

台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第 2 辑

1986

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术研究动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

哲学研究(2)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1986)

北京图书馆文献信息服务中心剪辑

书目文献出版社出版
(北京市文津街七号)
北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 6 印张 154 千字
1987年3月北京第1版 1987年3月北京第1次印刷
印数1—5,000册

统一书号: 2201·23 定价: 1.55元

[内部发行]



目 次

国外哲学研究

国际哲学会剪影

刘述先 一

新士林哲学对客观认识的解释

袁廷栋 六

专 论

康德论哲学之本质

关子尹 一八

胡塞尔“自我”观念的剖析

蔡美丽 三四

怀黑德论意识与身体

沈青松 四二

谈阿隆与法国“新哲学家”

肖 闲 五五

专题专论

中庸在中国思想史上的地位

王邦雄 五八

佛教及于新儒家之刺激

张君勱 六八

道家思想与美学

王 煜 七九

严复在《天演论》中宣扬了些什么？

——再谈《天演论》

吴 德 八二

严灵峰先生“说孝道”与“致中华编辑书”读后

蔡仁厚 八八

人物与思潮

雷蒙·亚朗：法国首席右翼思想家

王耀宗 八九

战后法国的思想运动：兼谈对雷蒙·亚朗的评价

刘国英 九一

富颐：殒落了的法国思想界巨星

主 锴译 九四



國際哲學會剪影

劉述先

今年三月十日至十六日香港中文大學開了一次國際哲學會，主題：「和諧與爭鬥」(Harmony/Strife)。這是香港有史以來舉行過的最大的一次國際哲學會，參加的學者跨越四大洲：歐、亞、美、澳，東西哲學各大傳統多有代表，盛况空前，所以決定在會後作一剪影，來與讀者們分享。

兩年前，德國文化協會(Goethe Institut)的史威克博士(Dieter Stollwerck)和我商量由他們資助與中大合作，舉辦一次哲學會的可能性。原先他的用意是想多了解目前大陸哲學的動態，不妨多找幾位大陸學者到香港來開會；但是我覺得要搞就不如搞一個真正的國際哲學會。然而又不可以把它弄成一個漢學會，那樣只能邀請有限幾位在東方哲學有專長的學者來參加，缺乏與其他哲學傳統交流的效果。史威克完全同意我的想法。有關會議的主題，他作了一個十分富有幽默趣味的提議：「似乎我們不必一天到晚老在談小平，也可以談太平。」這給了我一個靈感。和系裏同人商議的結果，我們初步決定，會議的主題討論「和諧」與「爭鬥」的理念，以及它們對於實際文化發展的影響。我們決定邀請四種性質不同的論文：

- (一)對於「和諧」、「爭鬥」的理念的純概念性的分析；
- (二)不同學派有關「和諧」、「爭鬥」理念的思想的探討，諸如儒、釋、道、黑格爾、馬克思、存在主義等等；
- (三)這些理念對於思想史與文化的實際發展的影響；
- (四)「和諧」、「爭鬥」理念的比較研究。

這樣的設計，好處是來參加會議的西方學者不必一定有東方哲學的專長，但這個會議又不同於在西方舉行的一般哲學會議，很明顯地有強烈的東方、特別是中國哲學的色彩，這才符合香港這個居民以華人為主的國際城市的特性，而海外與當地參加的學者都可以充分發揮他們本來的專長。一九八三年七月，我先到多倫多參加一個小型的國際中國哲學會，又到滿地可參加了世界哲學會。我把這個構想告訴了耶魯大學的講座教授史密士(John E. Smith)，紐約

州立大學石溪分校的文學院長納維爾(Robert C. Neville)以及當時國際中國哲學會的會長成中英，預先聲明中大因為財源有限沒法子出旅費，至多只能供應食宿，提供開會場所，仍然獲得了他們熱烈的反應與支持。我返港之後，即積極籌備召開這一個國際哲學會議。美國方面我們又多約了夏威夷大學上屆的哲學系主任卡魯巴哈拿(David J. Kalupahana)提論文，他原籍錫蘭，是小乘佛學的專家，還有史密士夫人(Marilyn S. Smith)擔任評論員，她是哈德福(Hartford)倫理學的教授。德國方面我們有幸請到了阿培爾(Karl Otto Apel)，他是與伽德瑪(Gadamer)、哈勃瑪斯(Habermas)齊名，學貫歐陸、英美兩個學統的大師；與韓立去(Dieter Henrich)：他是慕尼黑哲學系主任，同時也任教於哈佛，乃是當代公認首屈一指的黑格爾學者；此外還請了在日本作研究的青年學者格里哥·保羅(Gregor Paul)作評論員。日本方面我們請了著作等身輩聲國際的中村元，以及大谷大學的佐佐木現順；澳洲則請了麥哥利(Macquarie)大學的中文系主任姜允明。海峽兩岸幾經周折，我們請了北京中國社會科學院哲學研究所的葉秀山、李幼蒸；北京大學的湯一介幾位教授，以及台北政治大學的項退結教授提論文，蔡美麗教授則擔任評論員。本地則港大有五位參加，系主任摩爾教授(F. C. T. Moore)提論文，中大哲學系更是傾巢而出，提了五篇論文，並動員了中文(劉殿爵)、英文(袁鶴翔、周英雄)、歷史(譚汝謙、李弘祺)、宗教(沈宣仁)、教育學院(杜祖詒)的同事分担主席、評論員等職務。這一個會議可以說得是陣容鼎盛，由於我們的人力物力的限制，不敢向外大事宣揚，但卡魯巴哈拿由紐約來，偶然把節目表給美東的人看到，好幾位成名學者都埋怨，為什麼不邀請他們來參加。大會還有四位觀察員，理查·霍鏗(Richard Hocking)是愛慕雷(Emory)大學的榮休教授，他是著名的哈佛唯心論大師威廉·霍鏗的哲嗣；漢森(Chad Hansen)是維蒙特大學的哲學教授，專攻中國的語言與名家哲學，今年恰在港大作研究；黎婉婷是紐芬蘭的哲學教授，專攻理性主義

；以及 Charles Sisopha，是澳洲來的華裔研究生。以下我們將簡單報道大會逐日的活動。

三月十日恰好是星期日，校園靜悄悄的。這是報到的日子，五時後學者紛紛來到中大的賓館，我們辦了個簡單的自助餐會，讓大家可以彼此認識的機會。三月十一日一早，大會正式開幕，有一個簡單的儀式。首先由我報告了會議籌辦的經過。然後由德國文化協會的主事人史達脫勒博士（Erhard Staedler）致詞，最後由中大馬臨校長致歡迎詞。史達脫勒提到德國哲學家萊布尼茲的和諧理念，馬校長提到東西、歐美、海峽兩岸的學術交流，二位措詞得體，受到大家一致的讚揚。

小息之後，大會的正式節目開始。首先由阿培爾宣讀論文：《和諧與爭鬥、以及自然與文化演化的問題》（Harmony and Strife, and the Problem of Natural and Cultural Evolution）。阿培爾提出了一個弘大的架構。他首先作一歷史的回叙。接着他檢討自然的演化觀，根據熱力學的第二定律，能量不斷銷損，一度引人採取一種悲觀絕望的看法。但近年來似乎有了新的突破，新的理論主張開放系統，可以建立一種新的宇宙演化的典範，如夏鏗（Hermann Haken）所謂的「協同作用論」（Synergetics）。在文化方面似也可以應用同樣的觀念。包普（Karl Popper）認為，在科學的層面上，該讓我們的理論經過嚴格檢驗，讓它們去競爭個你死我活，那麼「死去的是理論，而不是我們」（Let our theories die instead of ourselves）。阿培爾還進一步討論傳播理論。一般的傳達只求勸服人，但學術的辯論（argumentative discourse）却要檢查論證的根據，由這樣的「爭鬥」的形式以產生出一個嶄新的「和諧」的秩序。如此既超越又實用，吾人未來的希望端賴乎此。阿培爾雖然名滿天下而平易近人，他唯一的關注便是哲學的探索與辯論，大家很快就喜愛他這個人。評論他的是法國今年在中大訪問的青年學人杜瑞樂（Joel Thoraval），由於當代法國哲學的主流是相對主義，他對阿培爾的論點提出了許多質詢，事後他們兩人還作了進一步的交流和討論。

