者還記得在《基本神學（二）》裡基督教神學家巴特（Karl Barth）對啟示的觀點，與康德實有一脈相承之處，難怪他會認為康德的理性宗教是推進了基督信仰的發展，但是也有其他人持不同的批評。

從歷史發展角度來看，由康德的時代開始，不同的無神論接踵出現，正是西方思想界從以神為中心過渡到人本主義的自然發展。由於篇幅所限，我們不能在此一一介紹，但是回看所有單元的內容，讀者應當也意識到，要真正地學習神學，沒有一點哲學的認識，並不容易，特別是在當代社會，非基督信仰者佔大多數，思想界的主流也是以理性為思考的主要進路，我們就更需要明白他們的哲學思想，才可以保持對話，並且把信仰的真光燃亮。

## 10. 摘要

- (1) 康德認為，人類理性在思辨和實踐兩個方面所關注的一切可以歸結為四個問題：我能夠知道什麼？我應當做什麼？我可以希望什麼？和人是什麼？
- (2) 在認識論上，康德把人的認知分為感性、知性和理性，而知性才是真正的認知，卻也是建基於感性。人由於先驗的限制，所以探求的知性認知是有界限的，康德即嘗試尋找這界限，並把人所能知道的，辨別出來。
- (3) 在做什麼一項上，康德提出「定言令式」，表述為：「要只按照你同時也能夠願意它成為一條普遍法則的那個準則而行動。」人只有按理性而實踐，才是真正符合道德。
- (4) 對於超越的事情，如天主、靈魂等問題，康德以「懸設」的方法處理，即指出它們都是超越理性，不可以理性探究的。
- (5) 康德認為宗教只能是理性內的宗教，人不應尋求超理性的恩寵。道德實踐固然不需要宗教，但道德實踐又必然通向宗教。

## 11. 參考資料

1. 鄧曉芒，《康德哲學講演錄》。桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
2. 朱高正，《康德四論》。台北：學生書局，2001年（大陸版：《朱高正講康德》。北京：北京大學出版社，2005年）。

3. Roger Scruton, *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001（中譯本：斯克魯頓著，劉華文譯，《康德》。南京：譯林出版社，2011年）。
4. Allen Wood, *Kant*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
5. Otfried Hoffe, *Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press, 1994（中譯本：赫費著，鄭伊倩譯，《康德：生平、著作、影響》。北京：人民出版社，2007年）。
6. Paul Guyer, *Kant*, 2nd edition. New York: Routledge, 2014.
7. Paul Guyer ed., *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
8. James J. DiCenso, *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
9. Allen Wood, *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
10. Allen Wood, *Kant's Rational Theology*. London: Cornell University Press, 2009.

## 單元十

# 近代哲學（四）： 黑格爾

### 1. 緒言

來到本書的最後一個單元，回顧過去各個單元，我們嘗試介紹在西方哲學史裡，對天主教信仰有重要影響的哲學家或流派，而就整本書的內容，我們必須承認，對近代哲學的介紹，並不完整，也沒有篇幅再進一步探討現當代哲學與信仰的關係。

不過，綜合全書，我們確實為讀者引介了四個重要的哲學領域，而這些哲學思想，為我們瞭解當時的神學思想，以及如何吸引及轉化那些神學思想，應用到我們今天的信仰

生活，甚或再進一步，發展一套切合今天的神學思想，我們相信是有助益的，亦希望這樣的哲學學習，只是讀者的第一步，如能拋磚引玉，由此而激發讀者對哲學的興趣，或是更能體會到哲學與神學的關係，這本小書也算是有點貢獻。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 簡單說明什麼是「絕對精神」；
- 指出正、反、合的辯證方式在黑格爾哲學體系的重要性；
- 說明哲學史為何就是哲學本身。

