

形上學的定義：郎尼根《洞察》第十四章第二節釋義

關永中

國立台灣大學哲學系兼任教授

提要

郎尼根以形上學蘊含「潛態」、「疑態」、「顯態」三個型態：「潛態」一辭提示著人有徹底追問萬事萬物最後根源的傾向；「疑態」意謂著人在企圖道破萬物根基中引申眾多互不諧協的理論；「顯態」則寓意著人成功地把「徹底追問根基」的傾向演繹成統合百學的學理。郎氏並且替「顯態形上學」定義為「比率存有者的整全誘導性結構」。

關鍵字：潛態形上學、疑態形上學、顯態形上學、比率存有者、整全誘導性結構

輔仁
宗教研究

前言

遠自上古哲學的啟蒙，哲人已懂得引用定義來作為論述的開端與依據。同樣地，郎尼根（Bernard Lonergan, 1904-1984）為了便利交待形上學（Metaphysics）的底蘊，也在《洞察》第十四章第二節扣緊形上學的定義來作為論述的起點¹；只不過，他為了適當地烘托出其定義起見，遂率先交待形上學作為眾學之冠這一事實。

壹、形上學作為眾學之冠

郎尼根指出：如同「存有」（Being）一辭支撐、貫串、超越其他概念一樣²，形上學也支撐（Underlies）、貫串（Penetrates）、轉化（Transforms）、統合（Unifies）所有其他知識部門³。

一、形上學 支撐 其他部門

首先，形上學支撐其他部門，因為其他部門都只是人類整體基本詢問的分門別類而已⁴。借用高雷特（Emerich Coreth, 1919-2006）的話語：「形上學向一個整體詢問而提供一個究極答案。」⁵相對地、其他部門只提出個別問題來探索個別認知領域而已。

較細緻地說，形上學之所以是一個整體的詢問，因為它意謂著純求知欲（Pure Desire to Know）的徹底展露，發顯為一系列的「經驗、理解、判斷」歷程，為的是

¹ Bernard Lonergan, *Insight: A study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957), pp.390-396. 除非另外提點，本文所引頁數仍引用舊版。

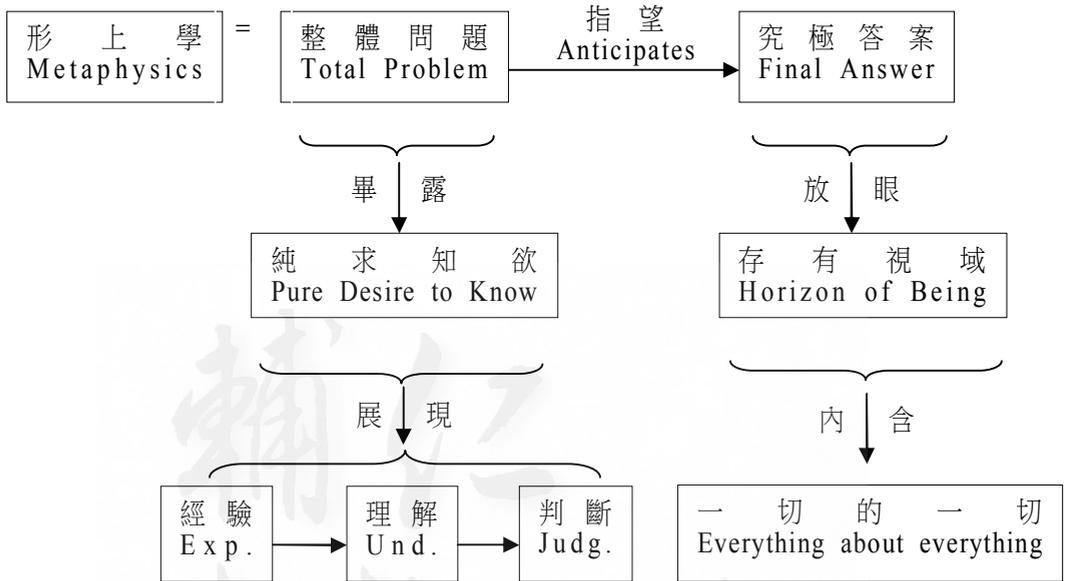
² Ibid. pp.356-360. 參閱拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期（2007年9月），頁149-150。

³ Ibid. p.390.

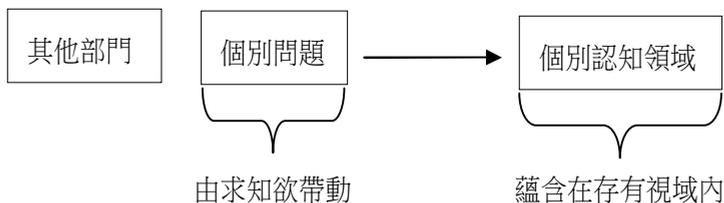
⁴ Bernard Lonergan, *Understanding and Being: An Introduction and Companion to Insight*, eds. Elizabeth & Mark Morelli. (New York & Toronto: The Edwin Mellen Press, 1980), p.233, “Metaphysics underlies all other departments, because all other departments are specializations of the total basic inquiry.”

⁵ Emerich Coreth, *Metaphysics*, English Edition by Joseph Donceel With a Critique by Bernard Lonergan (New York, Herder & Herder, 1968), p.17, “Metaphysics proposes a *final* answer to a *total* problem.”

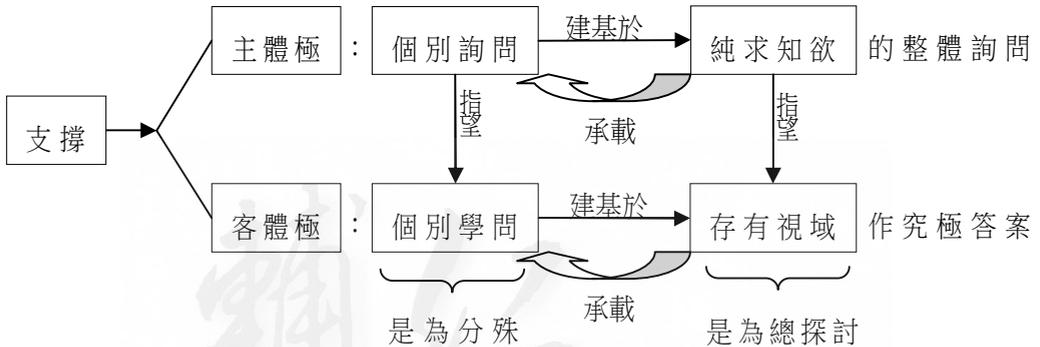
渴求道破萬事萬物的最深底蘊。再者，形上學之所以是究極答案的提供者，因為它指望（Anticipates）著一個整全視野——存有（Being），在其中、我們放眼在一個至大無外、至小無內、包羅一切的界域，如圖示：



相較之下，其他學識部門就只是較狹窄的個別詢問而已，只不過個別的質詢仍然由純求知欲所帶動，但到底它只針對著一個有限的認知領域而企圖作答而已，雖然這個領域仍然蘊含在「存有視域」（Horizon of Being）之內，並且以「存有視域」作為其根基。如圖示：



正因為個別學識部門被純求知欲所帶動，而其探索領域又被存有視域所涵括，所以郎尼根說形上學支撐其他部門。換言之，「支撐」一辭，可分別從主體極與客體極上看：從主體極上看，它意謂著個別詢問建基於純求知欲；個別詢問乃其特殊表現。從客體極上看，它意謂著個別學問以存有視域作根基，即個別學問以形上學之總視野為其探討基礎；其他學問就只是形上學總探討的分殊而已。如圖示：

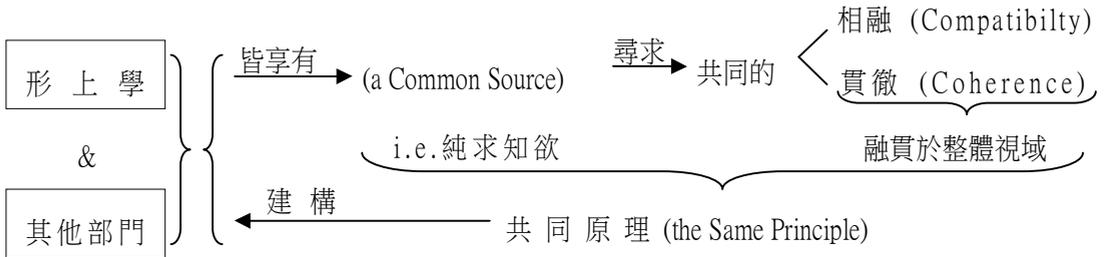


二、形上學 貫串 其他部門

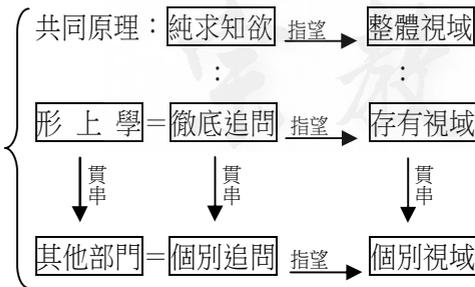
形上學徹底地支撐其他部門，也內在地貫串其他部門。「貫串」(to Penetrate)一辭、意謂著滲透、深入內裡，以致整體蔓延於部門，部門透顯著整體。去說形上學貫串其他部門，就是說各部門被形上學的「徹底詢問指望全體大用」的理想浸潤，原因是形上學與各部門都被「共同的原理」(Same Principle)所建構⁶，即皆享有「共同的根源」(a Common Source)——純求知欲，尋求著「共同的相融與貫徹」(a Common Compatibility and Coherence)——融貫於整體視域內⁷。如圖示：

⁶ Lonergan, *Insight*, p.390, "For other departments are constituted by the same principle as metaphysics."

⁷ Ibid. p.390, "all departments spring from a common source and seek a common compatibility and coherence, and in both these respects, they are penetrated by metaphysics." Lonergan, *Understanding and Being*, p.234, "But metaphysics penetrates all other departments, in a sense, insofar as all other departments have the same principle as metaphysics, namely, intellectual alertness, critical reflection."



如前述、形上學是純求知欲的徹底追問、指望著存有整體，反之、個別部門則是個別詢問、放眼於個別視域。個別部門雖然受制於局部詢問、而致被範圍在有限視域內，到底其詢問仍不失為純求知欲的一種表現，而其展望的視域、也逃離不出存有的境界。所以、無論是形上學或其他部門、都維繫著同一的原理，即享有著共同的求知欲、融貫於共同的整體界域。換言之，形上學以其原理——「純求知欲指望存有」——來貫串其他部門。如圖示：



三、形上學 轉化 → 其他部門

郎尼根也指出形上學能轉化其他部門。顧名思義、「轉化」(to Transform)一辭，意謂著「轉」偏蔽而達「化」育，即一方面消極地破執、另一方面積極地增益。形上學作為「總詢問指望著存有整體」，本身就是一個「轉化原理」(a Transforming Principle)、催促著「反立場」去作「回顧」、邀請著「正立場」去「發展」、勉勵

著眾部門去互相融貫與整合⁸。較細緻地說，我們可從以下的思路中體會形上學的轉化作用：

（一） 純求知欲有其轉化傾向

站在純求知欲的前提上言，人不容忍違反理性的思考，以致會針對「反立場」而作「回顧」、響應「正立場」而要求「發展」。換言之，純求知欲有其轉化動力、要求補弊與開拓一總視域，企圖通達一切的一切。但站在被探討的視域上言，我們可追問：那一門學問最能履行轉化任務？我們可把此問題細分為三重詢問：

- 其一是、常識能否恰當履行轉化任務？
- 其一是、科學能否恰當履行轉化任務？
- 其三是、形上學能否恰當履行轉化任務？

郎尼根所給予的回應是：

（二） 常識不能恰當履行轉化任務

常識主要在乎處理個別事件，它並不在意把知識普遍化⁹；它只把視域範圍在個別境況上，而不刻意放眼於更寬廣的領域去檢視和批判自己，以致容易陷於各種偏執（包括心理乖蔽、偏私、團體意識型態、普遍偏執等）而不能自拔¹⁰。為此，郎尼根認為、光是常識不足以履行轉化任務，也就是說：它沒有足夠的魄力與眼界去接受補弊增益的挑戰，反而容易因循苟且、固步自封¹¹。

（三） 科學不能恰當履行轉化任務

至於科學領域，郎尼根看透了兩件事：

- 其一是、科學家是「專家」多於「智者」；
- 其二是、科學家也不免是「常識人」。

⁸ Ibid. p.390, “it(metaphysics) is a transforming principle that urges position to fuller development and by reversing counter-positions, liberates discoveries from the shackles in which, at first, they were formulated.”

⁹ Cf. Ibid. pp.175-177. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》（台北：哲學與文化月刊社，1991），頁 251-252。

¹⁰ Cf. Ibid. chs. 6 & 7. 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，chs. 6 & 7。

¹¹ Ibid. p.390.

1. 科學家是專家多於智者——郎尼根引用亞里士多《形上學》對「專家」與「智者」的分辨，指出「專家」(Expert)專於一門學問、但可對其他學問一無所知；反之、「智者」(Wise Man)不一定專於任何學問，但整體地知道學問與學問間的關連¹²。科學家是專家多於智者；他在自己的研究領域上知之甚詳，但不一定對其他範圍有所認知，也無從站在一個全面整體的視野上衡量其他學問。

2. 科學家也不免是常識人——退一步說，科學家尚且是常識人，分享著一般老百姓能有的昏蔽，而自己卻無從引用個人專業來化解；一旦其專業與常識偏執有摩擦，就會不知所措，只好向外尋求更融貫的世界觀¹³。

總之，能提供整體視域來恰當地促進轉化者，尚且不是科學，而是形上學。

(四) 唯有形上學能恰當履行轉化任務

亞里士多德《形上學》談智者，提示形上學為最殊勝的智慧(Wisdom *par excellence*)，因為它提供了最整全的視野，讓人不單能從中為宇宙人生定位，而且能有足夠的餘地去說出學問與學問之間的關連¹⁴。郎尼根上承此說¹⁵，還強調以下四個重點¹⁶：

其一、形上學肇因於純求知欲而追問至極緻。

其二、形上學免於個別觀點的規限而看出眾觀點間的關連。

其三、形上學在整全的視域中分辨正立場與反立場。

其四、形上學有足夠的動機與視野去催促正立場發展與反立場回轉，並從零碎的發現中整合全面脈絡。

站在上述理由，我們就不得不承認：形上學是轉化原理，為宇宙人生定位，為各部門開出補弊興廢動力。

形上學的轉化作用，可藉下圖示意：

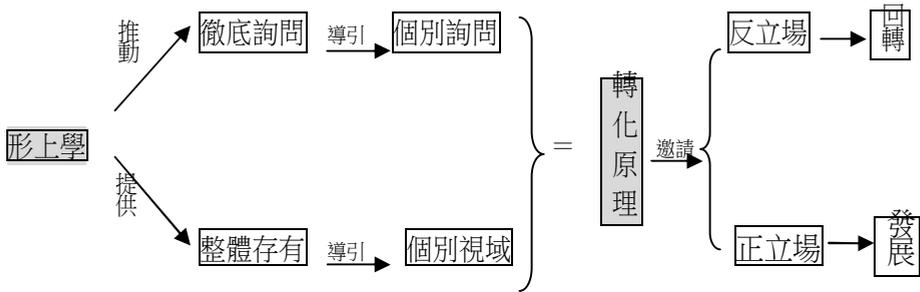
¹² Aristotle, *Metaphysics*, A, 2, 982^a 4-9. Bernard Lonergan, "Metaphysics as Horizon" in Coreth, *Metaphysics*, p.211.

¹³ Lonergan, *Insight*, p.390.

¹⁴ Aristotle, *Metaphysics*, A, 980-982.

¹⁵ Lonergan, "Metaphysics as Horizon", p.211.

¹⁶ Lonergan, *Insight*, p.390.