緊接着的是史密士宣讀論文：《調停、衝突與創造的歧異性》（Media-tion, Conflict and Creative Diversity）。史密士的專長在美國哲學與宗教哲學，他對歐洲哲學也有深刻的了解與研究，他一向對中國哲學懷有敬意和好感，他曾於一九六四和六九年，接連兩次參加了在夏威夷舉行的第四與第五屆東西哲學家會議。他最反對當前美國那種狹隘故步自封的風氣。據哈佛杜維

明教授告訴我，他是唯一在美東臨時被提名，擊敗對手，當選為美國哲學會會長的人選。這次會議由一開始他就熱烈支持這樣的構想。阿培爾既劃出問題的輪廓，他的文章正好謀求解決問題的方策。他分析衝突通常是二元（dyadic）對峙的局面，若能將其轉化成為三邊（triadic）關係，就有調停解決問題的可能。舉凡文明國家內部莫不採用這樣的方法，國際之間問題當然要複雜得多。在二元對峙矛盾衝突無法消解的情況，乃祇有訴之於武力之途，否則就必須尋求妥協的辦法。第一步得找尋一項寬汎的調停原則，而後才能逐步解決實際問題。然而有的時候歧異並不必然構成衝突，例如民族、文化、宗教、社會之間的關係。如果能够打破狹隘的地方觀念的話，彼此之間儘可以作創造性的交流。他舉出兩個實際的例子來闡明他的論點：例如新儒家的生生哲學與懷德海的過程哲學（Process Philosophy）；乃至佛家的「無我」與「涅槃」的觀念，也可以與當代一些西方哲學觀念互相溝通，收到互相增富的結果。史密士與時流不同，他不以為語言的障礙可以完全隔斷人類之間的交通，而主張可以在異中求同。評論他的是夏夷威大學的成中英教授，他們之間已然有過多次的往復討論與交流，這是對問題的更進一步的探索。

下午的節目由兩位資深的東方學者介紹他們自己的傳統中的「和諧」的觀念與問題。我們很高興中村元教授（Hajime Nakamura）能為我們撰寫論文：《佛家思想中和諧的意義》。中村元教授著作等身，他的《東方人的思維方法》、英文修訂版出版於二十年前（一九六四），曾經引起不少討論和辯論。自東京帝大退休之後，他自己創辦和主持「東方研究所」（The Eastern Institute），近年來仍然勤於著述。由於健康的關係，他不克親身來與會，但撰寫長文為我們助陣，這是我們所感謝的。他的文章作了詳細的歷史回叙，由釋迦的中道開始，討論了禪宗，最後解說日本的和諧觀。和諧在東方是一個極有影響力的理念，比觀之下，似較西方人更重視這方面的追求，日後對之應作更深更廣的探測。中村元的論文是由本系艾禮遜博士（Robert E. Allinson）代為節要宣讀的，也由他擔任評論。

最後由本系勞榮璋教授宣讀論文：《儒家的和諧觀》。勞教授在外面寫文章慣用的筆名是勞思光。他以一貫清晰的風格，分析討論了儒家思想和諧觀的三種典型：一、社會秩序之和諧觀，詳析孔子禮、義、仁的概念；二、宇宙秩序的和諧觀，詳析中庸、孟子，特別是一盡性一的觀念；三、變化氣質的和諧觀，詳析宋明心性論之理論效果，而歸結於王陽明之致良知教。勞先生指出了

儒家和諧觀中所遭逢的一些困難的問題，但斷定傳統中國哲學有一些智慧的種子，有其萬古常新的意義，可以重新加以詮釋，而成爲現代的一個活的哲學。

三月十二日上午大會進一步討論東方哲學的「爭鬥」觀。首先由大谷大學的佐佐木現順教授宣讀論文：《佛家思想史上經歷過的衝突諸階段》。他認爲文化的發展與哲學的理念有不可分割的關連。佛家的發展，由印度而西藏而中國而日本，各具備其不同的特色。佛家重悲，說無我。印度佛家與傳統印度教思想發生衝突。中國的大乘佛學由消極而轉向積極，吸納了許多道家思想，然道佛之間曾經有一些衝突而產生所謂三武法難，最後終於佛教完全華化。佛教傳入日本，也經歷許多轉折，十七世紀乃有武士道之產生，禪宗之訓練可以克服對死亡之恐懼。總結來說，佛教經歷許多挫折，不是用武器，而是用理解與合作來克服衝突。擔任評論的是本系多年前曾在大谷大學留學的霍韜晦先生。

接着是本系王煜博士宣讀論文：《道家的爭鬥觀》。王煜搜羅了許多道家思想家討論有關「爭鬥」的材料，範圍包括老子、文子、莊子、淮南子、列子、太平經、抱朴子等等。擔任評論的是台北政治大學的蔡美麗教授。道佛肯定有超知見的體證，這對阿培爾那樣沒有東方哲學背景的人來說，是一種不可思議的事情。

下午的節目集中討論新儒家的思想。首先由我宣讀論文：《朱熹努力追求體現中和之道的研究》。由於會內一般性的論文較多，所以我故意挑選了一個比較專門性的題目來下手，却又並不缺乏系統哲學的理論效果。自章伯以來，西方學者往往認爲傳統中國思想缺乏道德上的緊張，直到近年來墨子刻(Thomas A. Metzger)出版《逃出難局》(Escape from Predicament)一書，才對章伯的說法有重要的修正。朱熹正是一個明白的典範，爲了體現中和，他到處訪求，三番四次改變自己的觀點，一直要遲到他三十九歲的時候，這才找到了自己的安心立命之所，而克服了自己內心的難局。但道家內部還有許多爭論，並不是人人可以接受朱熹的看法，再擴展到外王問題，宋明新儒家尤其束手無策，仍然不能不面臨一個難局的情況。故由中國文化蘊育出來的和諧的理念雖是一個有意義的規約原則，但不能忽視了現實上的爭鬥衝突。兩方面的關係在未來還得作一番更深刻的檢討與調整。擔任評論的是德國的青年學者保羅，他感覺到傳統中國哲學者每每陳義過高，以至不能實現，但他同意和諧之爲一超越的具有規約原則意味的理念。

接着由澳洲的姜允明教授宣讀論文：《有關新儒家天人合一思想的一些反

省》。姜允明曾用英文著《陳白沙》一書，興趣一直集中在新儒家的思想。天人合一乃是新儒家思想的一個中心的論題。他檢討了程朱以及陸王的思想。擔任評論的是中大歷史系的李弘祺博士。

三月十三日原定由德國的韓立去教授宣讀論文：《哲學與生命諸傾向之間的衝突》(Philosophy and the Conflict Between Tendencies of Life)，那知他臨時因臥病不能與會，好在他用電報的方式把文章傳了過來，及時印出發給與會學者，並由勞榮璋教授代讀論文。德國學者撰文都有一個龐大的架構。他首先論「統一」(Unity)之諸歧義：(a)廣大，(b)複雜，與(c)衝突之解決。在人的意識中最重視的是第三種型態的統一。但人生現實之中有許多衝突，如果留在現有層面之下是得不到解決的，故此人必須尋求超越的層面。他一方面排棄現在流行的維根斯坦與海德格等的觀點，同時也不滿意黑格爾、馬克斯一類的觀點。他建議要重新改造形上學，就在爭鬥之內體現和諧。由於他的論文言簡意賅，沒有他本人在場，實在很難討論這篇論文。於是我們利用時間在大學圖書館面前拍了一張團體相。校園的杜鵑花盛開，可惜天氣較陰涼，我們也實在沒時間在外流連。學者們順便去參觀了一下大學的文物館，以及大學圖書館展出的近一百項參加哲學會的學者的著作。

