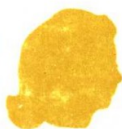


·主雲五主編·

人
人
文
庫

二二
二二



由存在到永恆

著 震 李

行印館書印務商灣臺

李震著

由存在到永恆

臺灣商務印書館發行

目次

前言

第一章	有與無……………	一三
第二章	存在與本質……………	一九
第三章	存在與人……………	二三
第四章	存在與矛盾……………	二九
第五章	存在與不安定……………	三五
第六章	存在與有限……………	四一
第七章	存在與命運……………	四七
第八章	存在與苦悶……………	五三
第九章	存在與恐懼……………	五九
第十章	存在與勇氣……………	六三
第十一章	存在與自由……………	六九
第十二章	存在與變化……………	七五

第十三章	存在與無限·····	八一
第十四章	有神與無神·····	八七
第十五章	尼采的無神論·····	九三
第十六章	杜斯托也夫斯基的有神論·····	一一三
第十七章	存在的氛圍·····	一三九
第十八章	存在與信心·····	一四七
第十九章	存在與希望·····	一六一
第二十章	存在與永恒·····	一七三

前言

西方古代思想，自蘇格拉底提出觀念之重要，無普遍觀念，即無真知的看法，已經成立。柏拉圖重「本質」之研究，亞里斯多德重「有」之研究，中古多瑪斯出，通過「有」與「本質」的關係，詳盡發揮，完成了其對「人學」和「神學」偉大精深的研究。

「有」與「本質」皆為極普遍的觀念，然而這些觀念實得自最具體的經驗現實，一方面以最具體的客觀現實為基礎，一方面自身包括理解性，最易為理性主體所認知，因此這些基本觀念，不是純主觀的，也不是純客觀的，實是主體認知與客觀現實的合一。

近代思想由於強調「人學」而重理性，逐漸以認識論取代形上學的地位。經過笛卡兒的唯理論，康德的批判哲學，而到黑格耳的絕對唯心論，「有」與「本質」皆成為極抽象而不限定的觀念，空洞的觀念，完全與具體現實脫節，遂有當代存在哲學的產生。

存在哲學視存在為個體，為直接的經驗與件，必須自抽象的，普遍的本質中挽救它的獨立性。哲學不再是抽象觀念的把戲，而是對於生活的具體問題的探討。

由此可知，存在哲學批判的不是古代的形上學，因為古代的形上學並未忽略存在的個別和具體的需要。存在哲學反對的對象應該是近代思想中的抽象觀念。

如果這一歷史背景最立得住，筆者認為形上學與存在哲學不但不應相互對立，相互否定，而且

應該可以相接。固然有些存在主義者，像尼采和沙爾特，仍然繼續現代思想的精神，主張以內在原理代替超越原理；但是在更多的存在哲學大師的思想中，我們已經看到，他們對形上學一直表現着深刻的飢渴。

存在脫離「有」，便不能完成；存在沒有本質，便會失去內容。這是筆者在本書中希望強調的一點。



近代思想極力排斥形上學的結果，是無神主義的抬頭。現代哲學的崛起與思想的解放運動自始就分不開，理性要脫離宗教的影響而獨立，要以新的態度和新的方法去探討形上學的問題。唯理論所引起的困難，促使經驗論，康德的批判哲學限制理性的能力，因而對形上學的可能提出基本的疑問，最後則肯定形上學根本不可能成立。否認了形上學也就必須否認任何超越理性的存在，天主的存在當然也在被否定之列。形上學的沒落促起唯心的、唯物的以及各式各樣的無神主義的形成，是非常邏輯的趨勢。

笛卡兒最初所努力的目標是要把哲學從懷疑論的氣氛中解救出來。當時數學和哲學比較起來顯然佔有極大的優勢，數學的原理確定無疑，哲學所呈現的則是一片紛亂，其原因何在？笛氏認為關鍵在於方法，如果要使哲學獲得科學一樣的確性，必須用數學方法去探討哲學。數學的方法在於由一不可懷疑之點出發的演繹法，笛氏以為哲學研究的第一步工作即是尋求這不可疑的出發