四、形上學 統合 其他部門

再者，郎尼根也提示形上學統合其他學術部門。「統合」(To Unify)一辭，意謂著統攝整合。形上學作為徹底詢問指望著存有整體，它就是統合原理，因為它面對一個全面性的問題而提供一個全面境界，藉此為個別詢問與視域定位。較細緻地說，在「統合」的前提下，形上學至少蘊含四重義如下¹⁷：

(一) 尋根究底、窮理盡性

——從詢問與對答的時份上考量

形上學始於徹底詢問、終於存有整體；其他部門始於個別詢問、終於個別答案。為此，局部詢問與視域、統合於形上學的究極詢問與視域內。換言之，從問問題上看，形上學率先「尋根究底」、徹底地追問萬事萬物的最後根源；反之，從給予答案上看，形上學終於「窮理盡性」、企圖道破萬物最究極的原理與本質¹⁸。

(二) 彌綸天地、廣大悉備

——從視域與內容的對比上考量

形上學提供整體視域、但不細緻地說盡所有個別內容。郎尼根稱形上學是「知識中之整體」(the Whole in Knowledge)、而非「知識之整體」(the Whole of Knowledge)

¹⁷ Ibid. pp.390-391.

¹⁸ Ibid. pp.390-391, “For other departments meet particular ranges of questions, but it(metaphysics) is the original, total question and it moves to the total answer by transforming and putting together all other answer.”

¹⁹。形上學「彌綸天地」²⁰、「廣大悉備」²¹，即放眼於一個整全界域、而不迷執於個別視野；為此、它是「知識中之整體」。但形上學並未個別地說盡整體內一切的一切，它不是大型的百科全書，在內容上只「見林不見樹」；為此、它並非「知識之整體」。換言之，它「約繁歸簡」、「執簡御繁」，而非「見林見樹」、「鉅細靡遺」。

（三） 微塵寰宇、不即不離

——從整體與部份的關係上考量

再者，郎尼根談形上學，指出「整體不缺少其部份，不獨立於它們，也不等同於它們。」²²簡言之，整體「不即」亦「不離」其部份；人可從細沙中放眼宇宙，也可從寰宇內觀賞微塵。形上學作為「知識中之整體」，它「不即」其他知識部門，也「不離」其他知識部門而獨存，它指望整體，而在整體的前提下考量其部份。如圖示：



（四） 以「全」概「偏」、化「零」為「整」

——從整體與部份的互補上考量

郎尼根繼續指出：形上學原理優先於所有其他眾學，但形上學的豐碩有賴於其他部門；也就是說，形上學促進其他部門的聚合，而其他部門可在內容上豐益形上學²³。若從形上學看眾部門，則形上視域邏輯地優先於個別視域，我們不得不從存有整體上體察學門與學門間的連貫；反之，若從眾部門看形上學，則部份知識的增進、也直接或間接地使形上學更形豐富、更多姿多采。如圖示：

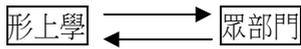
¹⁹ Ibid. p.391.

²⁰ 借用《周易·繫辭上傳·四》「易與天地準，故能彌綸天地之道。」彌字意謂「渾而合之」，即「約繁歸簡」。綸字意指「條理經緯」，即「執簡御繁」。

²¹ 借用《周易·繫辭下傳·十》「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」

²² Ibid. p.391, "A Whole is not without its parts, nor independent of them, nor identical with them."

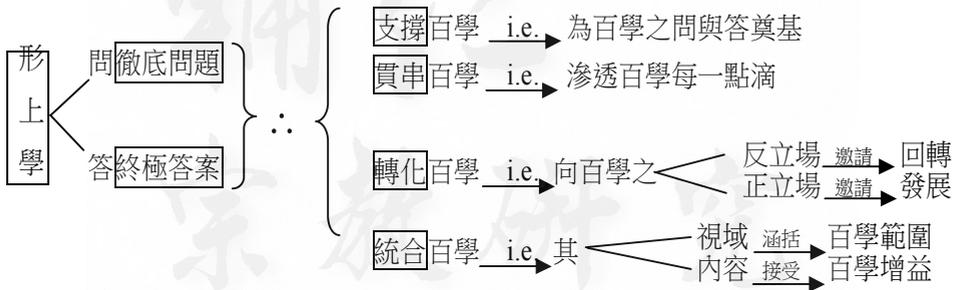
²³ Ibid.



撮要地說，形上學之於其他學術部門，它具備「支撐」、「貫串」、「轉化」、「統合」的意義：

首先、「支撐」意謂著奠基承載；形上學以其徹底詢問和放眼整體而為百學奠基。繼而、「貫串」意謂著滲透蔓延；形上學以其尋根究底與窮理盡性而滲透百學的每一詢問與答案。再者、「轉化」意謂著破執顯正；形上學作為純求知欲表現之極緻、足以「回轉」反立場而「發展」正立場。最後、「統合」意謂著統攝整合；形上學涵括百學、並容許百學在其內增益。

其中大略，可藉下圖示意：



在體認形上學為百學之冠後，我們可進而反省形上學能有的階段與型態。

貳、形上學的階段與型態

為給形上學提出一個較穩健的定義，郎尼根除了標榜形上學為眾學之冠外，尚且刻劃出形上學發展能有的階段（Stages）與型態（Forms）。更好說，為郎尼根言，形上學發展之三階段各含其特有的型態，分別被命名為「潛態」（Latent）、「疑態」（Problematic）、「顯態」（Explicit）三者²⁴。

²⁴ Ibid.

一、潛態形上學

形上學發展的第一階段，蘊含著「潛態」（Latent）形式，可方便地被稱為潛態形上學。簡言之，潛態形上學意謂純求知欲那股追問徹底問題而指望究極答案的傾向潛藏於人的意識而蓄勢待發。郎尼根說：

經驗、悟性、理性意識內在並躍動於人的一總認知之中；從而引申各知識部門，企圖回轉眾反立場、以達致融貫與統一；但一切知識的共同根源並未充份精準地被把握；而轉化辯證原理尚未是一發展技術；為此、謀求統合百學的努力也只是偶然而間歇的而已²⁵。

郎尼根的話語可權宜地被析解為以下的重點來被體會。

（一）從認知意識立場說：

人的認知意識含經驗、理解、判斷之功能與活動，企圖藉詢問一總的問題（包括徹底問題）、以達致一總的答案（包括究極答案）。這份追問萬事萬物的最後根源之傾向潛藏於人的意識而蓄勢待發。

（二）從學理演繹立場說：

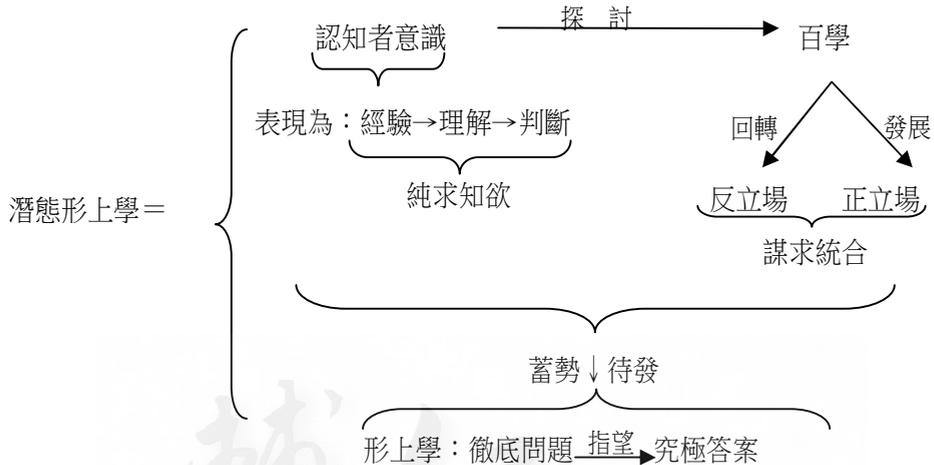
認知者意識的思維不能長期容忍非理性思考、而企圖回轉各學理的反立場與發展其正立場，為的是渴望在知識的把握上達致一融貫而統一的想法。只是這份智者的統合百學心態尚處於潛伏階段，尚未顯然地達到充份的自覺而已。

（三）從形上學作為潛態形式上說：

智者統合百學的要求落實在形上學身上而有待發揮；形上學支撐、貫串、轉化、統合百學而成為知識的共同根源。只是形上學的轉化辯証技術尚未發展圓熟，而眾學謀求統合的努力也只是偶然（Haphezard）而間歇（Spasmodic）而已。

²⁵ Ibid.

此之謂形上學的「潛態」（Latent）階段與形式；其中義蘊、可藉下圖示意：



二、疑態形上學

形上學的「潛態」形式將過渡而為「疑態」階段。「疑態」（Problematic）一辭、意謂藉由辯証張力而衍生疑慮與困惑；疑態形上學意指人意識統合百學的須求而在正、反辯証的疑惑中醞釀形上學的系統展現。郎尼根說：

謀求統合的系統努力被察覺；探討知識本性的研究興盛；但這些研究被糾纏在正、反立場的擾攘中、藉由人的意識多形所引致²⁶。

郎氏之意、可被析解為下列要點：

（一） 統合百學須求之覺醒

人覺得有需要作一系統的努力去統合百學；那就是說，不同知識領域要求統合，即要求發展那統合百學的形上學。例如：懷特海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）身兼數學家、邏輯學家、物理學家，仍深感有必要發展一套給百學奠基的形上理論；此動機引致他日後完成《過程與實現》（*Process and Reality*）這份形上學巨著²⁷。

²⁶ Ibid.

²⁷ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, (London: Cambridge University Press, 1929);

（二） 認知理論的蓬勃

形上學在西方哲學固然出現得很早；遠在上古時代的亞里士多德（Aristotle, 384-322 B. C.）就早已有《形上學》專書面世；可是、「形上學問題」（「什麼是萬事萬物的最後根源？」）到底緊密地連繫著「知識論問題」（「你如何知道？」）以致近代哲人自覺有迫切需要率先釐清知識本性這議題，為此、認知理論的演繹遂成了近世思潮的主軸。

（三） 正、反辯証的擾攘

統合百學之須求、與認知理論的興旺，引來百家爭鳴。各派理論、有較吻合「基本正立場」（Basic Positions）者，也有較向「基本反立場」（Basic Counter-Positions）靠攏者²⁸。於是、知識本性的研究被糾纏在正、反立場的擾攘中，導致不同程度的紛爭、混亂、與困惑。

（四） 意識多形的帶動

哲思的分歧、根源於人的「意識多形」（Polymorphism）²⁹，各人旨趣各異，分別可「蔽於一曲而闕於大理」³⁰。但在意見的分歧中、眾哲人至少吻合在相同的起點——詢問精神、與相同的終點——謀求洞察³¹，推至極緻而為追問徹底問題與謀求道破存有視域，以致眾哲人在思辯的演繹中、一總的「反立場」要求回轉、一總的「正立場」要求發展，藉此展望較穩健的形上理論之臨現。如此一來，形上學的「疑態」形式是為形上學的醞釀階段。其中義蘊，可藉下圖示意：

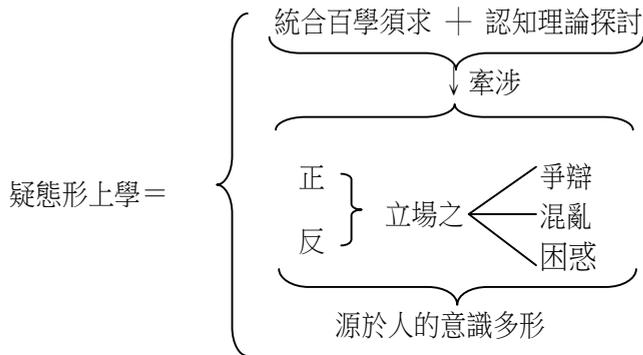
Process and Reality: Corrected Edition, (New York: The Free Press, 1978).

²⁸ 這是郎尼根《洞察》第十四章第一節的論旨核心，cf. Lonergan, *Insight*, pp.387-390.

²⁹ Ibid. pp.385-386.

³⁰ 借用《荀子·解蔽》篇語。

³¹ Lonergan, *Insight*, pp.386-387.



三、顯態形上學

在第三階段、形上學是「顯態」的 (Explicit)。簡言之，形上學的顯態形式意謂著潛態形上學成功地意識自己；即人成功地把「徹底問題_指望_存有視域」這一事實有意識地演繹成一套學問、以統合百學。郎尼根對此初釋如下：

潛態形上學本常在運作，現成功地對自己有概念，釐定自己的涵義，提出自己的技巧，以及肯定把握的概念、涵義、與技巧³²。

郎氏的初釋、可從「經驗」、「理解」、「判斷」三層面作體會。

(一) 經驗面

「顯態」一辭意謂「潛態形上學」達顯然的自覺，即成功地意識純求知欲那份詢問徹底問題以企圖道破存有整體的傾向，並企圖作系統陳述。

(二) 理解面

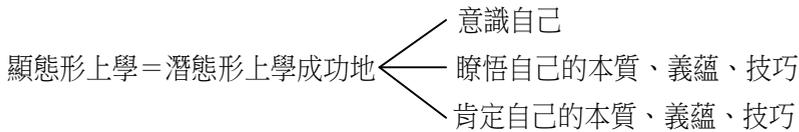
形上學的顯態形式也意謂著它成功理解自己、即洞察自己的本質、釐清自己的義蘊、懂得所須採取的研究法與技術。

³² Ibid. pp.391.

(三) 判斷面

顯態形上學也意謂著形上學顯然地肯定自己的自我意識、自我理解、所把握的涵義與技術。

我們可藉下圖示意：



參、環繞顯態形上學而展現的詞語和議題

我們可引用郎尼根《理解與存有》一書的提示來為顯態形上學作進一步的闡釋：

我們建議用兩個步驟來探討形上學。其一是、現世形上學，其二是、神存在質議。其一、我們把形上學限止在比率存有者 (proportionate being) 身上，即只研究那不單藉正確理解而被知者，且藉經驗、與藉理解其經驗、而在真確判斷中被人肯定者。為此、經驗誠然是那藉以分辨比率存有者與一般存有者的因素³³。

茲按此引文的提示而用下列論點來澄清。

一、存有學差異：分辨存有與存有者

借用海德格 (Martin Heidegger, 1884-1976) 《存有與時間》 (*Being and Time*) 的辭彙，郎尼根形上學也蘊含其「存有學差異」 (Ontological Difference)³⁴，即分

³³ Lonergan, *Understanding and Being*, p.241.

³⁴ 為海德格而言，「存有學差異」意謂「存有」 (*Sein*) 與「存有者」 (*Das Seiende*) 有別；「存有」意指「冒出」 (Emergence) 與「持存」 (Endurance) 之活力，「存有者」則寓意著那進行此活力之個體。有關海德格與郎尼根在「存有學差異」上之理論比較，容後討論。作者先前曾直接或間接地對此有作暗示；參閱拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期，2007年9月，頁137-144。

辨「存有」（Being / To Be / Esse）與「存有者」（being / ens）：

（一）「存有」——為郎尼根言，「存有」（Being）意謂著純求知欲所指望的目的物（“Being is the objective of the pure desire to know”）³⁵，是為一「整體存在視域」，內含一切的一切³⁶。

（二）「存有者」——「存有者」（Being）意指個別具體的存在物。郎尼根從認知理論立場指出：「存有者」至少是透過悟性把握與理性肯定而被認知的事物（“being is whatever is to be known by intelligent grasp and reasonable affirmation.”）³⁷。

在「存有者」的前提下，郎尼根再作了以下的分辨。

二、存有者：分辨比率存有者與超越存有者

有關對存有者的探討，郎尼根為了在開始能取得讀者較多共識起見，他認為有必要首先處理普通經驗中能接觸的存有者，而將較受爭議的超經驗存有者容後討論³⁸；也就是說，郎尼根就此分辨了「比率存有者」與「超越存有者」：

（一）比率存有者

初步言之，「比率存有者」（Proportionate Being）意謂著一般認知範圍內所能明晰地「經驗」、「理解」、「判斷」之存有者（“proportionate being may be defined as whatever is to be known by human experience, intelligent grasp, and reasonable

³⁵ Lonergan, *Insight*, p.348.