休息之後，由紐約大學的納維爾教授宣讀論文：《混沌與集體化之間》(Between Chaos and Totalization)。納維爾已經出版了幾本在宗教哲學、形上學方面有重要性的著述，近年來在比較哲學的研究方面尤其活躍，紐約大學在他的推動下出版了不少這方面的東西。納維爾的論文主要在政治哲學方面，世界如今陷入一種兩難的局面，一方面是自由，走向無政府的狀態，而另一方面是極權，變成了集體主義的統治，兩方面都產生嚴重的問題。他要我們選擇好的和諧，而最後必觸及一些根源性的形上學問題，他提議重新建造一套價值論的形上學(Axiomatic Metaphysics)。擔任評論的是港大的費雪(M. Fisher)。由於大家對他一無所知，他作了一番自我介紹：他是愛爾蘭的貝爾法斯特人，充滿了戰鬥精神，却又在牛津受分析哲學的教育，所以他覺得納維爾的形上學根本不可了解，而給與了辛辣的批評。但納維爾經歷過許多大陣仗，完全不爲所動。他說明自己來自蘇里(杜魯門的故鄉)，決不會輕棄自己的立場。他逐點反駁對手的論點，他那種平靜的態度贏得了一致的讚賞。

午間學者們被邀到馬會去飲茶。經過了幾天日夕相處，大家已經熟絡，飲宴間仍繼續着熱烈的討論。這一個星期除了白天中午我們都保留了中大范克廉

樓的貴賓廳用膳，食物雖普通普通，但對付哲學家，你只要為他們準備一個適當的場所，他們就會無休止地作阿培爾所謂的學術論辯。讓理論死亡，而不是我們，這是一個最好的例子。經過了昨天東方式的沉潛，今天我們又經歷了西方式的發放。有人批評費雪濫用分析技巧，把討論帶離開了正題，但也有人欣賞他的挑戰。但人與人的關係既未因喪失善意而受到斷喪，這一場意外的爆炸只為大會增加了光與色。下午沒有安排節目，學者們需要休息，也想看看香港這類尚未褪色的東方之珠，暫時休止準備着來應付下兩、三天的緊湊的節目。

三月十四日上午我們又回到東方哲學的討論，却有着較重的比較哲學的背景。卡魯巴哈拿宣讀論文：《佛陀之中道作為文化的工具》。卡魯巴哈拿有好幾本英文著述介紹錫蘭、印度佛學的精義，同時因為他在夏大，也常受到西方哲學與中國哲學的衝擊。他的論文企圖以佛學為樞紐點，架起一道橋樑，溝通西方的威廉·詹姆士的實用主義與中國孔子的思想。但他把「盡己」解釋成了消滅自己，不免引起了非議，然而他的尋求溝通的用心仍然得到大家的欣賞。

接着艾禮遜宣讀論文：《莊子的和諧觀》。他是美國人，博士論文就做的比較哲學方面，他來中大已經七八年，去年在日本做研究，整理鈴木大拙的遺稿。他指出莊子有幾組不同的和諧觀，表面上似乎互相矛盾衝突，但如將之了解為真人發展的不同階段，則外表的矛盾似可解消。擔任評論的是本系的劉昌元博士，他的博士論文是關於史賓諾莎與莊子的比較研究。由於艾禮遜是西方人，他的論文照顧到西方人了解東方思想的方式，頗贏得與會西方學者的讚賞。

下午的節目本來應該由北京中國社會科學院的兩位學者宣讀他們的論文。那知他們因為護照辦妥的時間太遲，來不及取得香港方面的簽證，以至不能來與會。北京與中大的學術交流活動十分頻繁，竟然出現了這樣的舛錯，使得二位學者坐失與世界各地來的學者互相切磋交流的機會，這是極可遺憾之事。好在北京大學的湯一介教授及時趕到，否則大陸竟然沒有一個學者參加這樣的盛會，豈非可笑。由於兩位學者臨時不能來，我們只得作出必要的更動。由主席袁鶴翔博士摘要報告葉秀山的論文：《量，實在，與哲學》（Measure, Reality, Philosophy），臨時加入了保羅宣讀他的論文：《量的觀念與智、仁之推展的關係》（The Idea of Measure and Its Relation to the Furthering of Knowledge and Humanness），兩篇論文都是有關希臘哲學與中國哲的比論。接着由周英雄博士評述李幼蒸的論文：《研究文化了解文化的後設理論之必要》。由於兩位學者不在場，無法作進一層的討論，好在論文

已經印發，可以給大家一個概念。

小息之後，湯一介的論文：《中國古代哲學對理想和諧社會的追求》，已於日前由本系王煜博士譯成英文，並代為宣讀。問題的討論也通過翻譯而進行，但一樣討論得十分熱熾，沒有半點冷場。湯一介是湯用彤教授的哲嗣，是目前大陸推動中國哲學研究最富活力的一位教授。他同時在深圳大學負責發展一個國學研究所，並在北京創辦了一個私立的中國文化書院。他已經在《明報月刊》發表了兩篇文章，他相信傳統中國哲學的睿識如：「天人合一」、「知行合一」、「情景合一」在今日仍有其一定的意義，而可以有進一步的發展。他計劃在深圳大學建立一個搜集大陸有關中國哲學研究的資訊的中心，並建議中文大學建立一個搜集海外有關中國哲學研究的資訊的中心。四月初他在深圳大學舉辦一個「東西文化比較研究協調會議」，四月中還要回中大來交流。大陸學者向傳統與世界架起一道橋樑是當前一件最有意義的工作，只有如此才能真正促成大陸內部出乎自動的轉化。

三月十五日是最後一天宣讀論文的日期。上午首先由台北政治大學的項退結教授宣讀論文：《陰陽和合觀的哲學評估》。項退結的思想有天主教的背景，他長期在歐洲受教育，對於存在主義、現象學的潮流有清楚的了解，如今又回頭來評估中國哲學中陰陽和合的觀念。他首先給予詳細的歷史的回叙，而後考慮它在當代與其他哲學傳統會通的可能性。由於港大的一位先生不能來，原來擔任評論的馬丁博士（M. Martin）改任主席職務，只有在幾天之前臨時改請姜允明教授擔任評論。

接着成中英教授宣讀論文：《論變化的和諧，源自易經之諸典範》。成中英的論文長達八十頁，是他計劃寫作的新書中的一章，在開會的前幾天才把全文趕寫出來。他首先比觀中國與希臘的和諧觀念，而後比觀儒墨的差異，才進一步解析「和」、「中」、「一」等概念，指出「對立統一」為《易經》尊奉的最高原理，而盛彰先生之旨。成中英並在細節方面提出許多新穎的解釋，最後講和諧、變化、時中的應用，而終於和諧的形上學，與和諧化的辯證法。成中英讀論文時雖已節省了許多章節，但仍然佔用了很長的時間，他的評論員是港大的哥特斯坦博士（L. Goldstein），很顯然地，這節文章的豐富內涵還需要較長時間來消化。

下午是兩篇分析哲學的論文。首先由本系的石元康博士宣讀論文：《衝突、契約、與正義原理》（Conflict, Contract, and the Principle of

Justice)。石元康是研究洛斯(John Rawls)的專家，洛斯是哈佛當前由分析哲學的觀點突破後設倫理學的藩籬，對於倫理學有積極正面貢獻的一位人物。石元康的分析入微，他指出契約論畢竟不能提供正義原理的基礎。担任評論的是瑪麗蓮·史密士教授，基本上她也同意石元康的論斷，雖則她所代表的却是田立克(Tillich)、尼布(Niebuhr)等完全不同的傳統。