點。

由此可見尋求新方法的重要，新方法即是新哲學，新哲學的先決條件乃將任何帶有絲毫懷疑的東西，像虛偽的事物一樣，加以揚棄，此即所謂方法的懷疑態度。然而是否一切都得懷疑？或者有的事物不可懷疑？我可以懷疑外在事物的實在性，人的實在性，甚至自身肉體的實在性，但是我沒有辦法推倒我——懷疑者的確性，因為這是懷疑的條件，在懷疑這一活動中我無法懷疑自己，我懷疑即我思想的一種方式，因此「我思故我存在」(*Cogito ergo sum*)乃哲學研究的可懷疑的第一確性。

「我思故我存在」之發現對哲學史影響至巨，假如思想為實有之保證，思想之探討將成為探討實有的基礎，近代哲學將視線由形上學轉移到認識論。

獲得了第一確性，就足以演繹出整個知識。試問「我思故我存在」有何特性？凡有這些特性之事物皆有「我思故我存在」之確性，此即不可疑真理之標準。「我思故我存在」給我一清晰而分殊之觀念(*Idea clara et distincta*)，因此凡呈現此種觀念者，即為確定的真理。清晰而分殊之觀念也可稱之為理智的自明性(*Evidentia intellectiva*)，這就是真理的標準。

由此可見笛氏唯理主義的雛形，這是一種抽象的唯理主義，因為它忽視具體和感覺的因素，其後果是使人類思想趨於偏激，同時也破壞了理性與信仰之間的和諧，既然啓示的真理屬於超性範圍，與清晰而分殊的觀念不相為謀，由此信仰和理性不只應該自立門戶，而且互不相干。

新方法的第一个工作即重整對天主存在的認識，在我們理智內呈現一極全的觀念，此觀念內必包括存在，即為天主之存在。

天主是極全的，不能欺騙，也不能錯誤。那麼錯誤由何而來？人能認識真理，此能力出自本性，如果人順性而行，不能錯誤。理性依確性之標準進行，發展天生的觀念，不會錯誤。笛氏認為我們除了來自經驗的偶然觀念和來自主體的偽造觀念外，尚有直接來自本性之創造者的天生觀念。錯誤實來自不屬於理性的自由意志，它能促使理性在缺乏認識之自然條件的情形下活動，錯誤乃自由之妄用。

天主為真理之最後保證，天主保證清晰而分殊之觀念的真實性，但是天主之存在也建立在此真實性上。笛氏遂陷入難以自拔的矛盾。

笛卡兒哲學在英國遭遇到反抗，先天觀念受到排斥，後天的經驗才是思想的根源。休謨可作為經驗論的代表。休謨肯定認識的唯一來源是經驗，認識的真正價值也不能超越經驗範圍。洛克和柏克來在揚棄形上價值上，還不夠徹底。休謨批評洛克的物質實體，柏克來的非物質實體——觀念之原因，也就等於批評因果觀念。

一物先行，另一物隨之而發生，此即公認之因果關係。休謨認為在此概念中，第一因素可憑經驗證實，第二因素則無所憑。因果關係對於一個經驗論者，無非是一些經驗到的事件，這種事件只對過去和現在有效，對於未來我只能說不知道。但我相信未來的原因也可有效果，這種信仰

基於觀察因果事件之習慣，習慣生於經驗之重覆，但無力指出因果間的必要關係。

因果律之否定，正說明我人無力作任何普遍而必要的肯定，因為每一個經驗皆是偶然的，個別的，只能指出事件，而不能說明理由。休謨肯定此時此地之經驗，而否認任何超越經驗之現實，休謨的現象論必走入懷疑論，走入不可理解的荒謬之說。否則經驗論的勝利必造成形上學的破產。

繼唯理論、經驗論而起的思潮乃啓明主義，瀰漫整個十八世紀，深入文化的各種部門。理性可以光照一切，尤其在破除過去傳統和權威所造成的無知和迷信上，表現它的威力。啓明主義有兩種傾向，一是摧毀一切建立在傳統和權威之上的東西，一是將生命和知識完全建立在理性上，理性是萬能的。這裏所謂理性即笛卡兒的抽象理性。