³⁶ 這是郎尼根《洞察》第十二章的論旨核心。參閱作者以下的三篇拙作：（一）〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期，2007年9月，頁137-168；（二）〈存有想念的溯源——郎尼根《洞察》第十二章第七節前段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第五期，2009年5月，頁121-150；（三）〈存有想念的演繹——郎尼根《洞察》第十二章第七節後段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第六期，2009年6月，頁117-134。

³⁷ Lonergan, *Insight*, p.391.

³⁸ Ibid. p.391, “It will simplify matters enormously if, in the present chapter, we prescind from the complicated and disputed question of the possibility of man’s knowing what lies beyond the limits of human experience.”

affirmation.”)³⁹有關此點，我們將馬上作進一步的分析。

(二) 超越存有者

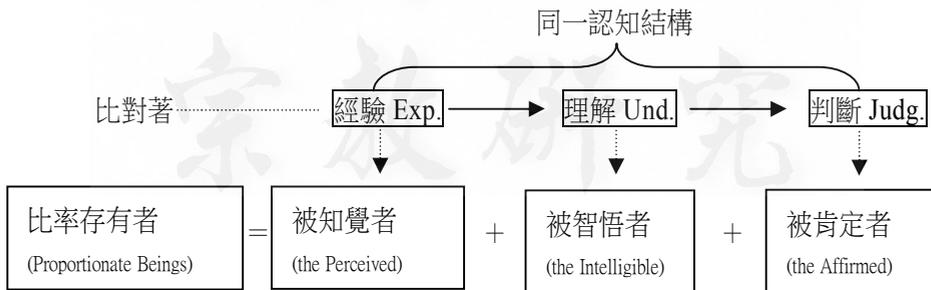
籠統地說，「超越存有者」(Transcendent Being(s))意指某種超出普通經驗所能接觸的存有者，可包括靈體與上帝⁴⁰。郎氏還在此指出神存在問題有爭議，所以須暫緩討論⁴¹。

三、比率存有者：至少含四重義

方便地說，顯態形上學目前在乎首先處理「比率存有者」⁴²。看來「比率存有者」一辭至少蘊含主體面、客體面、學理面、境界面四重面向如下。

(一) 主體面

從主體的認知過程與結構上談「比率存有者」，則「比率」(Proportionate)一辭、寓意著「存有者」因應了「經驗→理解→判斷」這一架構運作、而動態地、演繹地、比例地被體認為「被知覺者」(the Perceived)、「被智悟者」(the Intelligible)、「被肯定者」(the Affirmed)⁴³。如圖示：



³⁹ Ibid. p.391.

⁴⁰ Hugo Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, (London: MacMillan Press, 1976), p.175, “Transcendent being (is) whatever may exist apart from proportionate being.”

⁴¹ Lonergan, *Insight*, p.391; Lonergan, *Understanding and Being*, p.241.

⁴² Ibid. p.391.

⁴³ Ibid. p.391, “So proportionate being may be defined as whatever is to be known by human experience, intelligent grasp, and reasonable affirmation.”

2. 被覺知者

「比率存有者」有別於「一般存有者」在於它是那藉由「經驗」而被知覺的事物⁴⁴。相應亞里士多德與多瑪斯的表樣、郎尼根在此暗示：談形上學、須首先落實在經驗中被把握的存有者身上來談論，而不應脫離經驗來空談玄學，否則流於虛無漂渺、缺乏根據。

3. 被智悟者

為郎尼根言，「存有者」可被理解，以致說它是藉由「明智的把握」（Intelligent Grasp）而被認知的事物⁴⁵。為此、他在《神學方法》因應著理解運作而給「存有者」命名為「可被智悟者」（the Intelligible）⁴⁶。有關存有者可被理解這一論點，在形上學史上由來已久，此點容後討論⁴⁷。

4. 被肯定者

郎尼根還指出：「存有者」也是藉由「合理肯定」（Reasonable Affirmation）而被認知的事物⁴⁸。為此、我們也可權宜地因應著判斷活動而給「存有者」命名為「被肯定者」（the Affirmed）。這也是郎氏《理解與存有》（p. 241）之用辭（參閱註卅二）。

（二）客體面

郎尼根尚且從客體面向上指出：認知主體的「認知結構」、會與客體對象的「被知結構」有其「異質同形」（Isomorphism）的地方⁴⁹；主體極的「認知結構」既蘊

⁴⁴ Ibid. p.391, "In its full sweep, being is whatever is to be known by intelligent grasp and reasonable affirmation. But being that is proportionate to human knowing not only is to be understood and affirmed by also is to be experienced."

⁴⁵ Ibid. p.391, "being is whatever is to be known by intelligent grasp..."

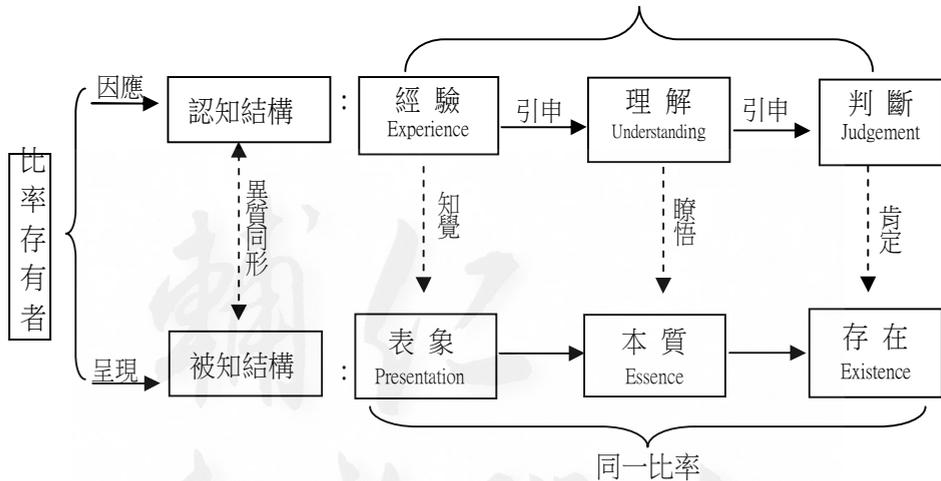
⁴⁶ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, (London: Darton, Longman & Todd, 1972, reprinted 1975), p.11, "If we objectify the content of intelligent intending, we form the transcendental concept of the intelligible."

⁴⁷ 有關此點的一些間接提示，參閱拙作〈存有想念的溯源〉，頁 123-124、126、129；拙作〈存有想念的演繹〉，頁 129-130。

⁴⁸ Lonergan, *Insight*, p.391, "being is whatever is to be known by... reasonable affirmation."

⁴⁹ Ibid. pp.115, 399-400, 484-487, 499-502, 552, 576, 735-736.

含著「經驗」、「理解」、「判斷」等層面，則客體極的「被知結構」就相應地蘊含著「表象」（Sensible Presentation）、「本質」（Essence）、「存在」（Existence）等意義。換言之，從客體面談論「比率存有者」，則它會因應著主體的「經驗」而呈現自己為「感性表象」、會因應著主體的「理解」而凸顯其「本質義」、也會因應著主體的「判斷」而被肯定為「存在事實」⁵⁰，如圖示：



1. 表象

凡藉經驗而被知覺的存有者，雖然個體各異，但都落實為「表象」（Sensible Presentations），即被把握為含有形可見、有聲可聞、可被知覺的「感性」事物。換言之，被知覺者（the Perceived）皆含「表象」，是為「被表象事物」，可提供給理智來作為被理解的質料⁵¹。

2. 本質

被經驗的事物可被理解。凡被理解的存在物都呈現其「本質義」（Essential Meanings），以致在理解層面上說：存有者有其「本質」（Essence），隸屬於一類

⁵⁰ 郎尼根在《洞察》第十二章第七節檢討卡耶登（Cajetan）的理論時曾直接或間接地作了上述的提示。參閱拙作〈存有想念的溯源〉，頁 136-141。

⁵¹ Lonergan, *Insight*, p.369, "... conceptual contents are products of acts of understanding that grasp forms emergent in sensible presentation,..."

事物，其意義在同類事物上有其放諸四海皆準的普遍性（Universality）。我們可從本質的前提上衡量其與存在的比率⁵²。

3. 存在

存有者經歷被知覺、被理解、再進而藉著被反思、被驗證、與被判斷而被肯定為「存在事實」。按郎尼根的辭彙言，一事物被發現滿全了其所受制約的條件（Fulfillment of the Conditions）⁵³、而被確定為具備某類形式存在之存有者。

總之，從客體面向看「比率存有者」，它意謂著蘊含「表象」、「本質」、「存在」三重比率（Triple Proportion）之事物，相應著認知活動的「經驗」、「理解」、「判斷」三層而被凸顯。其「主體面」與「客體面」彼此密切關連，是為一體兩面之事理。

（三）學理面

從學理面上說，「比率」一辭意謂著探討內容類比（Analogical），即「比率存有者」雖然都以「表象」、「本質」、「存在」三重比率來呈現自己，到底不同的存在物可在內容上分不同種類與等級，以致人們在研究上須分門別類、分工合作。郎尼根說：「解釋比率存有者的任務引致分工合作，不同領域的與件落實至不同的學科部門」⁵⁴。

郎尼根的意思是：「比率存有者」雖然都相應著認知的「經驗」、「理解」、「判斷」之活動、都呈現出客體的「表象」、「本質」、「存在」之比率，到底、同一比率可適用於不同種類的存有者，如同「倍數」（Double）適用於「2之於1」、或「4之於2」、或「6之於3」等一般⁵⁵。為此、「表象」、「本質」、「存在」的比對、分別適用於礦物、植物、動物、或人身上，只是眾物「表象」各異、「本質」

⁵² Ibid. p.368, "... 'being' denotes indifferently the proportion of essence to existence or, as we might say, the proportion between what is formulated by thought and what is added by judgment."

⁵³ 這是郎氏《洞察》第十章的主題所在。

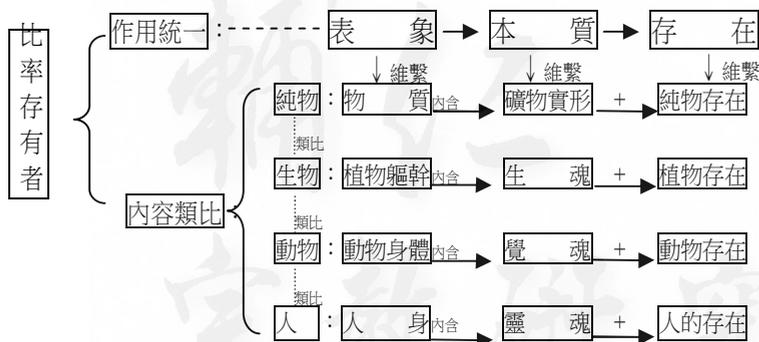
⁵⁴ Lonergan, *Insight*, p.498, "the task of explaining proportionate being leads to a division of labour. Different domains of data fall to different departments of science."

⁵⁵ Ibid. p.368.

各有不同規限，以致兌現不同等級的「存在」。例如：張三須按「理性動物」的本質來兌現其為「人」之「存在」⁵⁶。如此一來，人們對應著不同「本質」的「存有者」、就開出不同的研究學科，分門別類地分辨出不同的探討領域，其中包括：

- 那研究「純物」的物理學（Physics）、化學（Chemistry）等，
- 那研究「植物」的生化學（Bio-Chemistry）、植物學（Botany）等，
- 那研究「動物」的動物學（Zoology）、心理學（Psychology）等，
- 那研究「人」的「理性心理學」（Rational Psychology）、「哲學人類學」（Philosophical Anthoropology）等。

我們可權宜地從學理面為「比率存有者」繪出下圖來示意：



有關郎氏對不同學理的提示容後討論。（上圖只是一個粗略的繪製。）

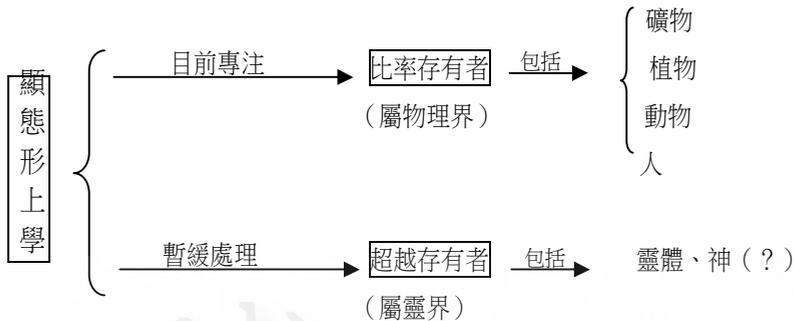
總之，從學理面上談「比率存有者」，就有所謂不同類別的學理研究，彼此相關而類比，共同為形上學分門別類地作出個別的貢獻。

（四）境界面

再者、郎尼根用「比率存有者」一辭，尤強調它藉「感性經驗」而呈現自己為「表象」的一面。這面向正好意謂著它是屬「物理界」的存有者，有別於「純靈界」的事理；而郎氏顯態形上學研究的第一步是首先探討物理界的存有者、包括礦物、

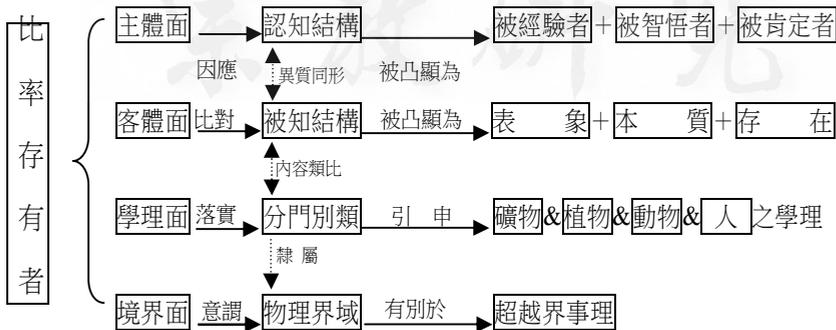
⁵⁶ 這是郎尼根在探討卡耶登（Cajetan）學理時所給予的提示；cf. Lonergan, *Insight*, p.368. 參閱拙作〈存有想念的溯源〉，頁 138。

植物、動物、人。換言之，「比率存有者」是「物理存有者」的別名，與「超越存有者」在境界上有別。如此一來，郎氏可權宜地暫緩處理純靈的「超越存有者」，以免形上學一下子難以應付不同的爭議⁵⁷。其中義涵、可藉下圖示意：



總之，從境界面看「比率存有者」，它所投擲的訊息是：物理界域的學問、都在形上學的根基上被綜合。此所謂「道不遠人」；形上學又名「道學」，「道」與我們日常生活息息相關，甚至物理科學都不與形上學脫節，反而被統合在形上學的基礎上而成為其中的部門。

撮要地說，「比率存有者」之名意義豐富，至少蘊含「主體面」、「客體面」、「學理面」、與「境界面」四重義；其中究竟，可概括為下列圖表：



⁵⁷ Lonergan, *Insight*, p.391, “ It will simplify matters enormously if, in the present chapter, we prescind from the complicated and disputed question of the possibility of man’s knowing what lies beyond the limits of human experience.”郎尼根留待《洞察》第十九章與第二十章來處理超越存有者的問題。

四、附論：郎尼根是否遺忘海德格所指的存有學差異？

先後體認了郎尼根對「存有」、「存有者」、「比率存有者」等辭的闡釋後，我們或許會在此涉及一個疑問：郎尼根的解釋是否陷進了海德格（Martin Heidegger, 1884-1976）所批判的「存有學差異的遺忘」（Forgetfulness of the Ontological Difference）⁵⁸？固然這是一個相當複雜的問題、牽動了海德格與郎尼根兩套哲學體系的比較，我們不可能用三言兩語來澄清其中的一切細節，但正因為「存有學差異」這議題不得不在此被交待，我們至少須給予一個初步的提示如下。

（一）海德格、多瑪斯、郎尼根三人對存有學差異的看法

「存有學差異」這名辭雖然首先由海德格所提出，但看來多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）和郎尼根並不對其中的議題全然陌生。分別地說，他們三人各自有這樣的看法。

1. 海德格

早期海德格（Heidegger I）（以《存有與時間》作為此時期的代表作）⁵⁹率先

⁵⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, (New York: Harper & Row, 1962), pp.5-8.