最後一篇論文由港大的系主任摩爾教授提出：《究竟高層的願望是否得以解除衝突？》(Do Higher-Order Desires Resolve Conflicts)。由港大退休的系主任 Mr. C. New 担任主席。不約而同，摩爾與石元康走了一樣的方向，他認為高層的願望並不能夠解除衝突。他由比較簡單的「殉道者的兩難」(The martyr's dilemma)開始。他舉了個生動活潑的例子作為說明：如果有三個兵在戰場中，一個手榴彈掉在中間，有一個兵離得太遠，自不能做什麼，但兩個在鄰近的兵就有行動的選擇了，這有幾種情況可以發生；兩個兵都撲倒在地下，那麼三個兵都得受傷；如果其中一個撲向手榴彈，那麼一個會死，一個受傷，而另一個完全無事；最後一種情形是，兩個爭着撲向手榴彈，結果是兩個受重傷，而另一個還好。如果完全不計自身安危專用理性來衡量的話，那麼最好是自己犧牲，只一個人受傷，另一個無恙；但毛病出在，兩個人若都這樣想，結果便會兩個人都受重傷，情形並不那麼理想。由此可見博愛的動機並不一定產生最好的結果，也不一定能解決衝突，達致和諧，而為道德理論建立一個良好的基礎。本校的分析哲學專家李天命博士担任評論。在討論的時候笑聲不絕於耳。由於星期三費雪的評論，大家心裏都有些疑惑，不知今天港大來的大批分析哲學家會對大會產生什麼影響。結果都是輕鬆幽默的討論代替了劍拔弩張的對立的態度。和而不同，這真是超出了我們想像以外的效果。當晚學者們應邀到沙田晚餐，並參觀了新城市廣場。

三月十六日上午我們安排了一個圓桌討論會，主要目的有三：一、大家再多一個機會暢所欲言，澄清自己的見解，或者提出更多的問題；二、對於大會有所批評與建議，以為未來借鏡；三、還有一些未完的事務要討論，如論文的修改與出版等等。大家發言並沒有預定的次序和題材，結果又是一場豐富而熱烈的討論。討論的內容不及備載，此處只說阿培爾的觀感。他認承這次接觸到了許多他以前從未碰到過的新觀念，雖然他自己一貫的信念還不致動搖，但今後要更擴大自己的格局，加深自己的反省，才能應付這次的挑戰。這番話說出了大家共同的心聲。最後觀察員霍鏗教授也應邀說話。他說這次會議使他回想

到一九六四年東西哲學家會議的精神，如今又有一番更新的體現，並希望將來可以永繼下去。事實上港大一些同人已經在說組織一次國際哲學的可能性了。最後我們有一個簡單的閉幕儀式。首先由我總結幾天來的經驗，並感謝所有幫助這次會議順利開成的人士，然後由德國文化協會的史威克博士致詞。他表示對於這次的會議完全滿意。他指出香港不只有豐富的物資，也有高水準的學術文化活動，可惜還未得到人們的注意。而他特別提起本系的李杜博士，史威克是向他第一個談起國際哲學會的構想，這次的大會可惜他因病不能來參加，大家都希望他能夠早日復原。最後是新亞書院院長金耀基教授致閉幕詞。他再三強調大會「爭鬥中的和諧」的主題，將來《新亞書院集刊》要出版大會的論文集，這是我們可以驕傲的一項成就。

下午學者們應邀暢遊新界，晚上惜別宴後有兩位學者直接由旅遊巴士送往啟德機場，飛回原居地。大會是結束了，但大會所討論的許多問題却會長留在學者的心裏，或者在將來會產生燦爛的花朵，結出豐盛的果實。

無疑這篇剪影不免掛一漏萬，只不過可以讓我們窺這一大會經過的盛況罷了！學者的背景是如此歧異，却不期而然地還是形成了一些共識：

(一) 爭鬥的觀念不可加以輕視，和諧亦不一定可欲，在極權下達成的和諧就不一定是件好事，或者對於爭鬥的觀念我們還需要作進一步的省察才行。

(二) 但「和諧」畢竟是人類一個重要的規約理念，我們的責任是必須把它的評準盡可能地具體作出，才能够有實際的效益。

不同的思路都曾經在大會表達出來，有徹底的相對主義，也有偏向於經驗主義或超越主義的思想，比較引人注目的是既超越又實際的 (transcendental/practical) 進路。雖然還留下許多疑問，但值得我們作進一步的探索。

與會的學者幾乎異口同聲讚揚這是一次成功的會議。究竟它的成功在什麼地方呢？現在的會議太多。尤其在大型的會議之中，學者們匆匆宣讀論文摘要，匆匆地離去，幾乎沒有半點交流之效。我們決不能說我們在大會宣讀的論文質素一定比別人好。但能把東西、歐美、海峽兩岸，乃至港大、中大完全不同的學風底下培養的學人聚集一堂，有熱烈的辯論與交流，而繙育出一種共識與精神，體現了「爭鬥中的和諧」(Harmony in Strife) 的理想，這確是多少年來難得一見的景象。學者們臨行之際，殷勤囑咐，保持連絡，將來大家合作，進一步作學術上的共同探索；這種精神的表現，或者可以說是使得這一個會議成功的主要因素吧！

新士林哲學對客觀認識的解釋

袁廷棟

西方哲學很強調「存有論」，即平常所說的「形上說」，但是自從笛卡兒以後，「知識論」也極受重視，胡塞爾更認為知識論是整個現象學的基本部門（註一），是形上學的基础（註二）。知識論之所以受到重視是理所當然的，因為任何學問之建立得靠人的認知作用（知識論的討論對象），如果人的認知作用是不可靠的，那麼它所建立的各種學問自然也是不可靠的。

知識論的研究對象是人的認知作用，所以也可稱為「認識論」。傳統士林哲學從兩方面去研究人的認知作用，一方面研究它的性質與結構等問題，這屬於理性心理學範圍，另一方面研究它的價值問題，這屬於知識論範圍。但在研究價值問題上，傳統士林哲學對於真正的批判問題，即是否，尤其如何認識客觀對象，不怎麼注意，但是康德的批判學（認為純粹理性祇能認識事物的現象，而不能認識事物的本體）引起一些當代士林哲學家的注意與反省，因此而有以馬雷夏（J. Maréchal）為首的新士林哲學，也叫做先驗多瑪斯主義（Transcendental Thomism）的興起，認為我們的理智不僅認識事物的現象，但也認識事物的本體。下面我們要述說的就是這種新士林哲學對於客觀認識（即對本體的認識）的解釋。

在述說以前，我們把傳統士林哲學與新士林哲學的主要區別指點出來。我們可以說傳統士林哲學比較靜態，雖然也有自動理智的主張，但就整體來說，它還是把理智看成一種受納器，把知識看作對象的接受，而新士林哲學比較動態，把理智視為一種衝力，把知識看成對

象的攫取。這種新士林哲學還是以聖多瑪斯哲學為基礎，但是猶如康德哲學，承認理智具有某種先驗因素（或先天條件），所以也叫做「先驗多瑪斯主義」（註三）。

一、何謂客觀認識

在回答這個問題以前，我們先該注意兩件事：

第一，我們要討論的是理性認識，而不是感性認識。我們知道純粹感性認識祇是主體此地此時的感受，而無法超越時間空間與主體性去達到事物的本身。用句近代術語來說，純粹感性認識的對象是「現象」，而不是「本體」（註四）。比如我聽到一個聲響，這祇是聽器官的一個現時現地的聽覺而言，感性不會去問：這聲響來自何物？聲響是怎麼成功的？聲響的性質如何？這些都是理性的查考對象。所以理性能夠超越時空以及主體性去查考事物的本身（物自體或本體）（註五）。