唯理主義就是自然主義，凡屬超自然的皆當揚棄。也是一種樂觀主義，因為它以為自然界和理性界是完善的。這種精神當時會引起很多人士的熱情，形成一種改造社會的風氣，「進步」在當時是一個最迷人的名詞。然而在哲學方面則流於膚淺，破壞多於建設。

英國的啓明主義者，特別重視倫理和宗教問題，企圖將宗教和倫理都建立在理性基礎上，所謂理神論（*Deism*）即將宗教內容拘限於天主存在，人類不死幾個主題內，認為宗教之必要在於能滿足人心之某些道德方面的需要，舉凡超理性的奧蹟、教義、奇蹟、預言皆為無稽之談。所謂自然倫理學即是將倫理與天主的法律完全分離，以人性為最後基礎，人性只是自然事實。

法國的啓明主義者更走極端，理性的歌頌變爲對理神（*Des Raison*）的敬禮，自然原理乃不滅的原理。主要學者有伏爾泰（一六九四—一七七八），盧梭（一七一二—一七七八）以及所謂百科全書派。

唯理論和經驗論之後，影響現代及當代哲學最大的是康德（一七二四—一八〇四）的批判哲學。批判哲學的重心仍然是方法問題，繼續唯理論和經驗論之爭辯：觀念之起源是理性抑或經驗？唯理派認爲我們的觀念與現實事物相應，思想的演繹過程反映現實。經驗派則認爲只有經驗是知識的根源，知識只是現象之知識，至於觀念是否真與事物之本性相合，就無從知道了。康德認爲觀念的先天分析不能使我們認識現實，認識乃與件之綜合，只有經驗能供給我們與件，然而沒有理性成份，綜合也是不可能的，只有先天的觀念不能成事，只有後天的經驗也不能成事。

判斷（對於康德判斷即是認識）不是以純粹經驗的聯繫將主謂詞連接起來，也不是將觀念的成份如以分析式的解組。經驗論主張綜合判斷，但只是後天的，其中主謂詞的連接是偶然的，乃與件之連續出現和共存，毫無必要性和普遍性。唯理論主張先天的分析判斷，因爲只是分析的，只能解說，不能創造新知識。真知識該是先天的綜合判斷，這可能嗎？此乃「純粹理性批判」的中心問題，限定認識的先天形式，然後看它如何完成經驗。

既然先天形式需要感覺內容，那麼康德又提出另一中心問題，由於形上學之研究對象是始於感覺的，一個科學式的形上學可能嗎？

康德認為經驗不是對感覺世界所有的感覺認識，而是理性主體的建設，由於思想之先天活動在感覺世界中所建立的必要而普遍的關係，此建設成為可能。所謂綜合也不是說使某種內容合於某種形式，就如將水注入器皿中，綜合必包括主體的建設性活動，這是批判哲學的重點。事物的秩序乃由思想活動所形成，思想依照自身必要而普遍的規律將感覺與件加以組織，不是自然置法則於思想，而是思想置法則於自然。思想主體乃經驗世界之建設者，置序者。經驗乃形式與內容之綜合，純粹形式沒有內容是空洞的，內容沒有形式是盲目的，這就是康德所謂哲學上的哥白尼革命。

證明思想主體的確有先天的綜合認識乃證明數學與物理學之可能，尙不能證明科學式的形上學的可能，因為形上學的對象是超越感覺世界的。但是形上學乃人之深刻的不可消除的需要，對超感覺世界的需要，這種需要是否能夠滿足？理性面對這一問題首先必須批判自己，看看自己是否有力量建立一個科學式的形上學，抑或根本無法突破經驗之限制。每一個先天構想皆其純粹幻想，理性之批判乃對純粹理性之批判，乃對於經驗脫節之理性活動之批判。

由此形上學問題之解決要求另一問題之答案，即何為正確知識之條件？因此我們首先得談一談認識的先天形式和純粹理性之限制。

「純粹理性批判」之第一部分「超越感性論」即討論感覺性的先天原理。超越的即指先天的，不屬於後天的經驗，但可應用於經驗，作為它的規律，由此我們才可以認識經驗的對象。

感性直覺的先天形式有二：一爲空間或稱爲外感，通過它我們才可獲得外物之表象。空間是先天的必要條件。二爲時間或稱爲內感，也是先天的必要條件，通過它才可獲得在同一事物內不同限定之連續性。捨此二種先天條件，經驗認識就不能成立。