⁵⁹ 專家們如理查遜（William Richardson）從存有學觀點替海德格學思歷程分期處理，方便地稱為 Heidegger I, Heidegger II, et. cf. William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963).

① Heidegger I (1927 年至 1930 年初) 以 *Sein und Zeit*, (Halle: Verlag, 1927), 英譯：*Being and Time*, (New York: Harper & Row, 1962) 為代表作。海氏此時期主要從 *Dasein*（此有／人）看存有。

② Heidegger II (1930 年至 1950 年初) 以 *Einführung in die Metaphysik*, (Tübingen: Verlag, 1953), 英譯：*Introduction to Metaphysics*, (New Haven: Yale University Press, 1958) 為代表作。海氏此時期直截反省「存有」義。

③ Heidegger III (1950 年以後) 以 *Was Heisst Denken?*, (Tübingen: Verlag, 1954), 英譯：*What is Called Thinking?*, (New York: Harper & Row, 1968) 為此時期的代表作之一。海氏此時隱然談神秘主義領域，從「直觀」(Thought) 把握「存有」。Cf. Laszlo Versenyi, *Heidegger, Being and Truth*, (New Haven: Yale University Press, 1965); John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, (Athens: Ohio University Press, 1978).

從人作為 *Dasein* (Here-to-be; 此有) 說起，提示 *Dasein* 是那能問及自己存有的個體⁶⁰，藉此凸顯自己作為「存有者」、在問及「存有」的義涵，也藉此分辨「存有」與「存有者」的差異，被命名為「存有學差異」(Ontological Difference) (pp.5-8)：

 存有 (*Sein* / to Be / Being) 意謂著存在活動。
 存有者 (*Das Seiende* / being(s)) 意謂著個別的存在主體⁶¹

這一分辨延續至第二期的海德格 (Heidegger II) (以《形上學導論》作為此時期的代表作)⁶²，第二期的海德格不再透過 *Dasein* 來詢問「存有」，而從「為什麼有存有者而非虛無？」(“Why are there essents rather than nothing?”) 一問題切入、反面地扣緊「非虛無」來追問「存有」義⁶³，藉此凸顯「存有」蘊含著「冒出」(Emergence)、「持存」(Endurance)、「境域」(Realm) 眾義⁶⁴；換言之，「存有」的活力容許「存有者」得以「生」與「住」，總括為一個讓「存有者」賴以「冒出」與「持續」的「場域」。借用先蘇格拉底哲人的辭彙，「存有」(*to on* / being) 作為現在分詞 (Present Participate)、分辨那作為名詞的「存有者」(*ta onta* / being) 與作為動詞的「存有」(*to einai* / to-Be; Being)⁶⁵，如圖示：

海德格三時期強調角度不同，但有同一個最終核心，i.e. 存有。

⁶⁰ Heidegger, *Being and Time*, p.2, p.27; p.12, p.78.

p.2, p.27, “This entity which each of us is himself and which includes inquiring as one of the possibilities of its Being, we shall denote by the term “*Dasein*.”” p.12, p.78, “*Dasein* is an entity which, in its very Being, comports itself understandingly towards that Being.”

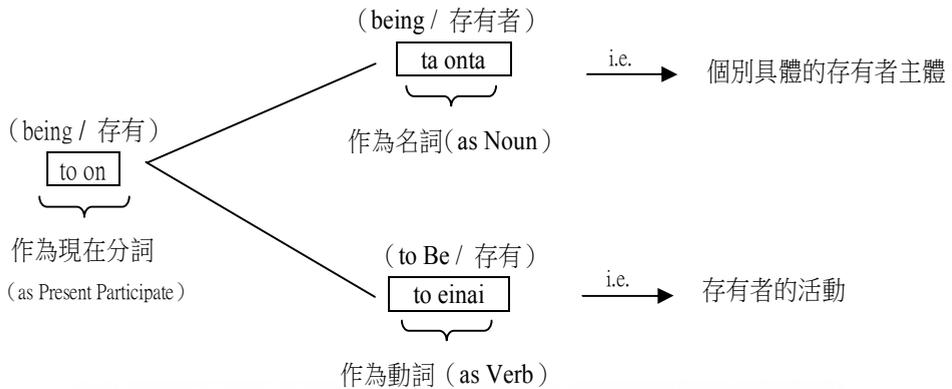
⁶¹ 專家們如 Richardson, 及《存有與時間》英譯者 John Macquarrie & Edward Robinson 等慣用大寫的 Being 來寓意「存有」、及小寫的 being 來指謂「存有者」。

⁶² 參閱註 59。

⁶³ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p.32, “Thus it transpires that the question “Why are there essents rather than nothing?” compels us to ask the preliminary question: “How does it stand with being?”

⁶⁴ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p.14, “What does the word *physis* denote? It denotes self-blossoming emergence (e.g. the blossoming of a rose), ...and perseveres and endures in it; in short, the realm of things that emerge and lingers on.”

⁶⁵ Ibid. p.31.



總之，前、後期的海德格對「存有學差異」都有其一貫的關懷，並對傳統哲學在這差異上的遺忘多所疾病。

2. 多瑪斯

「存有學差異」一辭雖然是由海德格所提出，然而，早在海氏之前，多瑪斯就曾經有過相通的見解。他指出⁶⁶：「存有」(Esse / to-Be)之於「存有者」(Ens / being)，就類比著「賽跑」(Currenre / to Run)之於「賽跑者」(Currens / Runner)。「賽跑」活動由「賽跑者」所實現。「賽跑」不即、亦不離「賽跑者」而獨存。「賽跑」是「賽跑者」所進行的活動，「賽跑者」是那實現「賽跑」活動的個體；是「賽跑者」這主體使「賽跑」這活動獲得落實。類比地、「存有」是存在活動、由「存有者」個體所實現。「存有」不即、亦不離「存有者」而獨存。「存有」是「存有者」所進行的活動，「存有者」是那實現「存有」活動的主體。是「存有者」使「存有」活動獲得落實，類比著「賽跑者」使「賽跑」活動落實一般。換言之，為多瑪斯而言：

⁶⁶ Thomas Aquinas, *Commentary on the "De hebdomadibus" of Boethius*, lect.2, nr.22-23.

參閱拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期，2007年9月，頁138。

{ 「存有」(Esse / to-Be) 意謂著生生不息的存在活動，類比著賽跑之為活動一般；
{ 「存有者」(Ens / being) 意指那進行「存有」活動的主體，類比著「賽跑者」之為那進行「賽跑」活動之主體。

學者如卡布圖 (John Caputo) 認為海德格與多瑪斯在「存有學差異」的前提下意見一致⁶⁷；只不過多瑪斯把它凸顯在士林哲學的「存有一神—學架構」(Onto-Theo-Logical Structure)內、而海德格則在現象學的議題上提出來討論而已⁶⁸。

3. 郎尼根

有關多瑪斯對「存有」與「存有者」之分辨，郎尼根知之甚詳。郎尼根尤引用多瑪斯的 *Actus essendi* (Act of Being / 存有的實現) 一辭⁶⁹、來突顯「存有」為存在「活動」(Activity)與「實現」(Act)，落實在「存有者」(Ens / being) 身上，讓「存有者」以其個別「形式」(Form) 來成就其實體⁷⁰。郎尼根還指出：以這樣的方式來談「存有」，那是一「正向」(Right Side Up) 的說法，即以形上學作為哲學的優先範圍來談「存有」及相關議題；只不過自近代以降，哲人都以知識論作為優先處理的項目，以致郎尼根自覺須採取一「倒轉」(Up Side Down) 方式來探討「存有」，即從知識論立場作出發點來討論「存有」義，藉此響應近代哲學的趨勢⁷¹。並讓形上學獲得認知理論的討論依據。如前述、在認知理論的帶動下，郎尼根把「存有」與「存有者」的義涵分辨如下：

「存有」(Being)：意謂著純求知欲所指望的目的物 (the Objective of the Pure

⁶⁷ John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, (New York: Fordham University Press, 1982), pp. 147-184.

⁶⁸ *Ibid.*, p.252.

⁶⁹ Bernard Lonergan, "Insight: Preface to a Discussion" in Bernard Lonergan, *Collection*. eds. Federick Crowe (London: Darton, Longman & Todd, 1967), pp.154, 162.

⁷⁰ 作者先前曾提及此點。參說拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉，頁 138。

⁷¹ Lonergan, "Insight: Preface to a Discussion", pp.152-153.

Desire to Know) 是為一「整體存在視域」，內含一切的一切⁷²。

「存有者」(being)：意謂個別具體的存在物。從認知理論觀點說，它至少是透過悟性把握與理性肯定而被認知的事物(“Being is whatever is to be known by intelligent grasp and reasonable affirmation.”)⁷³。

(二) 郎尼根是否遺忘海德格式的存有學差異？

從郎尼根對多瑪斯之分辨「存有」與「存有者」的評述上看，郎尼根至少不會對海德格所指的「存有學差異」這議題感到陌生；只是他在解釋「存有」與「存有者」的涵義時，卻秉持其所站的認知理論立場來立論，以致在相較之下、凸顯了郎氏個人特有的說法與辭彙。郎尼根刻劃「存有」(Being)為無所不包的被知視域、而不優先強調其為生生不息的存在活動。如此一來，這是否意味著郎尼根有「遺忘存有學差異」之嫌？理察遜(William Richardson)就如此地給郎尼根作了以下的評論：

郎尼根神父並沒有用任何方式質詢「存有」(Being)與「存有者」(being)的差異。...海德格派人仕可能會說郎尼根神父是「遺忘存有」的犧牲者，或較精確地說，他是「存有學差異之遺忘」的犧牲者。...為郎尼根神父而言，形上學清楚地是屬「存有—神—學架構」(Onto-theo-logical Structure)⁷⁴。

理察遜還在結語中概括地點出郎尼根在形上學理論上的瓶頸如下⁷⁵：

1. 過份受制於認知理論——

郎尼根在形上義理的演繹上被籠罩在濃烈的認知理論色彩中進行。這是他的優點，也是他的限制。

⁷² Lonergan, *Insight*, ch.12. 參閱拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉全文。

⁷³ Ibid. p.391.

⁷⁴ William J. Richardson, “Being for Lonergan: a Heideggerian View” in Philip McShane (eds.), *Language Truth and Meaning: Papers from the International Lonergan Congress 1970*, (Dublin: Gill & MacMillan, 1972), pp.277-278. (中譯本由本文作者譯述。)

⁷⁵ Richardson, “Being for Lonergan: a Heideggerian View”, pp.282-283.

2. 只從理解活動談存有意義——

郎氏過份集中在人如何理解事物這前提上探討「存有者」義；即他只著眼於「存有者」之於人的智悟關係來提示「存有者」之為悟性理解與理性肯定的事物。

3. 不從存有者的自我開顯來談存有——

郎尼根忽視了海德格式的存有學差異探討；即忽略了「真理」（A-letheia）之為從掩蔽中自我開顯的過程（Process of Unconcealment）這議題來提示「存有」與「存有者」的差異；即無從強調「存有者」作為「自顯者」、讓「存有」被凸顯為「揭露」活動（Act of Disclosure）。

4. 未彰顯視域之為世界意義網——

甚至當郎尼根談及被知「視域」（Horizon）之時，看來他所在意的是那涵括「超越之知」的境界，而不特別注視世界作為一全面網路、提供著全部的意義，也未論及「此有」（*Dasein*）對世界的開放這一面。

面對這樣的評論，郎尼根究竟如何回應？

（三）郎尼根的回應

郎尼根的回應是：

如果要勉強我去說出什麼是存有之為存有的意義、蘊藏、與可理解性，我始終安於回應說：去理解存有、就是去理解一切的一切。如此的理解是無止境的，而這無限止的理解只維繫著上主。簡言之，我主張不同的存有者擁有不同的本質，而只有一個存有者擁有「存有本身」（*Ipsum Esse / to Be as such*）作為其本質。去理解存有之為存有、就是去理解那本質⁷⁶。

⁷⁶ Bernard Lonergan, “Bernard Lonergan Responds”, *Language Truth and Meaning*, p.311, (中譯本出自本文作者) “If I am pressed to say what is the sense, the meaning, the intelligibility of being as being, I am content to reply that to understand being is to understand everything about everything, that such understanding is unrestricted, and that unrestricted understanding pertains only to God. In brief, I hold that different beings have different essences, that only on being has being itself (*ipsum esse*) as its essence, and that to understand that being as being is to

從回應的語氣上看，郎尼根並沒有否決李察遜的評語，但不認為他所指的「瓶頸」是真正的「限制」。郎氏在字裡行間所散發出來的義蘊可被詮釋如下：

1. 堅持從認知理論談存有——

郎尼根並不因李察遜的評語而放棄其認知理論進路。相反地，他仍然堅持從認知理論出發來探討存有與存有著義，因為郎尼根認為任何理論的「正立場」(Positions)與「反立場」(Counter-Positions)的出現都繫於認知理論的處理得當與否⁷⁷，這就連形上學的理论演繹也不例外。況且、為配合與近代哲人對話，從認知理論出發誠然是義不容辭之舉。

2. 扣緊「徹底問題」指望「究極答案」這架構來談存有——

不離認知理論而言存有，就是扣緊「徹底問題指望究極答案」這架構來談存有義，好讓形上學獲得知識論的支持與援助，而不至於言無實據，反而有人的認知活動與事實作見證，反正「人是形上動物、常問及存有問題」⁷⁸，這現象是人的認知意識現象；這點就連海德格也不否認⁷⁹，海氏這見解還先後影響了卡·拉內(Karl Rahner, 1904-1984)與高雷特(Emerich Coreth, 1919-2006)⁸⁰。

understand that essence.”

⁷⁷ 這是 Lonergan, *Insight*, ch. 12, p.1 的核心論點所在。

⁷⁸ Emerich Coreth, *Metaphysics*, (New York: Herder & Herder, 1968), p.64, “... Man is congenitally a metaphysical being, who cannot help inquiring at least implicitly about the totality of being, since he cannot go through life without asking questions.”

⁷⁹ Heidegger, *Being and Time*, p.2, p.27, “This entity which each of us is himself and which includes inquiring as one of the possibility of its Being, we shall denote by the term “Dasein”.” Heidegger, *Introduction to Metaphysic*, p.5, “... “Why are there essents rather than nothing?”... the content ... of the question react inevitably on the act of questioning. Accordingly this questioning is not just any occurrence but a privileged happening that we call an *event*.”