第二，認識作用是完全的內在活動，即活動的效果不僅產生在活動的主體以內，而且在同一個官能上。例如聽覺不僅發生在主體以內，而且是在聽官上，同樣，理性認識不僅發生在主體以內，而且是在理智上。所以認識並不是注視或瞧見客體（物自體是瞧不到的?!），而是在認識官能上達到客體。這原是相當明顯的事，因為我所認識的不是任何對象，而是被意識到的對象，而意識是我的，是我的認識官能的特性對象不該在意識以外，而該在意識以內（註六）。但是認識

論的主要難題就發生在這裏：理智「如何」在自己以內認識外界事物，而且不僅認識其現象（現顯於我理智內之象），還認識它的本體（即在我以外，存在於它自己的物自身）？在解答這「如何」問題以前，先得解釋「何謂」問題：何謂客觀認識？

馬雷夏給客觀認識下了這麼一個定義：客觀地認識，就是認識終止於對象的真理關係。這為士林哲學家來說，就是「判斷」（註七）。一看就會覺得，這定義很玄，很不好懂，我們隨著馬氏的思想來逐步解釋（註八）。要瞭解這定義，首先當然該瞭解真理是什麼。

1 真理的定義（註九）

聖多瑪斯把真理定義為：「事物與理智的符應」（*Aequatio rei et intellectus*）（註十）。所以「真理」一詞說的是事物與理智之間的相符關係。但是我們可以從兩方面來看這相符關係：如果是事物符應於理智，那叫做「存有真理」，也就是貨真價實之「真」；如果是理智符應於事物，那叫做「邏輯真理」，也就是認識之「真」。事物又有兩種方式符應於理智：一種是必然的符應，如藝術品必然符應於製造它的藝術家的理智，另一種是偶然的符應，如藝術品能偶然地符應於非製造它的人的理智。所以必然的存有真理也就是事物的「可理解性」，而偶然的存有真理是事物的「可被認識性」。

在知識論中該討論的當然是邏輯真理，它是理智對於事物的符應。我們的理智在認識作用上又是被動又是主動的：它是被動的，因為它沒有與生俱來的先天概念（理性主義是講不通的），為要認識，它應從事物那裏接受限定；它是主動的，因為要是理智完全是被動的話，它就成了感官，產生的祇是具體而個別的感受或經驗知識，而不是普遍而必然的理性認識。所以當我們的理智接受事物的限定时，它主動地去符應於事物。其實，理智在接受事物的限定时也不完全是被動

的，因為理智上的限定（通稱為「理解意象」：*intelligibile species*）是由主動理智依循著事物的內在結構而製造成的（註十一）。如今理智繼續帶動著這意象主動地去符應於客界事物，這符應就叫做「邏輯真理」：它是理智上的一種附質，但是「意向」著客界事物，所以被稱為「意象」或「意向型式」（*intentional form*）（註十二）。

所以邏輯真理本質上是一個活動，但有兩個相互角度：一個是型式角度，另一個是動力角度。前者在於理智與理解意象的結合，也就是同化（*assimilation*）：理智同化於事物）或抽象（*abstraction* 理智抽取型式）；後者在於已具有意象的理智主動地去符應於事物本身（事物的存在因素與個體性），這可叫做「客觀化」（*objectivation*）。

所以邏輯真理不僅僅是理解意象的擁有，因為理解意象不僅僅是理智上的一個圖象或附質，而是外界事物的指示或指謂。不錯，理解意象是在認識者的理智上，但是它與理智有別，藉著理智的動力，它指向或超向（它是內在的而又是超越的：*immanent and transcendent*）外界事物。所以我們該更正確地說：邏輯真理是一種關係，是以理解意象為媒介的主體與客體的結合關係，它的形上基礎是理智的，攫取理解意象作為限定，同時又把這意象歸諸於事物的內在活動。認識邏輯真理不是別的，無非是認識這一關係。客觀認識的玄妙就在這裏：客體與主體的結合關係內在於主體（而且內在於理智），而事物（即客體）祇能藉此關係，在這關係上被認識到。這也正是士林哲學的知識論的深奧之處，我們繼續解釋下去。

2 邏輯真理與認識本身

馬雷夏又給予我們一個更有啟發性的對於客觀認識的定義：「確

切地說，外在對象的認識是已經真正地結合在我們的理智上的邏輯真理的關係意識」（註十三）。照意思來翻譯的話，可以說：客觀認識無非是意識，即理智意識到已經真正地結合在我們的理智上的邏輯真理的關係。看來這個定義也是很不好懂，但是如果我們把客觀認識分作三個步驟來看，就比較清楚了。

(a) 首先是事物的「存有」，它出現在主體面前，可以被認識，但是事實上還未被認識。用士林哲學的術語來說，它是潛能狀態的可認識者（*cognoscibile in potentia*），要使它成為現實狀態的可認識者（*cognoscibile in actu*）必須經過抽象作用，否則就得承認笛卡兒和萊布尼茲等所說的與生俱來的概念。

(b) 接著是理智與事物之間的同化或結合，也就是因著抽象作用而在理智上所產生的意象。但是在這第二個步驟，同化、結合或意象懂的是形上的意義，因為它還不是認識，而是認識的原因。主體與客體之間的關係已經由抽象作用建立成功，但是還沒有被意識到。換句話說，理智藉著意象事實上已經符應於事物，所以已有邏輯真理，但是還未被認識。

(c) 最後是認識本身，它不是別的，無非是客體與主體在主體內結合後所產生的自然而直接的效果。嚴格地說，認識不是邏輯真理本身，而是對於邏輯真理（理智與事物的符應）的認知或意識。所以不是認識把客體與主體結合在一起，因為認識之所以為認識是意識到邏輯真理，它並不製造，也不改變它所意識到的內容。

因著邏輯真理的形式與動力的雙重角度，認識也就不僅僅是客體在主體身上的印象的被動反映，而是主體的內在活動的終點。上面所說的，由同化或抽象所產生的意象（或來自事物的理智上的限定）不是死板的印象，而是活的形上原理，主動地去符應於事物，而認識就是意識到這符應，所以認識是邏輯真理的意識，表達在「心語」（

Verbum mentale）上（即內心在說：「這是某某東西」）。

但得注意：邏輯真理（理智與事物之符應）與認識（即意識到這符應）不是兩個不同的活動，因為認識祇是符應活動的特性，是這活動的自我照明或自我透視。認識不如同邏輯真理那樣必然是相關性的（即相關於客體），它祇不過是活動的自我現顯（或自我內在）。但是我們的認識不是先天的（柏拉圖、笛卡兒、萊布尼茲、馬布爾雪等的先天直觀主義者實在難以自圓其說），所以我們的認知活動祇能藉著客體的抽象而產生。但是即使如此，意識的光芒是由內在活動發出的，對象之所以被認識（或照明）是因著它分享著活動的光芒的緣故（註十四）。

解釋了「客觀認識」與「意識」的意義以後，接著該進一步解釋的是邏輯真理的兩個相輔相成的角度：(一)形式角度：理智上的限定或意象是怎麼形成的？它的性質如何？(二)動力角度：為何這意象不純粹是主體的形式（或「現象」），而與主體對立，指向客體（即「本體」或「物自身」）？傳統士林哲學家只強調第一個角度，而忽視第二個角度，因為，對他們來說，客體一進入主體，成了意象以後，主體就認識到外在對象（不僅認識它為現象，而且認識它為物自身！）。但是新士林哲學的知識論的重點却在第二個角度上。但在解答這問題以前，我們先扼要地解釋一下客觀認識與判斷的關係。