## 3. 導論

以黑格爾作為近代哲學的收結，也是一個適合的選擇，因為黑格爾的哲學體系，正正是嘗試把西方的哲學完全歸納成一個整體，從而統攝整個文明的發展歷史，以證明人類正是黑格爾所言的「絕對精神」的進發。我們認識黑格爾的哲學，首先要明白他是從自己的獨特哲學體系來解說，而不是按人的一般經驗來說，這一點，讀者必須有心理準備，不然不容易讀得明白。

## 4. 生平及著述

黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）是德國人，少年時代是一個表現平庸的學生，後來卻煥發出過人的哲學才思。1818年任柏林大學教授開始，他一躍而成德國哲學論壇的王者，其學說也被確立為普魯士的官方哲學。他的哲學將德國觀念論的思路發揮到了極致，也標誌著德國古典哲學的終結。主要著作：《精神現象學》（*Phenomenology of Spirit*）、《邏輯學》（*The Science of Logic*）、《哲學全書》（*Encyclopedia of Philosophical Sciences*）、《法哲學原理》（*Elements of the Philosophy of Right*）。

黑格爾的哲學體系，固然承繼前人而來，但是他對前人也有不少批判，並且在他們理論的不當上，進一步發揮自己的思想。這裡簡單說明他對康德的批判，有助大家瞭解他的主張。

黑格爾認為康德把知性和理性區別開來是一個了不起的發現。理性比知性高明之處在於它要追求無限和整體，但是，理性本身是有限的，如果它進入這種追求，就必然會陷入自相矛盾，這就是理性的本性。

但在黑格爾看來，康德雖然發現了理性的本性，卻並沒有意識到這一發現的真正意義，而是在理性的這種矛盾本性面前退縮了，回到了知性的立場，力圖通過劃分現象與物自體而限制理性的運用範圍，以迴避理性的矛盾。

為黑格爾而言，矛盾並不只有消極的意義，更不是對理性的運用提出的一種警告，而是理性本身走向超越的一種能量，也是理性的創造力的表現。理性正是通過自身的矛盾而展現自己更深刻的本質，即一種否定自身、超出自身以趨向創造一個新境界的推動力。通過這種推動力，人才能跨越現象與物自體、自然與自由的鴻溝。

以下，我們會介紹黑格爾的哲學，主要就是要說明理性的矛盾究竟是怎樣的一回事，而人如何超越這矛盾，走到絕對精神的境界。

## 5. 哲學概觀

在這一節，我們先作一個概論，把黑格爾哲學的重點指出，在下一節開始，才就當中較重要的理論，一一說明。黑格爾的哲學重心是「絕對精神」，以下就此加以說明，也許不容易明白，但是不打緊，下文會再加以解說，這裡先為大家作一個概論，讀過下文再回頭看，會更明白清楚。

### 5.1 精神

黑格爾哲學的內容異常豐富，可以說是包羅萬象。但是它有一個最基本的概念，一切義理都是從這個概念發展出來，它就是「精神」（Spirit），這是指思維與存在的統一體，也是黑格爾整個哲學的起點和終點。這「精神」也可以稱為「絕對精神」（Absolute Spirit），當我們討論它的整體和過程時，黑格爾會採用這個概念。這個精神之所以是絕對的，就在於它既不是單純的主觀精神，也不是單純的客觀精



神，而是在自我否定（self-negating）的運動過程中將主觀和客觀辯證地同一起來的精神。

由於絕對精神既包括主觀的方面，也包括客觀的方面，所以它是思維與存在的同一。在絕對精神裡面，思維不是存在，但是從另一方面說，思維就是存在。思維之所以不是存在，是因為思維與存在是絕對精神發展的兩個不同階段，它們畢竟是有差別的。思維之所以就是存在，則是因為無論是作為思維，還是作為存在，都是同一個絕對精神。

## 5.2 實體即主體

按照黑格爾的演繹，絕對精神還有一個特質，就是它既是實體，又是主體。所謂「實體」，指獨立存在、不依賴於其他事物而存在的東西，這在過去幾個單元裡都提及了；所謂「主體」，則是指具有能動性，是自因的、自由的，可以自己決定自己的東西，例如人就有主體意識，可以做自己想做的事情，為自己而努力等。