⁸⁰ 高雷特《形上學》一書就是以「問問題的行動」(Act of Questioning)——人的一個意識活動——來作為其形上學的出發點。*cf.*註 78, 及參閱拙作〈問題的指望與存有的視域〉《台大哲學論評》第九期, 1986年, 頁 199-214。郎尼根還對高雷特《形上學》寫了一篇評論;*cf.* Bernard Lonergan, “Metaphysics as Horizon”, in Emerich Coreth, *Metaphysics* (New York: Herder & Herder, 1968), pp. 197-219. 高雷特也對郎氏的評論作出回應;*cf.* Emerich Coreth,

3. 去理解存有就是去理解一切的一切——

「徹底問題指望究極答案」這命題，意謂著人有一股永不息止的純求知欲、向一切的一切開放。主體那股無盡止的純求知欲，表現為追問一切問題，甚至追問最徹底的形上問題——「什麼是萬事萬物的最後根源？」從而意識到一個涵括一切的「存有視域」。為此、郎尼根提示說：「去理解存有就是去理解一切的一切。」

換句話說，純求知欲不滿足於只泛泛地認知一物而已，而欲「致廣大而盡精微」地去把握萬物。人一方面欲「盡精微」地達致每事每物的表裡精粗，另一方面又欲「致廣大」地洞察宇宙萬物之全體大用，以致「至大無外、至小無內」地體証一切的一切。人心除非洞悉并懷抱宇宙萬物一切的一切，否則他永遠不會獲得心靈上的憩息；而這包羅一切的一切之視域、被稱為「存有視域」，在其中、有已被認知的部份，也有未被認知而尚待被體証的部份，以致「存有視域」又被稱為「已知的未知」（the Known Unknown）。有關此點、我們已在詮釋郎尼根《洞察》第十二章時作過反思⁸¹，於此從略。

4. 在理解一切的一切中就唯有 *Ipsum Esse Subsistens* 始能徹底滿足純求知欲的切慕——

若進一步考量何謂「認知一切的一切」，我們至少可從「存有視域」中分辨三類事物：其一是世間個別的「存有者」（*Ens / being*）、其二是那作為存在活力的「存有本身」（*Ipsum Esse / to Be as Such*）、其三是那以「存有」（*Ipsum Esse*）作為其「本質」（*Essentia / Essence*）的靈智者上主、實現為「獨立自存的存有本身」（*Ipsum Esse Subsistens*）。

若從純求知欲的無限嚮往上分別考量這三類事物，我們可獲得以下的體會：

a) 個別的存有者（*Ens*）——我們在世間所能接觸到的一總存有者，不論是哪的人、地、事、物，或宇宙萬物加起來的總和，它（們）在被認知、被意欲、與被擁有當中，讓我們發現：沒有任何一件世物足以使我們感到絕對的滿足；我們

“Immediacy and the Mediation of Being: an Attempt to Answer Bernard Lonergan”, in McShane (eds.), *Language Truth and Meaning*, pp.33-48.

⁸¹ 參閱拙作〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉全文。

內心的一股渴求遠遠地超越任何所能被掌握的事物，即使把它們累積起來形成一個總和，也無法徹底滿足人內心那股無止境的切慕。正因為世間的存有者及其總和都遠遠地被我在渴求中超越過去、都無法讓我們感到絕對地心滿意足，這事實讓我們意識到：世間事物都是有限制的，都不足以填補我內心那份難以填補的空缺。換言之，人心靈的渴慕是無盡止的，沒有任何世間存有者及其總和足以絕對圓滿地構成人內心所嚮往的最終目標⁸²。

b) 存有本身 (*Ipsum Esse*) —— 世間事物作為「存有者」而言，至少吻合在同一件事實上，即它們都在其崗位上進行著「存有」活動，即使各有其不同的「本質」(Essence)，(例如：人以「理性動物」為「本質」，狗以「感性生物」為「本質」等等，) 至少各存有者都類比地按其「本質」作為某程度的規限而把「存有」活動落實於己身、而成為屬於某類別的存在之物。總之，「存有」活動、稱作「存有本身」(*Ipsum Esse / to Be as Such*) 是為純實現原理，讓世物得以「冒出」與「持存」，並各以其不同的種別類別來實現其存有、而不致陷於虛無。它既是一總存有者賴以存在的動力，故又名「共同存有」(*Esse Communis / Common Being*)，即一切獨立存在之存有者所共同保有之活力。

然而，「存有本身」作為純實現原理與動力，本身並非獨立自存之個體，而須落在個別的存有者身上來呈現其能力；況且，世間的一總存有者、沒有一個足以整全的圓滿地把「存有」落實為其「本質」，它們只部份地「分享」(*to Participate*) 著「存有」的某一面向來實現自己；例如：植物以其「生機」面、動物以其「感性」面、人以其「理性」面來分享「存有」本身，以致我們不會因為透過把握個別存有者的「分享存有」(*Participated Being*) 而感到絕對的滿足。再者，我們在理智上體

⁸² 這是聖多瑪斯的重要主題之一，例如：*Summa Theologiae* I-II, Qs. 1-10，後被馬雷夏(Joseph Maréchal, 1878-1944) 所強調，例如：*Le point de départ de la métaphysique, cahier 5*。郎尼根除了從研讀多瑪斯著作中獲得此等靈感與論述外，也直接或間接地受馬雷夏所影響，而在不同的篇章中表現出來，例如：*Insight*, ch. 12, 7, pp. 369-372; *Insight*, chs. 19-20。此點容後討論。有關多瑪斯及馬雷夏在這方面的論述，參閱拙作《知識論(一)：古典思潮》(台北：五南，2000年)，頁354-368；《知識論(二)：近世思潮》(台北：五南，2000年)，頁111-115。

會「存有」義之同時，並不會以追求一份不具獨立存在之活動來作為生命的最終極之目標，因為我內心的一股無盡的切慕還會超越出「存有」之作為一股活動本身⁸³。

c) 獨立自存的存有本身 (Ipsum Esse Subsistens) ——如果世間個別的「存有者」(Ens)、與「存有」作為活動本身 (Ipsum Esse) 都不足以構成為我們嚮往的最終目標，那麼、尚剩下一個項目值得正視，那就是那以「存有本身」作為「本質」、落實為「獨立自存的存有本身」(Ipsum Esse Subsistens / Subsisting Being as Such)。多瑪斯以此名稱為對至高者上主的恰當稱謂。祂是否能絕對地滿全我心靈的無限切慕？

茲借用董韶 (Joseph Donceel) 的詮釋作回應；我們所嚮往的最終目標，不是那「外伸地無限」(The Extensively Infinite)、而是那「內凝地無限」(The Intensively Infinite)⁸⁴：

i. 外伸地無限 (The Extensively Infinite) ——它意指感性數量上的無盡止，即外延地無限量，例如：空間上的無盡頭、時間上的無了期、數量上的無盡數等。

然而、如上述、正因為我們內心那股無限的嚮往遠遠地超越了這些在「量」(Quality) 上面的無限，這正好意謂著一總在「量」方面無盡止的事物，它們始終在「本質」上是「有限的」，都不能絕對滿足我心靈那股無限的嚮往；為此，我們的眼光最終會著眼在那「內凝地無限」的本體身上。

ii. 內凝地無限 (The Intensively Infinite) ——它意謂著心靈深度上的完美充盈，亦即靈性「性質」(Quality) 上之無限成全、存有上的無限圓滿，以致祂以「存有」之充盈作為其「本質」，落實為一具有靈智位格的靈智者個體，圓滿地集一切

⁸³ 多瑪斯談「存有」與「本質」的分野，主要從其《論存有與本質》中凸顯，例如：*On Being and Essence*, ch.1, “Essence means that through which and in which a being has its acts of existence (*esse*).” 英譯採自 Armand Maurer (trans.)(Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949)有關較詳細的闡釋，cf. Herman Reith, *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas* (Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1958), p.108.郎尼根談「存有本身 (Ipsum Esse)」，以多瑪斯理論為基礎，其思路與多瑪斯一致。

⁸⁴ Joseph Donceel, *The Searching Mind*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), pp. 55-56.

美善於己身，包括「一」、「真」、「善」、「美」、「聖」、「愛」、「寬恕」、「創生」、「持存」、「永恆」、「明慧」等屬性。多瑪斯稱祂為「獨立自存的存有本身」（*Ipsum Esse Subsistens*），此稱謂顯示祂圓滿地把「存有」落實在自己個體身上，以致其「本質」無異於其「存有」，即以「存有」作為其「本質」，而不是只部份地分享存有的充盈而已，在存在界當中，就唯有祂是「存有」與「本質」完全吻合，落實而為獨立自存的存有本身⁸⁵。唯有祂才是人生命嚮往的最終目標。

郎尼根贊同多瑪斯這說法，以致強調：去認知一切的一切，就唯有在一切的一切當中體証那以「存有本身」（*Ipsum Esse*）作為其「本質」的上主，落實為 *Ipsum Esse Subsistens*；唯有祂始能絕對地滿全人心靈那股超越圓滿的切慕，如同聖奧古斯定（*St. Augustine*）在《懺悔錄》（1,1）所言：「主，祢是為祢的緣故而創造了我，我的心如果不安息在祢懷中、將永遠得不到安息。」由於此理由，郎尼根遂說出上文所引述的話：「這無限止的理解只維繫著上主，...只有一個存有者擁有『存有本身』（*Ipsum Esse*）作為其本質。去理解存有之為存有，就是去理解那本質。」

其言下之意是：與其說我們須追究「存有本身」（*Ipsum Esse*）之義，不如說我們在探討「存有本身」（*Ipsum Esse*）義之時，至少是隱然地渴慕著那以「存有」作為「本質」、而落實為 *Ipsum Esse Subsistens* 的上主。人唯有在認知、冥合、並徹底擁有 *Ipsum Esse Subsistens*，內心始能獲得絕對的滿足。郎尼根尚且強調：他始終不離認知理論立場來說話；人始終是蘊含心智意識與嚮往的主體，去談人的心智嚮往，就不能不牽涉認知理論的向度。

5. 問題討論——至此、我們或許已有比較充份的背景去考量與回應以下的疑問。

問題一：海德格與郎尼根對「存有」義的解釋是否有衝突？

有關對「存有」的體會，海德格強調「存有」之為「冒出」與「持存」的存在活力，而郎尼根則注視其為涵括一切的一切之視域。這兩份見解是否彼此矛盾？我們能給予的回應是：

⁸⁵ *St. Thomas Aquinas, Sum. Theo. Ia, Q. 4, a. 2, ad. 3; Sum. Theo. I-II, Q. 2, a. 5, ad. 2; In Divinis Nominibus, c. 5, lect. 1.*

其一、郎尼根至少透過多瑪斯而贊同海德格的說法

如果多瑪斯成功地分辨「存有」與「存有者」之差異、類比著「賽跑」與「賽跑者」之不即不離，而郎尼根作為多瑪斯的門人、又表態贊同多瑪斯的解釋，而多瑪斯對「存有」義的體會又與海德格的看法相通相融，如此看來，郎尼根不應亦不會與海德格在「存有」義的解釋上背反，相反地、二論點同屬「正立場」，可以互相補足。

其二、二者的說法只是進路上的差別而已

如上述、郎尼根在贊同多瑪斯對存有的解釋之同時、卻強調多瑪斯是屬「正向」（Right Side Up）、而自己只是屬「倒轉」（Up Side Down）之說法而已。換句話說，這是形上學與知識論進路之不同而已。為此、郎尼根之於海德格，我們所能提點的是：郎尼根主要站在知識論立場立論、而海德格則主要站在存有學立場來申述而已。從存有學立場出發、海德格固然可以率先強調「存有」之為「生」與「住」的活動，但若從知識論立場反思，我們又何嘗不可以優先說「存有」之為涵括一切之「視域」！況且，郎尼根是採取一個「動的觀點」（Moving Viewpoint）來陳述，他不會一下子把所有論點申述，而是按步就班出之，以免在系統陳述上造成混亂。但他的演繹早晚可與海氏論點連接。

其三、郎氏「存有」義包涵海氏「存有」義

再者、郎尼根所理解的「存有」義既然涵括一切的一切，自然涵括多瑪斯所指的一總「超越屬性」（Transcendental Attributes）⁸⁶，也涵括多瑪斯與海德格所共同標榜的「冒出」與「持存」的存在活力。換言之，若從郎尼根認知理論立場反思，我們可透過主體無盡止的求知欲上放眼那無所不包的視域，在其中、我們可尋獲一切義蘊、包括那實現「生」與「住」的「存有」活力，反正海德格也贊同「存有」

⁸⁶ 「超越屬性」指超出種別類別而為一切存有者所共同保有的特性、如「一」、「真」、「善」、「美」。「一」：在己不分之謂「一」；「真」：可理解與被理解者之謂「真」；「善」：可欲之謂「善」；「美」：可欣賞與被欣賞者之謂「美」。這些論點容後討論。有關對多瑪斯「超越屬性」之概略分析，cf. Reith, *The Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, pp.120-151, 沈清松，《物理之後：形上學的發展》（台北：牛頓，1987），頁 147-153。

蘊含「境域」(Realm)義、寓意著它是那容許存有者賴以冒出與持存的視域⁸⁷。為此，郎尼根與海德格對「存有」的體會可互通互補，二者不單不構成矛盾，反而合起來可構成更龐大、更完整的體系。在此，我們尚須肯定海氏強調存有學差異這一份貢獻，他的強調讓我們提高對這論點的警覺，只不過這一份警覺並不因而抹煞掉郎尼根對「存有」義的解釋。

問題二：海德格評古典哲人陷進「存有一神—學」(Onto-theo-logical)架構來解釋哲學，郎尼根系統是否也屬這型態？

海德格認為自亞里士多德(Aristotle, 384-322 B. C.)以來、哲學家們漸遺忘了先蘇(Pre-Socratic)哲人所標榜的存有義(i.e.「存有」之為「冒出/Physis」)，轉而注重對存有者及對神的分析⁸⁸，海德格稱之為「偉大的陷落」(Great Decay)⁸⁹，並以之為屬「存有一神—學」架構。站在郎尼根立場，我們應作何回應？

從郎尼根對李察遜的答覆上考量，看來郎氏會有如下的見解：「存有本身」(Ipsum Esse)作為冒出與持存的力量、它並非如同叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)所指的是為一股盲目衝動；相反地、「存有」是有靈智性的創新力，最終落實於絕對本體身上而圓滿地展現為有靈性位格的靈智者、恰當地被稱為「獨立自存的存有本身」(Ipsum Esse Subsistens)。我們固然可以這種說法為「存有一神—學」架構，但郎尼根並不會認為這是陳舊落伍或有缺陷的說法；相反地、這意謂著一份湛深的宗教體會，藉著「歸化」(Conversion)而被體証⁹⁰。此外，這說法並

⁸⁷ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p.14. cf. 註 64。

⁸⁸ Ibid. pp.123-196. 沈清松《物理之後：形上學的發展》(台北：牛頓，1987)，頁 126 如此按海德格的見解來詮釋：「亞里斯多德的形上學首先以存有學姿態提出，然而由於物理學中思想架構之影響，加上亞氏以一種實在論之態度來探求「存有者」一詞之指涉，使得存有學轉為實體學。更進一步，亞里斯多德為了圓滿解決物理學的問題，並奠定全體存有者之基礎，因而提出最高的第一實體，為此，實體學更進而轉為神學。」

⁸⁹ Ibid. p.15, "...small are the beginnings of decay, though it may later become great in the sense of the enormity of total annihilation. The great begins great, maintains itself only through the free recurrence of greatness within it, and if it is great ends also in greatness. So with the philosophy of the Greeks. It ended in greatness with Aristotle."