3 客觀認識與判斷

馬雷夏認為客觀認識就是判斷，這話怎麼講？在認識論上，一般人強調的是「概念」，而他強調的是「判斷」，這究竟是怎麼一回事？

事情是這樣的：上面我們說過，認識作用是完全的內在活動，所以所謂的符應或符合是主體與客體在理智內的結合或等同（*identity*

：主體與客體在意象上結合爲一），但是主體仍是主體，客體仍是客體。所以上面也會指出，邏輯真理是一種「關係」，它雖然在主體或理智以內，但是符應於客界事物，認識無非就是意識到這符應性。這樣講來，我們就不難瞭解爲何客觀認識就是判斷或心語。比如我在內心說：「這牆是白的」，理智把由抽象所獲得（或更好說製造）的意象或限定（「白色」：已是普遍的白色之所以爲白色）歸諸於對象本身（「這牆」）。理智所抽得的意象是無意識的，不是認識，而是認識的形上原理，在士林哲學中被稱之謂「印入的意象」，如今在判斷中（即判斷中的賓詞）已成了有意識的，在士林哲學中被稱謂「表達的意象」（拉丁文：species expressa）或概念。

我們不難知道，我們的理智祇是在判斷時，而不在判斷前，意識到意象與外界事物的符應性，也因此而承認意象的客觀價值。從形上觀點來看，在判斷以前，在我們的理智上已經有了意象（即印入之意象），但這意象不就是認識，而是認識的原理。理智祇是在判斷時把印入之意象歸諸於事物，使印入之意象成了有意識的表達的意象。所以在人類的認識活動中，祇有判斷完全實現了邏輯真理。但是所說的判斷不一定是明顯的（即明顯地理解會到主詞、系詞、賓詞的完整結構），而屢次是含蓄的，即含蓄在直接而原始的概念內，如我看到一盞燈，心裏就說：「一盞燈」，好像祇是一個具體的概念（這燈），其實是個判斷（「這是一盞燈」）。

有一件事該注意：新士林哲學所瞭解的客觀認識包括兩個角度或步驟，一個是意象的抽取，另一個是意象的客觀化，即把意象歸諸於客觀事物，也就是判斷；我們不應該把這兩個步驟看作兩個不同的活動，一個是從事物中抽取意象，另一個是把意象歸諸於事物，因爲事實上是一個活動，即判斷，是它在把事物內在化（成了普遍的意象），接著把它客觀化（歸諸於事物）。在分析與解釋客觀認識的雙重步

驟時，我們絕不可忘了這一基本事實，否則就會曲解客觀認識作用的真相。

二、判斷之性質

本來接著該解釋的是剛才所說的客觀認識的兩個步驟，但是第一個步驟（即抽象作用）本人已在本刊（哲學與文化）第九卷第二期（中華民國七十一年二月一日出版）內作了相當詳細的解釋，在這裏不重複了（註十五）。所以該詳細解釋的是第二個，也是新士林哲學所特別強調的步驟。但這步驟與判斷有關，所以我們該把判斷的性質作進一步的分析。

1 判斷之組成因素

何謂判斷？聖多瑪斯下了這麼一個定義：「是理智的活動，依此，理智作肯定或否定之組合與分開」（註十六）。我們舉例來解釋。如說：「這牆是白的」，理智藉繫詞（「是」）把所抽取之理解意象（「白色」）與具體而可感覺的主體（「這牆」）組合在一起，在這組合作用上理智兼負著雙重任務，即把理解意象（比喻中的「白色」）以賓詞身分具體化於主體（「這牆」），同時把這兩造（即組合在一起的「主體與賓體」）肯定或客觀化於現實境界（這白牆「是」或「存在著」）。我們可以把主體（表達於主詞）與賓體（表達於賓詞）稱爲判斷的質料因素，而把發表於「是」或「不是」中的介體（即繫詞）稱謂判斷的形式因素，或簡稱爲「形式」。這形式同時是綜合的，即把主體與賓體綜合在一起，又是客觀的，即把主體與賓體的綜合體置於現實境界。事實上，這雙重形式（也就是理智的雙重任務）是判斷的同一個活動，但是我們把它們看作兩個角度來討論。

2 判斷之綜合形式

明顯得很，任何一個判斷是由兩個詞，即主詞與賓詞之或合或分而成。綜合形式（或簡稱「綜合」）指的就是這「合」或「分」的作用，不多也不少。但這綜合形式有一個特徵，即主詞與賓詞的關係是「具體化」的關係，也就是說判斷之主詞是一具體事物（即一自立體），賓詞（也就是理解意象）因著與它結合，就在它身上具體化。

具體化（concretion）是人的認識的特徵，因為人的理智不是直觀的，而是抽象的，即該由感官的幫助才能產生理性認識，而且這種幫助不僅僅在理解意象的形成上，但在理解意象的客觀化上，因為我們已經指出，主動理智藉著感覺意象（即想像力中之圖像）的幫助所產生的理解意象不是一種自主形式，所以在心理方面它不浮現於意識層次，在形上方面它祇是在理智內的一種依附形式；要使它浮現於意識層次，成為客觀對象，應當把它聯繫於具體事物或自立體。這也說明了為何我們的理智不是汲盡的，不能一下子把事物懂得一清二楚，因為我們的理智需要感官的幫助，該由感官與事物逐漸接觸，理智才能逐步逐步地瞭解到事物的本質。

既然具體化是理解意象（或稱形式）與具體事物（或自立體）之結合，我們該把具體事物的性質確定清楚。這裏所說的具體事物當然是想像力中的感覺意象或圖像（image，拉丁文老名字：phantasma），因為理解意象的客觀化完成於對於感覺意象之回顧（conversion to the phantasm），而這感覺意象無非是客界具體事物之複製。我們可以注意到，感覺意象與理解意象之區別僅在於理智所無法抽取的個別條件。所以理智藉回顧所重逢的具體事物（說重逢，因為理解意象原來由感覺意象中抽象而得，如今再予以回顧）繫於組成它的個體的個別因素。然而按照士林哲學的分析，物體的個別

因素是量化的物質。但是具體的「量」本身也是原始物質與某一形式結合後的效果（量是最基本的附質）。所以具體事物的最具體因素是物質原理本身。

分析到這裏，我們不難看出，理解意象的具體化最後是具體化於事物的物質因素。但是這麼可能？因為物質是不能理解的，理智所理解到的是物體的形式，而且這形式也是在普遍方式之下被理解到。這裏涉及另一個知識論中的難題：理智如何認識物質個體？經驗主義者與理性主義者各執一端，前者只承認個別而具體的經驗知識，而後者強調普遍而必然的理性知識。士林哲學常持中庸態度，主張理智直接所認識到的是由理解意象所呈現的事物的本質，而物質個體祇是間接地，即藉對於感覺意象的回顧而被理智所認識到。這裏我們沒有時間去討論理智如何帶動理解意象去回顧（也就是去綜合）在想像力中的感覺意象。但是這在士林哲學所持的緩和的心物二元論中不該有多大難處，因為在人身上，心（靈魂）物（肉體）結合成一個完整的實體或認識主體，他同時藉著自己的感性與理性向著對象的物質因素與形式因素（即對象的本質）開放著，所以同時能夠認識到它們。

3 判斷之客觀形式

要是我們把判斷祇看作賓詞與主詞之綜合或具體化，那麼我們把理智的任務僅限於將一普遍而靜態的形式（性質）引進於物質（這正是康德對於悟性知識的看法）（註十七）。這顯然與理智的動態本性不合。換言之，要是綜合或具體化足夠在意識中建立對象的話，那麼我們所能達到的最高存有祇是一義的「量」的存有，因為我們所能認識的祇是由形式與物質複構而成的存有；這樣，我們必然會否認一切超越物質存有的類比知識。