為黑格爾而言，絕對精神就不需要任何東西來作為自己的前提或動因，它自己就是萬物的創造者。它是獨立存在的、自己運動的，一切事物都是它自己發展的結果，整個世界歷史就是它實現自身和認識自身的場域。

同時，世間萬物都是從絕對精神裡面分化、生長出來的。它也是全部的過程和所有的結果，既是起點，也是終點，而真理就是過程和全體。這樣一來，就把主體與客體、思維與存在、精神與物質、理論與實踐等全部囊括於其中了。

再者，絕對精神是不斷地走出自身，又不斷地返回自身的過程，同時也是由抽象到具體、由簡單到複雜的發展過程。它不僅在不斷否定和揚棄（有保留的、辯證的揚棄）的過程中使自己變得越來越豐富，還在這個過程中實現了對自己的認識。因此，絕對精神的自我實現和自我認識乃是同一個過程。

### 5.3 辯證法

以下談的是絕對精神的本質，而這裡就談自我實現、自我認識的過程。黑格爾把它表現為一系列的「正題——反題——合題」或者「肯定——否定——否定的否定」的三段式。這種辯證法的三段式大大小小地充滿在黑格爾的哲學體系中，構成了它的全部內容。

黑格爾的邏輯就是辯證法。辯證法與形式邏輯的區別在於後者不承認矛盾，前者卻以矛盾為原則——矛盾是一種普遍而無法抵抗的力量，是推動整個世界的原則。

黑格爾認為無論哪一種形式都是對前一形式的否定——反題是對正題的否定，合題是對反題的否定；而當合題從另一個角度來說而為正題時，它又會被更高一級的反題所否定，如此螺旋地上升，直至達至終極境地。在此意義上，黑格爾的辯證法就是否定辯證法，否定的原則是辯證法的軸心。

## 5.4 絕對精神的開展

在黑格爾哲學中，最大的一個辯證法的三段式就是邏輯學、自然哲學、精神哲學。解說這個三段式，有助我們明白什麼是絕對精神。

絕對精神經歷的第一個階段是邏輯階段，那時候既沒有自然界，也沒有人類社會，只有概念本身的純粹演繹，這就是邏輯學的內容。因此，黑格爾的邏輯學正是關於世界本質的學說。

邏輯學構成了黑格爾哲學的總綱，自然哲學和精神哲學就是對這個總綱的實施，所以兩者合稱為「應用邏輯學」。換言之，邏輯學是黑格爾哲學的實質和核心，後來在自然界和人類社會展現出來的內容，都已經在邏輯學中以概念的形式規劃好了。也就是說，黑格爾認為世界是先存於觀念裡，這與康德所言的先驗觀念，可謂一脈相承。

當概念在邏輯中發展到極為豐富、極為具體的圓滿程度，達至了它的最高形態絕對理念時，邏輯階段就結束了。而邏輯階段的終點正是自然階段的起點，絕對理念外化或異化為自然界。

自然界由最簡單的無機物開始，從力學運動依次經驗了物理運動、化學運動、生物運動，最後到人類自身。以人類作為一個樞紐，自然哲學就向精神哲學轉化。

人類社會的事情都屬於精神哲學的範圍，而精神哲學表現了絕對精神在揚棄了自然界之後向自身的返回。在精神哲學中，又依次經歷了主觀精神、客觀精神、絕對精神三個階段，最後到達了絕對精神的最高形態——哲學。而哲學又經歷了從東到西、從古到今、從抽象到具體的漫長發展歷程，最後歸結於黑格爾自己的哲學。

黑格爾堪稱西方哲學史上一位百科全書式的哲學家。他創立了一個囊括一切、精深複雜的客觀唯心主義哲學體系，而他自己則把它稱作「絕對唯心主義」（absolute idealism）。