⁹⁰ 郎尼根以「歸化」為體會宗教境界的先決條件；cf. Bernard Lonergan, *Method in Theology*,

不排斥我們對「存有」作為「生生不息」的存在活力這一肯定，否則多瑪斯就不會一方面確定「存有」與「存有者」的差別、另一方面又論証神的存在。換言之，「存有」作為「生」與「住」之力，這論點為多瑪斯、海德格與郎尼根三人是看法一致，只是多瑪斯連同郎尼根並不排斥以 *Ipsum Esse Subsistens* 作為人終極嚮往的最終目標。總之，如同多瑪斯一般，郎尼根並沒有遺忘「存有學差異」，但並不以「存有一神一學」架構為恥；相反地，郎氏認為形上學徹底追問所指望的究極答案，並不是那不具備獨立自存的 *Ipsum Esse* 這股活力，而是那以 *Ipsum Esse* 為本質、落實為 *Ipsum Esse Subsistens* 的本體位格；唯有與祂連結、並融合為一、始能達致生命的絕對圓滿。換言之，徹底問題所指望的究竟答案，最終不在乎理解「存有」之為活力，而在乎融入神的存有、達致圓滿的神化（Deification）、以致與神一起落實存有的完美，在圓滿兌現與分享神的存有當中與祂同在。如果這樣的答案會被標貼為「存有一神一學」架構，郎尼根會樂於接受，但不會以為它是一份理論上的缺失，反而以之為形上學與靈修學的最終匯合，它讓人體証到形上學與靈修所共同指望的究極圓滿。

簡言之，關於「存有」作為「冒出」與「持存」的活力，這固然是海德格哲學的核心關懷，也是他在學理上的特殊貢獻。郎尼根並不否認這論點的重要性，只是他並不認為這是形上學最終極的答案而已；為郎尼根、如同為多瑪斯一般、我們仍須從 *Ipsum Esse* 的前提上體証 *Ipsum Esse Subsistens*、始能証得生命的最終意義。

固然我們仍會發現更多空間讓海德格與郎尼根在「存有」的體會上繼續對話，例如：晚期的海德格以疑似神秘默觀般的 *Denken / Thinking*（觀想）來體証存有，郎尼根系統應如可對應？⁹¹但礙於篇幅限制，只好暫時把話題擱置、留待下回分解。

分析至此，我們已從顯態形上學的前提上先後考量「存有者」、「比率存有者」、「存有」等詞語之涵義，也附帶地略為涉獵海德格派對「存有學差異」能有的質疑。我們或許已有較充份的預備去聆聽郎尼根對顯態形上學所下的定義。

(London: Darton, Longman & Todd, 1972), pp.237-244.

⁹¹ 關於這方面能有的比較，參閱 John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* 全書，及拙作〈超越的切慕、洞察與歸化——兼論聖十字若望對郎尼根體系能有的補充與啟發〉《哲學與文化》第卅三卷第十一期，2006 年 11 月，頁 21-61。

肆、為顯態形上學下定義

郎尼根為顯態形上學提供了以下的一個定義：

顯態形上學是為瞭悟、肯定、引用比率存有者的整全誘導性結構（“...explicit metaphysics is the conception, affirmation, and implementation of the integral heuristic structure of proportionate being.”）⁹²。

我們可權宜地把用語略作調整如下：顯態形上學是為一整全誘導性結構，它維繫著比率存有者，它對這結構產生理解、肯定、與應用。本定義的關鍵詞有三：其一是「比率存有者」，其二是「整全誘導性結構」，其三是「從中作理解、肯定、與應用」。

有關「比率存有者」，我們先前已作了若干解釋；於此只簡略地提示它為經歷「經驗、理解、判斷」而被把握的事物，亦即普通經驗所能接獨的存有者。

至於其為「整全誘導性結構」以及「從中作理解、肯定與應用」二者，郎尼根先後作了以下的交待。

一、顯態形上學作為整全誘導性結構

首先、我們有待面對「誘導性」、「誘導性結構」、「整全誘導性結構」這三層面的義蘊。

（一）誘導性（Heuristic）

按郎氏《理解與存有》的提示，「誘導性」（Heuristic）語出自希臘文之 *heurisko* (to Find)、意謂著一份「發現原理」（Principle of Discovering）⁹³。也就是說、我們用啟發／誘導式的活動來對「未知者」之內容作出追尋、企圖把「未知者」轉化為「已知者」。而誘導性活動的第一步就是為「未知者」命名，例如：代數為「未知數」命名為「x」；此「x」是為一「誘導性想念」（Heuristic Notion）；所謂「誘導性」、意謂環繞一被命名的未知者作一系列引導的推論步驟、以企圖接近答案；所

⁹² Lonergan, *Insight*, p.391.

⁹³ Lonergan, *Understanding and Being*, p.74. cf. Lonergan, *Insight*, ch.2; 參閱拙作《郎尼根的認知理論》，頁 117，註 8。

謂「想念」，意指內容未知、但被指望，它將透過誘導活動而被知悉⁹⁴。《洞察》這樣地解釋：「誘導性想念」、是為一未知內容的想念，其內容將會因著指望／誘導活動而被認知⁹⁵，例如：代數的「 x 」、古典科學的「某物之本性」、統計科學的「某事件的境況」，而形上學的「存有」（「存有想念」）是為一最高誘導性想念（Supreme Heuristic Notion）。

（二）誘導性結構（Heuristic Structure）

當誘導性活動形成為一份結構，它意謂著一套有條理、有計劃的作法、企圖誘導我們愈來愈接近答案。「結構」（Structure）、意指各成份有其條理脈絡、共同形成一有機的整體、向同一目標邁進⁹⁶。換言之，「誘導性結構」意謂著一套有條理的誘導性想念⁹⁷，指向一目標。

（三）整全性誘導性結構（Integral Heuristic Structure）

當一套「誘導性結構」的目標在乎指向一整體視域——那包含一切的一切之「存有」，它就是一「整全誘導性結構」。換言之，「整全誘導性結構」、意謂著一套有條理的活動或理論、為求達致所有「誘導性想念」之總合⁹⁸。也就是說：它是一具系統條理的徹底詢問，按步就班地向一整體視域開放，以涵括「一切的一切」。

（四）附論

看來郎尼根尚附帶地在此作了兩點補充：

其一是、問題帶動答案的演繹——在某意義下，「誘導性結構」只不過是問題活動的條理化而已。人在原初的追問中只涉及一些初步的詞語（Primitive Terms）

⁹⁴ Notion 一詞之譯名「想念」，採自《哲學辭典》（台北：商務，民國60年），頁995，參閱拙作〈存有想念〉，頁146，註23。

⁹⁵ Lonergan, *Insight*, p.392, "A heuristic notion, then, is the notion of an unknown content and it is determined by anticipating the type of act through which the unknown would become known."

⁹⁶ Cf. Ibid. ch.2; Bernard Lonergan, "Cognitional Structure" in Bernard Lonergan, *Collection*, eds. F. E. Crowe(London: Darton, Longman & Todd, 1967), pp.221-239.

⁹⁷ Ibid. p.392, "A heuristic structure is an ordered set of all heuristic notions."

⁹⁸ Ibid. p.392, "An integral heuristic structure is the ordered set of all heuristic notions."

及其中的關係 (Relations)⁹⁹，進而演繹成較有系統的探索；詢問的複雜化與條理化、連帶地帶動著答案的增補、提昇、修正、與視域的擴充。

其二是、一定義是誘導性結構的一個時份——每一個定義投擲出一個意義範圍而未提供其中的個別內容。例如：把「比率存有者」定義為「藉經驗、明智理解、與合理肯定而被認知者」，此定義並未替任何經驗、理解、肯定賦予確定的內容，而只標榜一系列認知活動、並強調「比率存有者」是由此等活動所把握。如此的定義誠然是一誘導性結構的一個時份，讓我們得悉如何在所劃定的範圍內追溯具體的內容。這樣的定義尚未算是「整全誘導性結構」的一個時份¹⁰⁰，因為它尚未放眼在一整體視域來作徹底追問。不過、它可以是一個通往這視域的踏腳石，讓我們早晚與「整全誘導性結構」連結。

二、「瞭悟、肯定、與引用」使形上學變為「顯態」

然而、光是標榜「整全誘導性結構」本身、仍凸顯不出形上學之為「顯態」，哲學家須把它加以「瞭悟、肯定、與應用」、始使形上學從潛態中突圍，換言之，顯態形上學意謂著對比率存有者的整全誘導性結構作出顯然的瞭悟、肯定、與引用；如此一來，它意謂著潛態形上學達到自覺而作有條理的發揮。

有關「瞭悟」、「肯定」、「引用」三辭，郎尼根雖然沒有對它們作刻意的解釋，不過、如果它們出現在定義上，那就意謂著它們的出現並不隨意、而擁有一定程度的重要性。較細緻地從這三辭上作考量，我們也許可獲得以下的啟發。

1. 瞭悟 (Conception) ——語源自拉丁文之 *con-cipere; con (together)* 意

⁹⁹ Ibid. “the primitive (contents) are fixed inasmuch as terms and relations proceed from a single understanding with the relations settled by the terms and the terms settled by the relations.”這是《洞察》第一章 (頁 7-9) 的論題，郎氏用圓圈的定義為例：「圓形以其所有半徑之長度一致」，本定義牽涉了一些原初詞語如「核心」(Focus)、「半徑」(Radii)、「圓周」(Circumference)，從中提示出它們彼此的關係。參閱拙作《郎尼根的認知理論》，頁 8-21。

¹⁰⁰ Ibid. “...proportionate being... is whatever is to be known by human experience, intelligent grasp, and reasonable affirmation. ...the definition is an instance of a heuristic structure; but it is not an instance of an integral heuristic structure,...”

即「聚焦」，*capere (to Seize)*意謂「把握」。心智從經驗物上聚焦而把握其中要義。此詞用於形上學，意謂此門學問被把握為「求知欲→指望→存有」，被哲人有意識地意會與瞭悟。形上學家有意識地瞭悟形上學意涵，這也意謂著形上學透過形上學家而達到自覺。

2. 肯定（Affirmation）——「肯定」意謂積極判斷活動。形上學家在顯態形上學的前提下至少顯然地肯定三件事：

a) 肯定自己那徹底的追問：他在自我肯定為認知者主體的同時，也一併地肯定自己那股永不息止的求知欲、發顯為徹底的追問：「什麼是萬事萬物的最後根基？」

b) 肯定所指望的存有視域：形上學家在體會自己徹底的追問中肯定它正在指望著一個包羅一切的整體視域——存有。

c) 肯定「徹問→指望→存有」為「客觀事實」：形上學在顯態情況下綜合地以「徹問→指望→存有」是為不容否定的事實，建基在認知者不容否定的問問題活動上、向整體存在界開放，並以此作為穩妥合法的出發點來作形上探討，以勉力發展那涵括百學的總學問。

3. 引用（Implementation）——英語“to Implement”（引用）一辭、尤強調實踐（to Perform）、實行（to Carry Out）、甚至應用（to Apply），在顯態形上學的前提下，看來它至少蘊含兩重意義：

a) 引用「整全誘導性結構」：形上學家不單有意識地瞭悟和肯定形上學之「整全誘導性結構」，而且還有意識地把這結構的提示按部就班地加以實現，讓自己在反思中企圖導破存有的整體底蘊，也企圖在致廣大而盡精微的追索中越來越接近答案中一切的一切。

b) 形上學與百學彼此牽引互動：在應用運作的程序上、形上學並不孤立地被考量，而是連同百學一起地被思索，以致一方面我們在形上學的整體下為百學定位，另一方面又從個別學問中看它們對形上學內容的豐益。總之，我們在整體與部份的互動上體會形上學如何支撐、貫串、轉化、統合百學。

c) 除了藉定義而透顯的要點如「整全誘導性結構」與「瞭悟、肯定、引用活動」外，顯態形上學尚有以下的一些特性不列在定義內、但仍有其一定程度的重

要性；它們是：

- 顯態形上學是有進展的（Progressive）
- 顯態形上學是含微差的（Nuanced）
- 顯態形上學是關乎事實的（Factual）
- 顯態形上學是有依賴性的（Dependence）
- 顯態形上學是穩定的（Stable）
- 顯態形上學
 - { 首要地是解釋性的（Explanatory）
 - { 次要地是描述性的（Descriptive）

茲一一陳述如下。

三、顯態形上學是有進展的

作為人的學問而言，顯態形上學並非固步自封或裹足不前、而是藉智性地運用認知活動而進展的（Progressive）。

消極地說，它不是透過柏拉圖式的回憶來把握前生知識。積極地說，它獲致進展的方式至少可有以下三點可被提及¹⁰¹：

其一、它是透過認知活動的智巧而邁進；即以「經驗」作根據而可經得起驗證、也經受明智的「理解」、合理的「判斷」、與邏輯地分析「思考」而累積起來。

其二、它按著自己的「整全誘導性結構」的帶動而有系統條理地演繹，讓自己越發接近答案的核心。

其三、它因應著其他知識部門的發展而更形豐益；其他知識部門是透過新方法的發現而有所突破，而形上學是透過把這些發現納入其整體誘導性結構中而使內容更為充實豐富。

四、顯態形上學是含微差的

作為蘊含眾多部份的整體而言，郎尼根認為顯態形上學是含微差的（Nuanced）¹⁰²；即其部份各有不同程度的確實性與明顯性，以致討論起來、眾存有者的信實程

¹⁰¹ Ibid. pp.392-393.

¹⁰² Ibid. p.393.

度便出現微差。

其中有部份存有者可以被視為是確實的；
另一部份則可享有高度的概然性；
其他在無選擇的餘地下可被推薦；
尚有部份是可疑的而須進一步求証。

五、顯態形上學是關乎事實的

作為探討存有總學，即尼根強調顯態形上學是關乎事實的（Factual）¹⁰³，即其所維繫的「比率存有者」並非徒然是可能的（the Merely Possible），（例如：金山，）也不必是絕對必然的（Absolutely Necessary），（例如：上帝，）而是事實的，即事實上存在之事物（It is what in fact is）；「事實」意謂一物即使以前不存在、以後也可能毀滅，但當它一旦冒出並持續一段時期，則無人能抹煞掉這確實發生過的一回事。

牽涉實在界的知識領域，包括實証科學（Empirical Sciences）及大部份的常識範圍；實証科學實事求是，旨在探討可被驗證的物理界；大部份的常識牽涉日常起居、灑掃應對，與實際生活息息相關。但那統合百學的形上學、在視域上既然涵括前二者，也理所當然地維繫著實存界。

作為一原理（a Principle）而言，形上學先於它們，因為形上學支撐、貫串、轉化、統合百學。

作為一成就（an Attainment）而言，形上學尾隨它們、依賴它們，因應著它們的發展而讓內容更形豐益。

如同它們，形上學是關乎事實的。

六、顯態形上學是有依賴性的

即尼根承認：在某意義下、形上學依賴科學與常識¹⁰⁴。即形上學引用此二者的成果而讓其內容更形豐益。消極地說，其依賴方式並非如同「結論」依賴「前提」

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

般、或「果」依賴「因」一般。積極地說，其依賴性意謂著形上學作為一生發（Generating）、轉化（Transforming）、統合（Unifying）的原理（Principle）而言、依賴著它所生發、轉化、統合的質料（Material）。

形上學不著手去發現科學或教授科學，也不著手於去發展常識或傳授常識。形上學並不偽裝說能獨立於科學與常識而認知比率存有者的宇宙。

但形上學能夠而且確實地引用科學與常識的成果、回轉它們的反立場、致力使它們變成一貫、把它們組成一統一體、從中辨別自己為所運用的整體誘導性結構。

七、顯態形上學是穩定的

（一） 初步說明

郎尼根也強調顯態形上學是穩定的（Stable）¹⁰⁵，即只容許小許修改、而不容許革命性變動，因為它奠基於認知結構、以致沒有更高觀點可被引伸，此其一；也因為它本身是整全誘導性結構、以致是一份徹底指望、放眼於整體視域、而不受限於局部內容，此其二。

誠然，當疑態形上學一旦克服其原初困惑而變為顯態後，它就相應地變得穩定，只容許小幅度的、偶然的緩和與改進，而不能經歷大幅度的突變，即不能如同實証科學般經歷徹底的、革命性的修正。

（二） 郎氏話語意譯

郎尼根濃縮的話語可被意譯如下¹⁰⁶：科學可有革命性的變更，因為它在演繹上可達致另一更高觀點、以致最後須改動原初的名辭、調整元素間的關係、甚至取消先前的預設、並提出更高的典範，終於造就脫胎換骨的局面¹⁰⁷。科學之所以能達致更高觀點，那是因為它藉著悟性詢問與批判反思而導致，即引用認知結構的運作來

¹⁰⁵ Ibid. pp.393-394.