由此可見每一直覺皆爲現象之表象，我們直覺之事物並非事物之本身。

直覺不是思想，必須將直覺變爲觀念。思想通過範疇聯合不同的直覺而形成所謂先天的綜合判斷。康德在「純粹理性批判」的第二部分「超越分析」中，依照分量、性質、關係、形態四大類分範疇爲十二種。通過這些普遍而必要的先天形式，理性才能獲得思想對象之觀念。我思乃表象合一之條件，然而表象必爲事物之表象。

殊多的個別主體要求較深的合一性，即所謂共同意識或超越我，也就是依普遍規律而成的一切可能的經驗意識之一切可能的表象的組織活動，它並不在個體意識之外活動，我的經驗意識通過共同意識的活動才會成爲普遍意識。我思乃自然的立法者，經驗世界之建設者，客體觀念之合一者，但是我思並非思想物或實體的靈魂，乃超越的活動。

然而範疇與現象不同，如何使範疇應用到現象。康德又有所謂格式論。格式一方面與範疇同，一方面與現象同，因此可以完成二者的合一，此即所謂超越格式，爲想像之產物，又與想像有別，乃人心靈深處一種隱藏的藝術。

由上面所述，可得三個結論：①認識之客觀性基於主體和感覺與件間所建立的先天聯繫。②

先天形式只有在應用於感覺與件時，才有確實價值。⑧我們的認識只限於現象之認識。

現象是現實本身的現象，是物自身的現象，現實本身是不可知的。人生來嚮往絕對，形上學的對象，此種嚮往可否滿足？康德既然認為先天綜合的兩個條件缺一，真的知識就不能成立，那麼絕對並無任何經驗作為根據，不能成為認識之對象，形上學——科學式的形上學是不能成立的。

康德認為我人感到形上學之需要固然不可否認，可是理性企圖認識超越經驗的事物乃緣木求魚，乃不可能，不合理的現象，這就是康德對純粹理性所作的批判。康德將這些不可能的知識稱之為理念 (Ideas)，亦即缺乏感覺內容的純粹形式，這種理念共有三點：靈魂、宇宙和天主的理念。理性在解決這些問題時，必陷入矛盾，因為將先天形式應用到經驗範圍之外。經驗乃人類知識之限制，理性企圖認識形上對象時，已經超出自己的能力，必將失敗，換言之形上學是不可能的。

對於天主的存在，理性無能為力，不能加以肯定，也不能加以否定，此即康德之不可知論。唯理論的抽象理性將思想與現實分化，現象論得以成立。繼之經驗論將認識局限於經驗範圍，逐步否定形上原理。康德之批判哲學則宣佈形上學之不可能。黑格耳（一七七〇—一八三一）出，宣佈思想不只建設現實，思想創造現實，思想與現實又得以合一，「現實即理性，理性即現實」遂成為黑氏之名言。

理性是絕對的，即絕對精神的活動。人類歷史即理性的歷史，即絕對精神在現實中出現，發展和完成自己。精神活動的演進方式是辯證式的，每一個階段都將在更高階段內被揚棄而被保存。辯證法不只是思想原理，也是現實的原理。絕對思想和絕對實有之間沒有分別，思想即實有之思想，實有即思想之實有。

精神演進的路線是由自然哲學到精神哲學，精神之最高階段乃絕對精神，絕對精神的實現經過藝術，宗教，哲學三階段。在哲學階段內絕對精神達到自我意識的圓滿實現，其理論過程遂達到頂點，而其實在過程却是歷史，歷史即天主的自我啓示，人類精神之進化即絕對之進化，即天主之進化。