## 6. 邏輯學

作為整個哲學的大綱，邏輯學是黑格爾哲學中最为重要的部分，也是他的方法論即辯證法的集中體現。但他的邏輯學並不僅是方法論，更加是本體論，即關於一切存在之為存在的學說，所以他的邏輯學的第一個作為出發點的範疇就是「存在」或「純存在」，由此展開為邏輯學的第一部分「存在論」（doctrine of being）。

事實上，邏輯學可以分為三個階段，即存在論、本質論（doctrine of essence）和概念論（doctrine of the concept）。首先是存在，然後從存在深入到本質，最終則進至概念。概念作為合題，就是對前兩者的揚棄和同一。

## 6.1 存在論



思考：當我們稱某一種哲學思想是「唯心論」，指的是這種哲學思考，由思維入手，認為人的想法才是萬事萬物的根本，而外在世界只是按人的思想而建立意義的。你是否也認識一些唯心論的說法呢？

黑格爾認為，絕對精神應該從開始的地方開始，而這個開始的地方只能是那個最簡單、最抽象的概念。最抽象的概念就是最空洞無物的概念，它沒有任何具體內容。

那麼，什麼才是最空洞無物的概念？這個最簡單、最抽象、最空洞無物的概念就是「純存在」或「純有」。它缺乏具體的規定性，除了表示一個「去存在」的決心外，並沒有任何其他內容。

純存在實際上等於什麼也不存在，即「非存在」；純有就等於什麼也沒有，即「無」。這樣一來，就從純存在或純有中演繹出它的對立面非存在或無。如果純存在是第一個肯定的話，那麼非存在便是第一個否定。從絕對精神的第一個環節開始，純存在就通過自我否定而引出了它的對立面非存在。

「變易」則構成了純存在與非存在的合題，也就是上文提到，正、反、合的第三部分。純存在與非存在的差別、對立、矛盾在變易中被揚棄了。純存在、非存在、變易構成了絕對精神自我否定的第一個三段式。

變易把純存在和非存在變成自己內部的兩個環節，便成為了一個有著真實內容的具體概念，具有了質的規定性。質的規定性又是通過量的規定性表現出來的，而質與量的統一就是度。在質、量、度的三段式中黑格爾表述了質量互變的規律。至此，絕對精神在存在論中的歷程便結束了，開始轉向本質論。

## 6.2 本質論

存在還停留在表面現象上，本質則深入到事物的內部：從存在論向本質論的轉化其實是存在向自己的根據的深入。正是由於本質是事物內在的根據，所以必須通過反思的方式來認識，這種反思的方式就是在對立面中建立起同一。

本質論包含「本質自身」、「現象」和「現實」三個階段。在本質自身中，黑格爾辯證地論述了從同一到差別、對立、矛盾的發展過程。其中矛盾是萬物的充足理由，也就是萬物的本質。

由本質自身再進展到現象，現象是本質的表現形態，亦即本質的實存方式。而內在的本質與外在的現象的統一就構成了現實。在現實中，又經歷可能性、偶然性和必然性的三段式，最終完成了本質並使本質與存在相同一。這樣，本質論便過渡到概念論。

### 6.3 概念論

為黑格爾而言，概念是存在與本質的真理，即通過本質而返回到了存在。概念才是真正的存在，從存在到概念的進展不過是存在本身的自我深入，它在概念中發現了自己的真正本質，即自由。

如加以細分的話，概念論分為「主觀性」、「客觀性」和「理念」三個階段。主觀性階段是人作出判斷而發展到推理；客觀性階段則由機械的法則，到有機的變化，最後就以目的性作為結束；理念則是主觀性與客觀性的統一，它本身又經歷了生命、認識和絕對理念三個發展環節。

其實這些界分只是為了作反省和討論，目的是要讓人明白：絕對理念是絕對主體與絕對客體在認識和實踐活動中的最終同一。在這裡，精神終於認識到那個絕對客體不過就是外化了的主體，而那個絕對主體不過就是實現了自我認識的客體。於是在絕對理念中，那個作為絕對主體和絕對客體的同一體的精神就最終實現了自我認識。