¹⁰⁶ Ibid. p.394.

¹⁰⁷ 此點相應 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Second Edition, Enlarged (Chicago: University of Chicago Press, 1970). 初步解釋、參閱拙作《謝勒與知識社會學》（台北：五南，2008），第九章：〈科學真理之絕對性與相對性——與謝勒懇談〉，頁 299-379。作者在此章曾直接或間接地引用郎尼根的義理架構來談科學上的認知。

達成。

然而，在人的知識中、不可能有另一觀點是被悟性詢問與批判反思所建構，即被認知結構本身所建構；它不可能被演繹出更高觀點。

再者，只有當一內容是確定的思想或肯定對象時，其原初名辭與關係始可被更高觀點所更替。例如：亞里士多德、伽里略、牛頓、愛因斯坦對物體自由下墜的理論都分別可被修正，因為他們的理論是確定的內容（*Determinate Contents*）。

但另一方面，一純然是誘導性的陳述則不容被修正。例如：人不能修正物體下墜的本性（*Nature*）這誘導性想念，因為它只指出：當一物體自由下墜事象是正確地被理解之時、有什麼領域範圍會被認知而已。

誘導性想念同時是先於每一確定的陳述、也後於每一確定的陳述和每一確定陳述的修正原理。

這樣，形上學既然是比率存有者之整全誘導性結構，而這結構又吻合智性詢問與批判反思，所以、形上學不容被革命性地改變。

以上是郎尼根原文的意譯。

（三） 有待凸顯的要點

從上述原文的推演上考量，看來有以下的一些重點須被凸顯與澄清：

1. 以科學比對形上學的理由

郎尼根拿科學來比對形上學是有其道理的。在郎氏眼中，最能表現學理上大幅度修正的知識領域是科學、而不是常識。實証科學可因應可驗證範圍的擴充、或典範預設的改動而有革命性的轉變¹⁰⁸；反之，常識不首要地在乎學理的演繹、而在乎處理日常事務，以致不容易表現思路上的突變¹⁰⁹。為此，郎尼根不單以科學的進展為例來說明知識增長的歷程，也不忘以科學的革命性變更來強烈地比對形上學的穩定¹¹⁰。

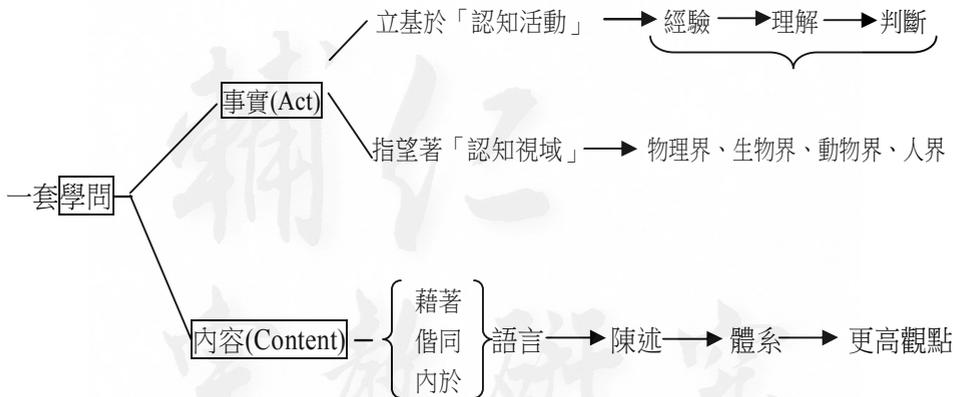
¹⁰⁸ 郎尼根《洞察》用第二章至第五章的篇幅來討論科學，目的在乎透過科學的例子來讓讀者看出知識的演變。

¹⁰⁹ 郎尼根《洞察》第六章一開始就指出常識有別於科學；科學注意事物的普遍抽象之理，而常識則著眼於事物的個別具體層面。Cf. Lonergan, *Insight*, pp.175-177.

¹¹⁰ 其他哲人如孔恩（Thomas Kuhn）和謝勒（Max Scheler）也異口同聲地為科學的勇於自我

2. 任何學問都蘊含「行動／事實」與「內容」兩面

究其實、任何學問、包括科學與形上學、都蘊含「行動／事實」(Act)與「內容」(Content)兩面向。所謂「行動／事實」¹¹¹，就是一套學問探討須立基於人的「認知結構」這「事實」、而引用一系列的認知「行動」、包括「經驗」、「理解」、「判斷」、「思考」、「詢問」，其中尤以詢問活動最能表現人的「求知欲」、發顯為「誘導性結構」、指望著一個「認知視域」。所謂「內容」，就是人藉著語言、偕同語言、在語言內、把研究領域成果加以陳述、演繹成理論體系、在體系的擴充與加深中甚至可提昇至更高觀點。如圖示：



3. 可被提昇與修正的是「內容」而不是「行動／事實」

郎尼根還強調：能達致更高觀點與可被修正的、是學問中的「內容」、而不是其「行動／事實」。從其「行動／事實」上說，一方面在「認知結構」與「活動」之上沒有更高觀點，另一方面被指望的「被知視域」無從被修正。所謂「認知結構」

修正而作見證。謝勒《知識社會學》在提出「科學、哲學、宗教」三大類知識中尚且強調科學比後二者更快速地修正自己。參閱 Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 及拙作《謝勒與知識社會學》。

¹¹¹ 經驗中所接觸的比率存有者，在其存在事實中動態地在進行著存在活動 (*Actus essendi / Activity of Being*)；又人的「認知結構」這「事實」(Act)、動態地「實現」(*Actualizes*) 一系列「活動」(*Activity*)、包括經驗、理解、判斷、思考、詢問悟性問題與反省問題。為此、「事實」與「活動」(Act / Activity) 是同一回事的不同面向。

與「活動」沒有更高觀點，那是指人除了運用其認知結構與活動來求知外，就沒有其他更高的途徑來讓他求取學問。所謂被指望的「被知視域」無從被修正，那是指「被知視域」的「指望」（Anticipation）本身既是一誘導性結構，而誘導性結構只誘導人接近答案，本身不是一個可被修正的答案。

為此、任何學問、包括科學與形上學、剋就其「行動／事實」而言，無所謂更高觀點、也無可被修正。換言之，剋就其所立基的「認知結構」與所指望的「認知視域」而言，我們不說一套學問有更高觀點可被提昇，也不說它容許被修正。這說法同時維繫著科學與形上學，以致我們可以在這基礎上談科學與形上學間的異同。

4. 科學「同」於形上學的地方

作為學問而言，不論是科學或形上學，都蘊含上述所提及的「事實」與「內容」。它們都在「行動／事實」上立基於「認知活動」與指望著一「視域」，也在「內容」上發展其理論體系。為此，從二者的「同」上看，我們所能瞥見的是：

a) 立基於認知結構——沒有更高觀點

科學與形上學皆立基於認知結構，不得不用人的認知活動來探討學問，以致沒有更高的認知管道可行，此之謂沒有更高的觀點。

b) 指望—視域——不容許被修正

科學與形上學皆指望著其視域來進行研究。剋就其指望活動而言，它基本上是詢問行動，以純求知欲作原動力，而人無法抹煞這事實。剋就所指望的視域而言，它是一個有待開發的「已知的未知」（the Known Unknown），本身既尚待被知、故沒有東西可被修正。

郎尼根尤在科學的前提上拿「物體下墜」事項為例來指出，其中所投擲的問題——什麼是物體下墜的本性？——這問題構成一個誘導性結構，指望著物體下墜的「本性」（Nature）；這「本性」只是一個有待探討的「視域」；剋就其為「誘導性想念」而言，我們無從對它談修正。

總之，從「視域」作為「誘導性結構」這角度上說，不單形上學的「視域」不容被修正，科學的「視域」也不容被修正。

c) 各有其所屬內容——有改進的餘地

科學與形上學既然都是學問，就免不了有所屬「內容」。剋就「內容」而言，

它常常可以被述說得更充份，因為任何概念與理論都跟不上所研究的事實本身般豐富，以致都可以有改進的餘地，都可以被說得更貼切。

5. 科學「異」於形上學的地方

然而、當郎尼根拿科學的革命性變動來比對形上學的穩定時，他的目的就是要標榜二者的差異。從二者的「異」上看，我仍可扣緊「認知結構」、「被知視域」、「內容」三方面來討論。

a) 從「認知結構」上言

雖然科學與形上學皆立基於「認知結構」來進行研究與思考，但它們仍有其差異如下：

i/ 科學——科學並不主動地、有意識地以「認知結構」及其「活動」來作為探討主題，充其量、它只是「非正題地」（Unthematically）引用認知結構與活動來思維而已。一般而言，它研究的重心不在能認知的客體、而在所認知的世界及其各階層、包括物理事物、生物、動物、人物；即使是實驗心理學、也只把人的意識活動約化成客體對象來觀察、用實証方式來實驗、用數據方式來表達，而不以第一身立場來逆覺個人的認知歷程、或以體認（to Appropriate）一己的認知活動來作為研究目標，否則他已離開了純粹科學立場而搖身一變而為哲學家。

ii/ 形上學——反之、作為哲學本身、形上學卻主動地、有意識地以「認知結構與活動」來作為探討主題，即採取「超驗反省」（Transcendental Reflection）方式¹¹²來體證個人的認知運作，以致形上學作為一門學問而言、是以「認知結構與活動」作為其構成因素（Constitutive Factor）；郎尼根說形上學被悟性詢問及批判反思所建構¹¹³，就是這個意思，蓋悟性詢問與反省批判都被涵括在認知結構的運作當中，而形上學尤透過其質詢的徹底而凸顯其為「整全誘導性結構」。

¹¹² 「超驗」（Transcendental）一辭、語出自康德（Immanuel Kant），意謂注意力的轉向，從對客體事物的注視當中逆覺至主體的認知意識與活動，藉此體認人認知的能耐。Cf. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Intro. I, A: 11-14, B: 25-28. 參閱拙作《知識論（二）：近世思潮》（台北：五南，2000），pp.35-81.

¹¹³ Lonergan, *Insight*, p.394, "...and the viewpoint of metaphysics is constituted by nothing less than inquiring intelligence and critical reflection."

如此一來，郎尼根以「認知活動」作為其形上學的基礎與出發點，這寓意著他的形上學是奠基在一個不容被否定的「行動／事實」之上，即其形上學的客觀妥實性不容置疑，因為我們只須確定一個毋容置疑的「存在事實」，則「形上學／存有哲學」即被確立¹¹⁴。

簡言之，科學不以逆覺「認知結構與活動」作為探討主題，形上學則反是；形上學還以此作為其出發點。

b) 從「視域」上言

繼而，我們可從「被知視域」的前提上體會科學與形上學的差異。雖然科學與形上學都指望著一個視域，並企圖在所指望的視域內瞭悟其中的蘊藏，然而它們的分別是：科學只向一個有限視域開放，而形上學卻指望著一無所不包的存有。

i/ 科學——科學只向一個有限的視域開放，科學視域的限度至少受其方法論與其分類所維繫：

α] 從方法論上說：科學只研究可驗證的事物，此之謂儉省規則（Canon of Parsimony）¹¹⁵。再者，科學須站在「物物相關」觀點上作研究：即引用儀器、對照同類事物元素、與因應典範三者來作探討¹¹⁶，以致科學研究的範圍因其方法論的須求與約束而受限制。

β] 從分類上說：學術上的發展、趨向分門別類。分得愈精細，則所專注的視域愈狹窄，致使如同亞里士多德《形上學》（A, 2, 980-982）所指的「專家」（Expert）一般，他雖在本門上專精、卻可在其研究範圍以外一無所知。再者，即使一門科學在某程度上可涵括另一門科學，例如生物學可涵括化學而孕育生化學

¹¹⁴ 郎尼根以「認知活動」（Act of Knowing）作為形上學的出發點，其作法與馬雷夏《形上學的出發點》（Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*）之以「肯定活動」（Act of Affirmation）作出發點，以及高雷特《形上學》（Emerich Coreth, *Metaphysics*）之以「問問題活動」（Act of Questioning）作起點，同具客觀妥實性，皆奠基在不容置疑的「存在行動／事實」之上。Cf. 拙作《知識論（二）》，第四章：〈馬雷夏——士林哲學的超驗轉向〉，頁 87-132，以及拙作〈問題的指望與存有的視域〉（《台大》哲學論評）第九期，1986 年 1 月，頁 199-214。（本文以高雷特《形上學》第一章為探討對象。）

¹¹⁵ Cf. Lonergan, *Insight*, ch. 3, p.78；參閱拙作《郎尼根的認知理論》，頁 139-154。

¹¹⁶ *Ibid.* pp.79-80；及上述拙作，頁 142-144。

(Bio-Chemistry)，到底其所指望的視域仍然是有其限度的。況且、在研究領域的區分上雖然時有重疊，也免不了壁壘分明彼此見外，互相有其不可逾越之界線。

ii/ 形上學——反之，形上學作為「整全誘導性結構」，它指望著整體存有視域，內含一切的一切，不單涵括百學（包括科學）的視域，也可在整體內為個別視域定位，並看到整體及其部份的關連，如同亞里士多德《形上學》（A, 2, 982）所提示的、形上學家是典型的「智者」（Wise Man），即使對個別學問知之不詳，仍體察到事物與事物間的關係，並把它們納入整體視野內考量。

附帶地值得一提是：郎尼根雖然目前只專注於「比率存有者」、以致其顯態形上學暫不提及超越界事理、以免節外生枝、惹上一些不必要的爭議，但《洞察》一書既然採用「動的觀點」（Moving Viewpoint）來看待事物¹¹⁷，而形上學又指望著整體視域，它最終必然會誘導我們體會「存有」活力（*Ipsum Esse*），並體証「存有」活力的圓滿落實——落實於「獨立自存的存有」（*Ipsum Esse Subsistens*）身上。換言之，指望存有，並非徒然著眼於物理宇宙而已；人若放眼整體、就不可能漠視萬事萬物的最後根源，即不能不至少隱然地指望那圓滿落實存有（*Ipsum Esse*）之「絕對自存本體」（*Ipsum Esse Subsistens*）。（我們將在《洞察》第十九章正視這一焦點。）

c) 從「內容」上言

科學與形上學在「內容」的展陳上、會因了各自對「認知結構」和「視域」的不同表態、而呈現舉足輕重的殊異；我們可先後從「起點」、「終點」、「途徑」三角度來體會科學與形上學二者在內容上的差別：

i/ 起點

簡言之，科學不以「認知結構」作為其反思的出發點，而形上學（尤指郎尼根形上學）卻以「認知結構」作為其反省的起點。

如此一來，個別科學會在理論上扣緊各自的起點而漸次演繹，陸續向「更高觀點」邁進，在觀點的提昇中還會引致革命性的更動。

反之，形上學既以「認知結構」作為其反思內容的出發點，而「認和結構」不容被改動，在其上沒有更高的觀點，況且、「認知理論」的處理得當還表現為「基

¹¹⁷ Ibid. p.xxvi.