黑氏的泛神論與斯賓諾莎的不同，他責斥斯氏抹煞世界，天主是實體，世界是屬性，有限消逝在無限中。黑氏認為沒有宇宙，天主就不能成爲天主。

十九世紀科學的突飛猛進對文化和哲學影響至巨，康德一面強調我思，一面強調經驗爲理性之限制，因此不可能建立形上學。唯心論乃我思之形上發展，實證論則企圖依據形上的不可知論，將哲學納入科學方法。人類知識不能超出經驗範圍。如哲學不欲成爲玄之又玄的幻想，必自限於經驗範圍。經驗事實乃科學的對象，科學即哲學的限制。實證論一方面肯定形上學之限制，另一方面想將哲學研究和科學研究合而爲一，以肯定認識之價值。既然形上學已經窮途末路，必須在科學內尋求知識的確性的基礎。哲學之任務乃在人類現象之殊多性中發現普遍規律。以上可說是

孔德（一七九八—一八五七）以及後世科學主義者的基本看法。孔德最著名的主張乃人類進化的三分法：第一階段爲神學時期，第二階段爲形上學時期，第三階段爲實證時期，也就是科學時期。在此時期，神學、形上學皆被揚棄，知識之任務在於探求自然現象間之恒常關係。實證哲學的目的乃加速形上學的死亡。神的宗教已經過時，人的宗教應該出現，實證宗教的至上神即是人類。後代各式各樣的科學主義的無神論都多少與孔德有關。

十九世紀也是唯物主義發揚光大的時期，唯物論者由於唯心論的絕對精神荒誕無稽，以絕對物質來取而代之。自然或物質成爲萬有的普遍與至上的原理，當然再不容許天主的存在。費爾巴哈（一八〇四—一八七二）聲稱人就是人的天主，絕對就是人性的自然投射。馬克斯（一八一八—一八八三）將黑格爾的唯心論換上唯物的內容，仍然套上辯證法，完成所謂辯證唯物論。唯物論應用到人類社會上，遂完成所謂歷史唯物論。唯物論絕對化了物質，天主當然該被排斥於人類社會之外，宗教也就被視爲人民的鴉片。絕對唯物的無神主義與絕對唯心的無神主義只是無神主義的兩個不同的面目。

存在哲學反抗的主要對象，是近代思想中的絕對的，抽象的觀念，而不是全部的傳統哲學。因此有些存在主義者繼續走反形上學的路線，以內在原理爲唯一的原理，必然而然地走上無神主義的路線。尼采，沙爾特便是最傑出的代表。

另外一些存在主義者，不但沒有否定傳統的形上學，反而由於脫離了絕對唯心論的影響，更

形接近形上學。齊克果，杜斯托也夫斯基，馬塞爾等都是代表性的人物。他們的存在哲學也是有神的。

如果毫不思考地把存在哲學與無神論連在一起，甚至以爲存在哲學本身即應該是一種無神論的哲學，實是無知之舉。筆者在本書內，希望指出一個真正的存在哲學，不但不反神，而且會引領我們肯定神的存在！

第一章 有與無

當我來到人間，第一次睜開眼睛張望的時候，我就會發現有許多事物圍繞着我，雖然我還沒有能力對於自己的發現加以反省和肯定。我一開始在世界上生存，就會看會聽，會感覺，而我的感覺不是空洞的，是以我四周的現實爲對象的。

不久，我學會了運用思想，對於我的發現加以反省，也對於我的感覺，我的思想加以反省，我發現了自己的自我意識。我要對環繞着我的種種事物加以了解，當然其中使我最感到興趣和迫切的是了解我自己。

我不需要接受哲學訓練，我已經發現了兩個基本真理：第一，我有認識的能力，雖然我不知道我的能力有多大。我會感覺，總是無法否認的事實。懷疑論者在對於人的思想能力提出懷疑時，仍然不得不運用自己的思想，因此無法跳出矛盾的圈子；第二，我的認識活動自始就離不開認識的對象。思想是現實的思想，否則一無所思，思想將成爲空無的思想，那不是眞思想。就連幻想也得有幻想的對象，仍然離不開現實，例如美人魚，如果世界上根本沒有美人魚存在，神話中的美人魚也就無從產生了！

那麼我們認識的第一個和最根本的對象是什麼呢？我們睜眼一看，就看到有許多現實，也就