精神雖然在絕對理念中實現了自我認識，但是這個實現自我認識的精神，到這階段為止，仍局限於邏輯學之中。而按黑格爾的哲學系統，局限於邏輯學之中的精神還不是絕對精神，只是絕對理念。精神必須跨出邏輯學，走向廣闊的自然界和人類歷史，才能真正實現主體與客體、思維與存在的同一，從而成為絕對精神。

## 7. 自然哲學



思考：現實世界的重要性，是否比精神世界要低呢？  
一個人活在富足的精神生活重要，還是有足夠的物質生活，才能得到圓滿的生活意義呢？

為讀者而言，可能很難明白，為何自然哲學是出自邏輯學。要明白的是，黑格爾並不是從我們生活經驗來建立哲學體系，而是由他本身的思考來建立。所以，我們的經驗是由日常生活中學得邏輯，他卻認為我們是先有邏輯，以此來理解自然，故此用他的言語，自然哲學是出自邏輯學的，是由邏輯學外化出來的，因此自然哲學是遜於純粹的邏輯理念，是一種在層次上降低了的東西（或理念的墮落），而自然的價值，在於它所包含的邏輯理念。

不過，自然界的這種缺陷，正好給其中所潛藏的邏輯理念自由地展示其力量，推動自然界一步步向前發展，提高其層次，以至於從中產生出具有自我意識的人和人的歷史來，並在一個返回到絕對精神的歷程中，使自然界和人的精神都獲得了最終的拯救。

黑格爾本人對自然科學的認識遠遠不如康德那樣精通，他對待自然界不是一種客觀的科學研究，而是一種主觀的哲學強制，即強行地要求自然的發展過程符合他的哲學理念和邏輯形式。

此外，黑格爾始終對自然界抱著一種鄙夷的態度。在他看來，自然界的物質是惰性的，乃束縛精神的沉重枷鎖。



自然界的歷程是一部精神的苦難史，它的命運就是要自己衝破自己而讓精神走向自由。

黑格爾認為，自然界所經歷的三段式是「機械論」、  
「物理論」和「有機論」，內容幾乎涉及當時所有的自然科學門類，從力學、光學、熱學、地學、化學、天文學等一直到生物學、生理學。在有機論的頂點即人和人的精神身上，自然界意識到了自身，意識到自己的本質實際上不過是精神，因而就否定自己而向精神哲學過渡。

## 8. 精神哲學



思考：有些人認為人類文明體現在藝術上，也有人認為宗教才是人類精神的巔峰，但是也有人主張哲學思辨方能帶領人走到生命的圓滿處。你有何見解？

這是三段式的最後部分，標示人進入最最終的階段。精神哲學由「主觀精神」（subjective spirit）、「客觀精神」（objective spirit）和「絕對精神」三個階段組成，它們描述了精神是如何從自我意識走向歷史世界，並最終在人類的精神生活（即藝術、宗教、哲學）中得以自我實現和自我認識。

### 8.1 主觀精神

主觀精神包含「人類學」、「精神現象學」和「心理學」三個階段，這裡無法一一細說，整體而言，「主觀精

神」講述自我意識的發展歷程。黑格爾認為，自我意識經過漫長艱難的發展，最終轉化成自由意識。但自由意識一旦建立，就陷入到自身分裂之中，而出現種種矛盾，而這些矛盾只有上升到更高的精神層次、即理性的層次才能解決，所以理性就是完成了的自由意識。而理性通過理論精神和實踐精神的發展，則為建立起客觀精神提供了前提。用較日常的比喻，就是人開始探討人的行為的準則，不同的人基於自己的看法，有不同的意見，因此也有矛盾了。於是，需要理性以及透過理性所設定的實踐作法，才能找到較客觀的判斷。

## 8.2 客觀精神

客觀精神是自由意識的定在，即自由意識的客觀存在形式，它體現在法哲學中。而法哲學討論自由的外部規定，依次探究抽象權利（abstract right）、道德（morality）和倫理（ethics），就是指客觀精神如何在現實生活中呈現，當中的原則是什麼。