本正立場」(Basic Positions)，徹底支撐起形上學的一總「正立場」(Positions)¹¹⁸。

ii/ 終點

約略地言，科學所指望的宗向、只侷限在其「有限的視域」內，而形上學卻以「存有視域」作為其指望的最終目標。

科學侷限在可驗證範圍，而可驗證的範圍又會因科技的改進而擴充；此外，科學在分門別類上會因應新發現而在分工合作上作重新的調整，以致牽動辭彙上的改動、元素上的重組、視域上的重新界定、甚至理論上的大幅度修正。

反之，形上學既已放眼在一個至大無外、至小無內的存有視域，這整體涵括一切的一切；人無法對一個整體視域作修正與增刪；它只能包涵百學、以百學作部門、而不能用個別部門來以偏概全。

iii/ 途徑

談及研究途徑，概括地說、科學以「歸納法」為主，郎氏形上學卻總歸於「超驗法」的步伐下。

科學從可驗證事物著手，以「物物相關」立場作研究，即引用儀器、比對同類元素、對照典範、列公式、畫數據、把成果作後天歸納。誠然儀器可改進、元素關係可因新發現而調整、典範可轉換，以致研究成果可日新月異。

反之，有關形上學方面的研究途徑，郎尼根一方面指出：形上學在統合百學當中、也一併地容納了百學（包括科學）的一切研究法與成果¹¹⁹；另一方面又提示：連科學方法也最終匯合在形上學的研究法下；郎尼根的意思是：形上學從「認知理論」出發¹²⁰，以認知活動為藍本，而孕育一套吻合認知運作的研究步驟¹²¹，適用於百學、包括科學與神學，也成為形上學的基礎法門，被稱為「超驗法」(Transcendental Method)¹²²。換言之，「超驗法」意謂著順應認知結構的「經驗」、「理解」、「判

¹¹⁸ 這是《洞察》第十四章第一節的核心要旨所在。Cf. Lonergan, *Insight*, pp.387-388.

¹¹⁹ 郎尼根在《洞察》第十四章第三節談形上學方法中指出，眾學問的方法與成果都融匯在形上學的範圍內。Cf. Lonergan, *Insight*, pp.396-430.此點容後討論。

¹²⁰ Lonergan, *Insight*, p. xxvii, "I begin from knowledge and reach metaphysics as a conclusion."

¹²¹ Ibid. p.xxi-xxii 指出：雖然個別科學各有各獨特的研究法，但它們終於匯合在認知活動的提問與批判中，我們可從個別科學的研究法上追溯出人認知結構與活動。

¹²² Cf. Bernard Lonergan, *Method in Theology*, (London: Darton, Longman & Todd, 1972). 此書

斷」、「抉擇」、「思考」等步驟、而提出「要留心」(Be Attentive)、「要明智」(Be Intelligent)、「要合理」(Be Reasonable)、「要負責」(Be Responsible)、「合邏輯」(Be Logical)等程序。如此一來，如果「認知結構」不容改動，「超驗法」的步伐也相應地穩定。到底人總不能違反認知結構來進行研究，以致「超驗法」是方法論中的方法論，足以為其他研究法所取法。

分析至此，我們也許已在某程度上澄清了郎尼根所欲剖白的見解。為郎尼根言，其所心儀的形上學、從認知理論出發、放眼於存有整體、藉超驗法反思來體証，以致其理論沒有更高觀點，其視域無從被修正，其內容即使可以說得更充份、也不會帶來革命性的改動。此之謂顯態形上學的「穩定」義。

八、顯態形上學 { 首要地是解釋性的
 { 次要地是描述性的

最後、郎尼根強調：形上學首要地關注「被解釋的存有者」(Being as Explained)、但次要地涵括「被描述的存有者」(Being as Described)¹²³。換言之，郎氏顯態形上學首要地是「解釋性的」(Explanatory)、而只次要地才是「描述性的」(Descriptive)。

(一)「解釋」與「描述」二向度

凡從「物物相關」(Things is Relation to One Another)立場來鋪陳，被稱為「解釋」(Explanation)；凡從「物我相關」(Things in Relation to Us)立場來陳述，被稱為「描述」(Description)¹²⁴。

所謂從「物我相關」立場作「描述」，即以我的感官作判準來衡量一事物，例如：以手觸摸額頭以確定病者是否發燒，藉此予以申述。

所謂從「物物相關」立場作「解釋」，這至少含三重義：其一、以一物作儀器來測量另一物，例如：以溫度計來衡量體溫。其二、把同類事物眾元素互相比對來

談及郎氏因應認知結構而引申的方法論，基本上是郎尼根的哲學和神學研究法。參閱拙作〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉《(台大)哲學論評》第十三期，1990年1月，頁77-141。

¹²³ Lonergan, *Insight*, p. 394.

¹²⁴ *Ibid.* pp.63-66.參閱拙作《郎尼根的認知理論》，頁101-116；頁142-149。

立論，例如：化學以二氫氣（Hydrogen）比對一氧氣（Oxygen）（H₂O）來解釋水的成份。其三、用一「典範」（Paradigm）理論作預設來對應被研究物，例如：引用哥白尼「日心說」來解釋太陽與地球的關係。

（二）形上學首要地關注「被解釋的存有者」

從「物物相關」立場作「解釋」，固然以實証科學為典型。但當郎尼根強調形上學首要地是「解釋性的」，他的意思並不是把形上學約化為實証科學；形上學作為哲學而言，即使可容納百學之成果，到底其理論並不是透過引用儀器作實驗來確立的。不過、當郎氏說形上學首先關注「被解釋的存有者」，其中的一個意思是：形上學有如科學般的嚴格，是為一套持之有故、言之成理、首尾一貫、條理分明、有事實作依據來造就的學問，此其一¹²⁵。

再者、當郎尼根提示其形上學首要地是「解釋性」的，他還著眼於「物物相關」立場的第二重義，即比對同門學問之眾元素來論述。郎尼根至少拿亞里士多德形上學之四因說作例子來暗示¹²⁶：構成一工藝品（如房子）之「因由」（Causes）有四：

- 質料因（Material Cause / the Matter）——e.g. 建材
- 形式因（Formal Cause / the Form）——e.g. 設計藍圖
- 動力因（Efficient Cause / the Agent）——e.g. 建築師
- 目的因（Final Cause / the End）——e.g. 為了居住

如此說來，技術產物之被造就、可透過比對相關事項作因由而被解釋，此其二。

此外，郎氏形上學關注「被解釋的存有」，此點也蘊含「物物相關」立場的第三重義，即對應一理論預設而對「比率存有者」作闡釋。以亞氏四因說為例，四因說尚連結「形質論」（Hylomorphism）之預設，即物理存有者之存有結構含「元質」（Prime Matter）與「實形」（Substantial Form）二原理。延續上述例子的說法，

¹²⁵ 此點看來相應胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）〈哲學為嚴格科學〉（“Philosophy as Rigorous Science” / “Philosophie als strenge Wissenschaft”, 1911）〔胡氏此文原載於 *Logos*, Vol. 1 (1910-1911), pp.289-341; 英譯文收錄於 E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, (New York: Harper & Row, 1965), pp.71-147〕參閱拙作《知識論（二）：近世思潮》（台北：五南，2000），頁 141-158。

¹²⁶ Lonergan, *Insight*, p.395, note*: “In Aristotelian terms, metaphysics is a science; and causes are not the ten categories but the end, the agent, the matter, and the form.”

技術產品（如房子）可四因各自分立，而自然事物（如鳥）則主要立基於「質料因」與「形式因」，即以「元質」為其「質料因」、以鳥之「實形」為其「形式因」；至於「動力因」與「目的因」、則皆隸屬於「形式因」；以鳥為例，鳥之「實形」也同時是「動力因」和「目的因」，因它「推動」著小鳥成長發展而達致成熟的鳥這「目的」。如此一來，亞氏對照了「形質論」的預設來解釋物理存有者的結構；那就是說、亞氏形上學的部份內容也在「物物相關」第三重義的帶動下而解釋存有者義，此其三。

然而，郎氏形上學之含「解釋性」，其意義尚不止於此。

郎氏又強調：形上學作為一誘導性結構、指望著一總有待被理解的存有者，以對應著人的認知結構而被解釋；為此、形上學首要地關注「被解釋的存有者」這一命題，其「物物相關」立場也蘊含著以下的意義——郎氏形上學對應著其「認知理論」、以「認知理論」作基礎而被鋪陳，換言之，被鋪陳的「比率存有者」皆扣緊認知活動眾階層、並對應著郎氏「認知理論」的架構而被「解釋」¹²⁷，此其四。

（三）形上學次要地關注「被描述的存有者」

然而，這並不意謂著郎氏形上學排斥「被描述的存有者」，相反地，他還說：既然我也是事物（Thing），我即使站在「物我相關」立場來描述事物，描述上的關係到底必在某程度上同一於某些解釋上的關係¹²⁸，為此、郎氏強調其形上學次要地關注與涵括「被描述的存有者」；只不過、若站在「物我相關」立場、以感官作判準來考量事物，則「被描述的存有者」並未能嚴格地凸顯存有者的構成因素（Constitutive Factors），例如：亞氏形上學的十範疇說並未道出物理存有者的核心

¹²⁷ Ibid. p.394, “Primarily, it regards being as explained, for it is a heuristic structure, and a heuristic structure looks to what is to be known when one understands.”此語的後半段尤凸顯「認知結構」的理解面，藉此間接地寓意其形上學的論點將相關著其「認知理論」的架構而被「解釋」。在「認知理論」的架構下被鋪陳的存有者義，被稱為「被解釋的存有者」。而「被解釋的存有者」，都維繫著「物物相關」立場的第二、三重義，即對應著認知意識的眾元素如「經驗」、「理解」、「判斷」etc.，並在「認知理論」架構的帶動下而被闡述。

¹²⁸ Ibid. p.394, “Secondarily, it includes being as described. For explanation is of things as related to one another; description is of things as related to us; and so, since we are things, the descriptive relations must be identical with some of the explanatory relations.”

意義 (Essential Meanings)¹²⁹；到底、那些依附在「實體」(Substance) 身上的「依附體」(Accidents) 如：「姿態」(Posture)、「被動」(Passion)、「性質」(Qualities)、「時間」(Time)、「空間」(Space) 等並未首要地說明物理存在物的本質。

(四) 存有者被「描述」下所呈現的意義

若從「物我相關」立場作「描述」，則形上學因了納入「描述關係」、透過「被描述的存有者」、而呈現「隱然的」(Implicit)、「籠統的」(General)、「媒介的」(Mediated)、「智性的」(Intellectual) 等面向與意義¹³⁰。

1. 隱然的

「被描述的存有者」、在以「被解釋的存有者」為主的顯態形上學中，會顯得是「隱然的」(Implicit)，因為形上學既顯然地關注被「解釋」之物，則事物在「被描述」下就相對地變得次要，即不是顯然地被關注的重點，雖然形上學在統合百學的前提下並不排斥描述性的說法。

2. 籠統的

描述性說法、在顯態形上學中顯得籠統 (General)。“General” 一辭可被譯作「一般的」、「概括的」、甚至負面地意謂著一份「不精準」的義涵，即不從「物物相關」立場來「解釋」物義。再者，形上學到底只是一誘導性結構；當人甚至用「解釋」來作陳述，他也只能用最一般性的方式來確定那些「解釋關係」(Explanatory Relations) 是同一於 (Identical With) 「描述關係」(Descriptive Relations)。

3. 媒介的

媒介 (Medium) 一辭意味著一份轉折，即非直截地用「物物相關」立場來確定物義。人須轉折地把「物物相關」之「解釋」來對照「物我相關」之「描述」，以確定那些「解釋關係」同時是「描述關係」。換言之，形上學須連合並比對科學與常識、藉此而較精準地 (More Precisely) 確定「被描述的存有者」之義涵。

¹²⁹ Ibid. p.395, “Aristotle’s ten categories, though they regard proportionate being, none the less do not pertain to the constitutive structure of metaphysics.” *...* “In Aristotelian terms, metaphysics is a science; a science is knowledge through causes; and causes are not ten categories but the end, the agent, the matter, and the form.”

¹³⁰ Ibid. pp.394-395.

4. 智性的

一物不論是被描述、或被解釋，都須經歷人心智的瞭悟才被鋪陳。為此，當形上學納入描述性的說法之時，它仍然是智性的（Intelligent），在理解層與判斷層上出現。它雖然從感性經驗出發，到底「描述」本身不是純感性層的事理，而是悟性層的產物。郎尼根用以下的例子來類比：人在純思考「熱力學程式」（Thermodynamic Equation）時不會感到溫暖些或冰冷些；熱的形上學（Metaphysics of Heat）到底不能產生熱的感覺，充其量它只是在陳述熱的經驗、或間接地引發熱的想象而已。

結論

分析至此，我們已先後檢討了（壹）形上學作為眾學之冠、（貳）形上學之發展階段與型態、（參）環繞顯態形上學所展現的辭彙和議題、（肆）顯態形上學的定義等。而郎尼根認為上述討論已足夠讓我們澄清形上學的基本義蘊。

首先、形上學作為眾學之冠、在支撐、貫串、轉化、統合百學。人平正中立的求知欲、落實為詢問和反思、不單建構了「存有想念」，也在認知活動上安放了一個規範結構，讓所指望的未知內容得以誘導性地被定義。

再者，這誘導性結構內在於人，也在人的認知中活躍，以致我們可因而瞥見形上學的潛態、疑態、顯態的展現階段。起初、人們欲作徹底詢問的傾向讓形上學潛態地蓄勢待發；繼而、人的意識多型讓形上學在爭議中成為疑態；終於、形上學顯態地被瞭悟、肯定、和應用，引致轉化和整合科學與眾多常識。

然而、去認知就是終於去指望並企圖瞭悟存有。顯態形上學被定義為比率存有者的整全誘導性結構，被科學與常識所確定；人在認知眾比率存有者中放眼於存有的整體視域。而這樣的形上學是「進展的」、「含微差的」、「關乎事實的」、「有依賴性的」（形式地依賴認知理論、質料地依賴科學和常識）、「穩定的」、以及在看法上首要地是「解釋性的」。

上述論點都被涵括在《洞察》第十四章第二節——〈形上學的定義〉——之前提上，而其中的行文尚且為《洞察》第十四章第三節——〈形上學的方法〉——鋪路。

參考文獻

- （新版）Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding, in Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 3*, (Toronto: University of Toronto Press, 1992).
- （舊版）Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, (New York: Philosophical Library, 1957).
- 沈清松，《物理之後：形上學的發展》，台北：牛頓，1987。
- 關永中，《郎尼根的認知理論》，台北：哲學與文化月刊社，1991。
- 《知識論（一）：古典思潮》，台北：五南，2000。
- 《知識論（二）：近世思潮》，台北：五南，2000。
- 《謝勒與知識社會學》，台北：五南，2008。
- 〈存有想念——郎尼根《洞察》第十二章一至六節釋義〉《哲學與文化》第卅四卷第九期（2007.09），頁 149-150。
- 〈存有想念的溯源——郎尼根《洞察》第十二章第七節前段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第五期，（2009.05），頁 121-150
- 〈存有想念的演繹——郎尼根《洞察》第十二章第七節後段之提示〉《哲學與文化》第卅六卷第六期，（2009.06），頁 117-134。
- 〈問題的指望與存有的視域〉《哲學論評》第九期，（1986），頁 199-214。
- 〈郎尼根《神學方法》所蘊含的超驗法〉《哲學論評》第十三期，（1990.01），頁 77-141。
- 〈超越的切慕、洞察與歸化——兼論聖十字若望對郎尼根體系能有的補充與啟發〉《哲學與文化》第卅三卷第十一期，（2006.11），頁 21-61。

初稿收件：2012 年 07 月 09 日

初審通過：2012 年 07 月 23 日

二稿收件：2012 年 08 月 10 日

二審通過：2012 年 08 月 30 日

作者簡介

關永中(Carlo, Kwan Wing-Chung)

最高學歷：比利時魯汶大學神學、哲學博士

現任：國立台灣大學哲學系兼任教授

E-Mail：carlokwant@ntu.edu.tw

A Definition of Metaphysics: A Commentary on Lonergan's *Insight*, Chapter 14, Section 2

Carlo Kwan Wing-Chung
Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

Lonergan differentiates metaphysics into three modalities ---- the latent, the problematic, and the explicit metaphysics. Synthetically, means that man's metaphysical tendency to inquire about the ultimate ground of existence may finally attain its end, despite of the appearance of various conflicting theories. Lonergan defines explicit metaphysics as "the integral heuristic structure of proportionate being".

Keyword: Latent Metaphysics, Problematic Metaphysics, Explicit Metaphysics, Proportionate Being, Integral Heuristic Structure.

宗教研究