事實上，判斷並非純粹綜合或具體化作用，因為判斷中之綜合不

是一般的綜合，而是賓詞藉著「肯定」綜合於主詞；同樣，判斷中之分開不是一般的分開，而是賓詞藉著「否定」與主詞分開。這事在邏輯真理的角度之下顯得特別清楚：一個純粹綜合或具體化，和一個具體概念（一本書，一隻狗等），或一個疑問（這是不是一本書？），還不是判斷，因為在判斷中認識主體應該果敢地說：「是」或「不是」；說得對是「真理」，說得不對是「錯誤」。所以是藉著果敢之肯定或否定（表達於內心就行了）認識主體果斷地已在思想中綜合成的內容（「一本書」）置於現實境界（「這是一本書」）。簡言之，要建立一個完整的判斷，單就綜合或具體化是不夠的，還得有客觀形式（或肯定）把主詞與賓詞的綜合體置於實在境界。因著判斷之客觀形式具體概念成了客觀概念，即我思想中的概念已不僅僅是我思想中的變化，而且指向著客觀現實。

判斷之綜合形式也可叫做「具體綜合」，因為是把理解意象綜合於具體事物；判斷之客觀形式也可叫做「客觀綜合」，因為是把具體綜合體再綜合於現實或存在。但請務必注意，當我們分析時，我們把這兩種綜合或形式分得相當清楚，好像是理智的兩個不同的作用，一個（具體綜合）在先，另一個（客觀綜合）在後。但是事實並非如此，這兩個綜合（或判斷之形式）不是理智的兩個不同的活動，而是同一個活動的兩個不同的角度，即當理智把主詞與賓詞置於客觀境界時，同時把它們綜合在一起。

這一對於判斷的解釋在直接而原始概念的 formation 上表現得相當清楚。比如你跟一位喜愛鳥的朋友出外散步，他忽然跟你說：「看，一隻啄木鳥」。假使你從來沒有見過這種鳥，現在你得了一個新的啄木鳥的概念。初看起來，你所獲得的好像祇是一個概念，但是事實上，你在判斷：「這是一隻啄木鳥」。所以並不是你先作具體綜合（「一隻啄木鳥」），後作客觀綜合（「這是一隻啄木鳥」），而正巧相反，

當你肯定（「這是一隻啄木鳥」）時，具體綜合（「一隻啄木鳥」）才浮現於意識面前，而成了客觀概念。所以肯定是客觀概念之基礎，沒有肯定，概念無法浮現於意識層次，而指向外界事物。可惜的很，一般人把反省概念當作直接概念，因此認為我們先有概念，後有判斷。所謂直接概念是指首次與事物接觸而產生的概念，反省概念是指由直接認識後留下的概念。比如我初次看到啄木鳥，我有了一個新的直接概念，這概念是由肯定判斷而來，可說是肯定判斷的明顯角度。但是從此以後我有了啄木鳥的概念，即使不作肯定，這概念還是在我的理智中，成了反省概念。

我們談的是直接概念，看起來好像是純粹概念（或具體綜合），而實際上判斷（或具體兼客觀綜合）。但是我們得承認，我們屢次不理會我在判斷，好像我只是有了一個新的概念。我們把這種判斷稱為含善判斷，因為它含著在直接概念中，祇要我們稍加注意，就會發現我在判斷。總之，在直接認識作用中，具體綜合與客觀綜合決不是兩個不同的活動，而是同一個活動的兩個不同的角度，一個是表像角度（如「啄木鳥」），另一個是實在角度（「是」或「存在著」）。下面我們要把這兩個角度作進一步的說明。

4. 肯定的對象與呈現的對象

上面所指出的雙重綜合建基於兩種不同的對象，即「呈現的對象」與「肯定的對象」。對象的這一區分在認識論中佔有很重要的地位，因為它能同時擊敗過激的實在論與康德的未知論。過激的實在論把我們的認識方式與東西的存在方式相混淆，認為我們的概念（認識方式）既然是普遍的，所以它所呈現的現實也應該是普遍的。康德的未知論則把我們的認識限制於呈現境界，認為我們祇能認識到呈現於理智前的事物之現象，而達不到事物之本體。這裏我們暫且不討論這一

爭論，而祇願把對象的雙重區分指明清楚。

具體綜合祇就其為具體綜合而言，僅僅是一種與個體有關的概念而已，但是顯然地，我們所肯定的不祇是概念（如「任何一個人」或「任何一隻鳥」），而是一定的，具體的個體（如肯定：「這是一個人」，「這是一隻鳥」）。這等於說，我們的認識方式（普遍的呈現，如「人」、「鳥」等概念）與客體的存在方式（是個別的）不完全相合，而後者祇能由肯定來達到。換句話說，肯定使我們達到概念所不能呈現，而祇能指示或指謂的東西，即物體的「現實」或「存在」因素。我們說「指示」或「指謂」（*signify*），因為康德的錯誤並不在於把概念（範疇）限制於圖式，而是在於沒有注意到，概念除了依著圖式呈現對象以外，還能客觀地指示其他東西。

但是又該注意，我們把對象分成肯定的與呈現的兩種，絕對不是把它們看成兩種完全分開的東西，而祇是為指點出，「呈現的對象」是靠著理智的動力才擁有客觀的，甚至超越的指示價值，而這價值正巧是「肯定的對象」。換句話說，我們前面所說的直接而原始的概念含有兩個因素或角度：一個是呈現或限定角度（如「書」、「桌子」、「鳥」、「人」等），另一個是肯定或指示角度（如說：「是」、「存在著」）。要是一個概念只有第一個因素，而沒有第二個因素，那是不客觀的，而祇是思想中的現象；所以是第二個因素使第一個因素超脫思想主體而指示外界事物，也就是說使第一個因素成為真正的客觀概念；而這概念就是上面所說的含審判斷的明顯角度，所以實際上不僅僅是概念，而是判斷。現在我們可以更清楚地看出，概念（或含審判斷）的呈現角度符應於外界事物的性質（依附性質或本質性質），而它的指示（或肯定）角度符應於外界事物之存在因素。這指示角度是理智的動力，指向「是」之所以為「是」，「有」之所以為「有」，所以它不僅是客觀的，而且是超越的。但是理智如何肯定或指示事物之存在因素，我們還得作更進一步的分析。

5. 肯定之真正意義

在上面的分析中我們應該避免把理智看作暢開的窗戶，似乎能夠透過抽象形式直接看到事物之本體。在這種情況中我們難以避免柏拉圖式或馬拉布郎雪（Malebranche）式的直觀主義（前者認為我們的理智直觀到實體觀念，後者則認為我們的理智在上帝那裏直觀到典型觀念），或至少得犧牲理性認識的本質，也就是嚴格的內在性。

乍看起來，所謂客觀認識應該是理智直接瞻觀到外界事物，而不應該在自己以內認識到它們。但是我們已經指出，認識作用是完全的內在活動，因為我所認識的不是任何對象，而是被意識到的對象，然而意識是我的，在我以內。再說，理智不可能從主體內走出來，去觀看事物之本身。所以客觀認識不是主體與客體的外在關係，或兩個存有的面面觀，而是主體與客體在意向境界內的結合關係（也就是上面所說的邏輯真理的關係），而且被意識到這種關係。

把握住認識作用的這一基本原理（即認識作用的內在性）以後，我們才能進一步瞭解肯定的真正意義。上面說過，肯定的任務是把具體綜合（也就是呈現對象）置於實在境界。換句話說，肯定的任務是達到呈現對象的現實角度。但這怎麼可能？因為我們的理智沒有理性主義者所說的對於現實的直觀。士林哲學家為了解答這個問題，拿上帝與藝術家們的認識方式來作比較：上帝在自己以內，即在自己的理智與意志內，認識一切受造物；藝術家也在自己以內，即在自己的理智與創作作用上，認識自己的藝術品。他們的認識是內在的、直觀的。我們的認識對於不是由自己所創作的東西來說，沒有這樣的直觀，這是很清楚的事實。但是，既然「肯定」給予判斷一種客觀價值，達到事物的現實因素，所以也是一種直觀，或更好叫做「類似直觀」（*quasi-intuition*），即類似於上帝或藝術家所有的直觀。