首先是抽象權利，就是私有制所確定的權利，包括個人對物（財產）的直接佔有的權利（即所有權）、個人通過契約轉讓自己所有權的權利，以及反對侵權的權利。

而道德就是建立在對這些外在權利的內心意識上，是對自己的客觀行為的主觀評價。而自由意志是對客觀後果的意志，善是自由意志在客觀世界中的實現，當中，義務則必須包括對現實生活中的各種實踐關係的知識。例如，由於有私有制，人因此有利益的取捨，而人如何妥善處理當中的取捨，就是道德問題。人雖然明白當中取捨，但是也要靠意志

來執行正確的行為，如果真的實踐正確行為，就是善了。故此，人明白自己該做什麼，這義務就與現實生活有密切關係了。因此，道德也就是對自己個人的自由意志如何通過理性原則而與普遍的自由意志相符合的認識。這種認識構成道德意識和道德行為的客觀依據。

在黑格爾的觀點中，倫理不是單純個人內心的道德，而是按照人們的道德意識而確立的，保障人的權利的外部社會制度。因此倫理是外部權利和內心道德的統一體，它既是一種倫理實體，即有其客觀性，是外在的規章制度，但它又是建立在主體上的，是人的自由意志的體現。

為此，倫理可分為「家庭」、「市民社會」（civil society）和「國家」三個階段，而只有到了國家階段，才真正實現出倫理實體的主體性。個人只有在國家中才獲得真正的自由，國家是個人的最高義務和目的。

由是，我們可以看看黑格爾對於國家的構想。在他心目中，國家不是君主專制下的國家，而是君主立憲制下的國家。君主的權力要接受監督，而公共輿論、言論自由則應該完全開放，以促進逐步的改良。黑格爾對於實體上的國家，也按此標準加以評價，並且指出歷史發展的進程，但是我們這裡不作詳細說明了。簡單來說，國家是由不自由走向自由，這在歷史的發展裡，因著絕對精神的進步，必然地會出現。黑格爾限於他的時代，認為絕對精神最後選擇的代表是日耳曼民族，在那裡自由已經體現為一切人的自由。尤其在新教信仰與王權互相結合的德意志民族——普魯士君主立憲國中，人人自由的原則已經得到落實。絕對精神在此實現了自

己在客觀精神領域中的最終目的，然後開始返回自身之中進行自我認識，這樣精神哲學便進入到最後的「絕對精神」階段。

### 8.3 絕對精神

黑格爾認為，客觀精神的實質只有在人們的精神生活中才能得到最純粹的體現。這些精神生活都是時代精神的反映，但脫除了經濟政治和社會歷史的外在的客觀性，卻又不是單純心理上的精神現象，而是本身體現為社會歷史所追求的理想的客觀目標，這就是藝術、宗教和哲學。

從歷史上看，藝術在古希臘達到了頂峰，宗教的繁榮期是在中世紀，哲學則是近代的最為高超。這三者都是絕對精神，但體現為一個三階段的發展——藝術以感性的方式來把握絕對精神，宗教以表象的方式來把握絕對精神，哲學則以概念來把握絕對精神，而最終在黑格爾自己的哲學中達到了主體和客體、思維和存在的絕對同一，即絕對真理。藝術是絕對精神在感性層面上的自我復歸階段，美是絕對理念的感性顯現。宗教不再以感性直觀的形式、而以象徵和隱喻的形式來表達相同的絕對理念，層次比藝術更高。但是它仍然沒有到達用概念的形式來認識概念內容（即絕對理念）的高度，這個最後的高度必須在哲學中才可以達至。哲學是絕對精神自我實現的最後場域。它通過思維、概念來把握絕對，實現絕對真理和絕對自由。不過，哲學要實現自己的這個目標也要經歷一個漫長的歷程。

黑格爾由此認為，哲學史不是一個堆積著各種過時意見的死人的王國，反而是每個時代的時代精神的集中體現，是精神向絕對真理前進的步驟，因此每一時代的哲學都是絕對真理的一個不可缺少的環節。所以，即使一個哲學被更新時代的哲學所揚棄，但沒有一個哲學是真正死亡了的，它必然繼續存活在後來的哲學中。每一個哲學都有自己的一個中心範疇，這個範疇佔據著真理發展的一個階段，而這個哲學不過是將這個片面的範疇擴展為一個體系而已。但後來的哲學並不推翻先前的，只是推翻前一原則的絕對性，將它降為自身的一個環節。

這樣看來，哲學史就是一個有機的整體，其中各個哲學就相當於邏輯學中的各個範疇，哲學之間的更替就相當於範疇之間的推演，而全部哲學史就展示了最後出現的最完備的哲學的內部邏輯結構。黑格爾由此表達了「歷史的和邏輯的相一致」的辯證原則，認為哲學史就是哲學，歷史上那些哲學系統的次序與理念中那些範疇的邏輯推演的次序是相同的，歷史發展就是邏輯體系的形成過程。

於是，黑格爾就力圖按照他的邏輯學的概念發展程式來解讀哲學史的進程。如古希臘羅馬哲學相當於存在論，中世紀相當於本質論，近代相當於概念論。所有這些哲學都是唯一的一個哲學從抽象到越來越具體的發展的不同階段，時間上最早出現的哲學就是邏輯上最貧乏、最抽象的哲學，而時間上最晚出現的哲學則是邏輯上最豐富、最具體的哲學。

由此可見，哲學的發展並不是哲學家個人天才的偶然結果，而是絕對精神暗中支配和利用哲學家來完成自己的偉

大工程。而最後的那個哲學家，即黑格爾本人，則看透了絕對精神的這個秘密，掌握了前此一切哲學所不斷推進、而在他這裡達到最後成熟的絕對真理。

他認為自己的哲學就是絕對精神在其中達到自我認識的哲學，因而在他的頭腦裡，主體和客體、思維和存在都最後統一起來了。在他這裡，哲學史終結了，整個人類歷史亦終結了，以後的歷史只不過是對他所發現的真理的一種再次確證或推廣，不會再有什麼新的東西產生出來，全部辯證的發展也就在這一點上達到了最終的結束。

## 9. 摘要

- (1) 黑格爾的哲學以絕對精神為核心，而以辯證法為開展其體系的方法。他由思考開始，指出精神是最純粹的存在，一切都由此開始，我們是先有概念，然後才有真正對世界的認識，但是這個世界並不圓滿，故此需要把精神與世界合起來，才進入絕對精神的境界。
- (2) 黑格爾以這個進程為框架，把不同的學科學問、歷史進程、道德標準，一一放進去，指出人類歷史是在辯證的過程裡不斷作螺旋式上升，一直到達絕對精神的境界裡。

## 10. 參考資料

1. 鄧曉芒，《鄧曉芒講黑格爾》。北京：北京大學出版社，2006年。
2. 洪鎌德，《黑格爾哲學之當代詮釋》。台北：人本自然文化公司，2007年。
3. Peter Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
4. David James, *Hegel: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2007.
5. Michael Allen Fox, *Accessible Hegel*. New York: Humanity Books, 2005.
6. Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel*, 2nd edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2005（中譯本：霍爾蓋特著，丁三冬譯，《黑格爾導論》。北京：商務印書館，2013年）。
7. Frederick Beiser ed., *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

西方哲學源遠流長，歷代哲人輩出，為後世帶來豐碩的文明遺產。天主教神學在發展過程裡，既有借用哲學的不同觀念，也曾反過來影響時代的哲學思潮。無論是合作還是對抗，認識西方哲學思想，有助我們認識神學，反思信仰。

本書嘗試以提綱挈領的方式，介紹柏拉圖、亞里士多德、士林哲學和近代幾套重要的西方哲學思想，以供有志研習神學的讀者，作參考之用。

聖神修院神哲學院



9 789889 962739