上帝與藝術家在自己的理智（在創造或創作以前理智內有了典型

觀念)與意志(創造或創作作用)內直觀到整個的客觀事物。顯然地，我們的理智沒有這樣的直觀，但是我們的理智在肯定作用上體驗到自己帶動理解意象超脫主體，趨向絕對(即物自身)。我們的理智無法直接或面對面地瞻觀物自身，但是在肯定上體驗到趨向於物自身的活動(也就是肯定活動)。這種體驗我們叫它類似直觀，或意向直觀(法文：intuition tendancielle，即意向著物自身)，或相關直觀(法文：intuition relative，即相關於物自身)。

分析到這裏，我們不難瞭解，呈顯的對象是上面所說的具體綜合(即理智藉普遍的理解意象回顧個別的感覺意象)，肯定的對象是這具體綜合體的現實或存在角度。所以我們所懂的判斷中的系詞不僅是個連結詞(conjunction)，而也是一個「置詞」(position)，即把具體綜合體置於客觀境界。但是問題又來了：我們再三強調，我們的認識作用是完全的內在活動，我們只能在自己內認識外界事物；另一方面我們又不承認藉以達到外界事物的先天概念；那麼我們究竟以什麼去肯定外界事物(本體或物自身)？這又是一個難以回答的問題，這裏我們只能簡單地答說：我們沒有與生俱來的概念，但是擁有與生俱來的第一原理，其中最主要的是同一原理或不矛盾原理(「是就是，不能同時候又不是」)，藉此我們肯定事物的客觀性。這些原理(同一原理、因果原理等)潛在於地天生於我們的理智，一遇到經驗事實便浮現於意識層面而肯定：「是就是是，不能同時候又不是」，「凡事之發生一定有其原因」。

三、如何達到客觀對象

從上面的種種分析中我們可以看出，新士林哲學家所強調的判斷與一般人所理解的不太相同，因為一般人所理解的判斷是兩個概念之

間的合成分，繫詞的任務僅僅是作這兩個概念之間的連繫；而新士林哲學所強調的判斷是理解意象與事物(由感覺意象作代表)之間的合成分，系詞的任務不僅僅作它們之間的連繫，而且還把它們所綜合成的具體概念置於現實或存在境界，因此具體概念成了真正的客觀概念。新士林哲學所強調的這種判斷叫做「存在判斷」(existential judgment)。「存在」不是呈現的對象，而是肯定的對象，因為存在之所以為存在是類比的，捉摸不定的，無法以表象來呈現，而只能以肯定來指示或指謂。

所以新士林哲學所強調的「肯定」也與一般人所懂的不同，因為它所強調的肯定是上面所指出的，判斷的客觀形式，也就是把具體綜合置於現實境界的作用。但是這裏又有了問題：理智怎麼認識對象之所以為對象？換句話說，理智怎麼會意識到在自己內的理解意象與自己對立而指示著客界事物？顯然地，我們不可能透過理解意象而直觀客界事物，因為我們再三說過，認識是完全的內在活動，理智不可能從主體中走出來，去瞻觀客界事物，而只能在自己以內，藉理解意象的對於客界事物的關係，而認識客界事物或客觀對象。所以以下要解釋的是肯定或客觀化的條件：「如何」，亦即在什麼條件之下理智才會達到客觀對象？也就是說，理智怎麼會意識到理解意象指示著客觀對象？

1. 不足夠的解釋

經驗主義者認為在主體的被動性上可以認識到客觀對象，因為主體能意識到自己的意象是從外界接受來的，所以知道外界有東西，意象由它印入而成。這一解釋乍聽起來又簡單又合理。但是仔細想一想，是講不通的，因為理性知識並非純粹被動印入，否則的話，產生的純粹是個別而具體的感受，而不是普遍而必然的理性認識。再說，認

識到自己為被動主體，再去追求外界原因，這些該是理智的推理活動，而非感性之事。不錯，內在感官之一的估計力也能夠認識對象，所以老鼠看到了貓會逃跑，但是這種對於具體的利害關係的估計不是普遍而必然的理性評價。

也許有人要說，即使是理智活動，也會體驗到自己的被動性，知道自己的意象不完全來自自己，而也來自外在原因，所以在自己的被動性上能認識外在對象。這種想法已經相當深入，但是還不足以解釋理智的客觀化作用，因為在理智的抽象作用上我們可以看到（註十八），理智的被動性是內在的，即內在於被動理智與自動理智之間，因為被動理智需要有所限定才能產生認識，而這限定是形上的，無意識的，是認識的準備，而不是認識本身。理解意象的來源問題使我們該承認有一外在受納官能，但是這裏不在討論這一問題，而在解釋理智的客觀認識：如何認識對象之所以為對象？換言之，印入之理解意象怎麼會與主體對立，浮現於意識層次而趨向客界？

這裏可以問：傳統士林哲學對這問題作何解釋？我們知道它從兩方面去解釋這一問題：一方面它看到，理解意象在本質上是相對的，即相對著對象，因為理解意象不僅僅實質上相似對象，而且是對象的代表，意識到理解意象的相對性，也就意識到了對象。另一方面它注意到，認識主體是精神的，他接受外來的限定以充實自己，但是並非完全沈浸於其中，而是相反地，常常保持著主客之分：自己是自己，外來限定（即理解意象）是外來限定，所以主體意識到客體。

但是我們還是不難指出，這種解釋仍然不夠。我們得承認，理解意象與其他限定（如胖或瘦，善或惡等）不同，因為後者是我的存在狀態，不與我對立，而前者雖然在我以內，也是我的附質，但是與我有別，且與我相對，保持著一定的獨立性。但是這獨立性不是客觀化所要求的對立性，因為客觀化所要求的對立性並不存在於主體與理解

意象之間，而存在於，以理解意象為共同媒介的，主體與對象之間。再說，理解意象祇就其本身來說，祇是一種高級現象（即高於具體而個別的感覺意象）；它不代表什麼，而祇代表自己；它並不指向客界，除非有某股力量把它超脫出去。所以理解意象祇就其形式內容來說，不是客觀的，也不是主觀的，而是中立的。也許有人要說，理解意象常與感覺意象有關，而感覺意象與物質個體有關，這種關係是否足夠解釋客觀化作用？我們很容易回答說：不夠，因為理解意象與感覺意象的關係是具體綜合的基礎，而不是客觀綜合；客觀化或客觀綜合得把具體綜合置於實在境界。

2 正確的解釋

我們再三強調，認識是完全的內在活動，我們只能在主體內，即在理解意象的關係（關係著主體與客體）上認識客觀對象。所以該解釋的是：理解意象怎麼會與主體對立而趨向客體？又怎麼會被主體意識到這種超越關係？對於這問題只能有兩種解釋法：一種是原因與效果之間的關係，另一種是傾向與目的之間的關係。認識自己為原因，也就是在自己的概念（創造或製造一樣東西，必須先有概念或設計）與創作作用上認識到效果；認識自己為傾向，必定與所傾向的目的有區別。第一種不是我們要討論的對象，所以我們該討論的是：目的性關係如何在我們的理智活動上建立起理解意象的客觀化作用？又怎麼被意識到？

我們可以把理解意象分成兩個角度：一個是由感覺意象所抽取來的性質素描（如鳥、狗、人等），另一個是它的存有方式或形上本質。那一個具有客觀價值？當然不是第一個，因為這祇是一個無實質的輪廓。所以應該是第二個角度。理解意象本身也是一種存有，也是一種本質；在本質境界內所有本質都有連帶關係，而理解意象在這境界