《國立臺灣大學哲學論評》第六十期（民國一〇九年十月），133-166
© 國立臺灣大學哲學系
DOI: 10.6276/NTUPR.202010_(60).0004

論曾天從「理念的真理認識」的難題

黃文宏*

摘　要

本文處理曾天從在其所謂的「理念的真理認識」或「哲學認識」中，所遭遇到的三個難題，並試著根據他所提供的解決線索與保證，來為這些難題給出一個可能的解答。在筆者看來，這三個難題並不真的是難題，但是透過對「理念的真理認識」的這三個難題的思考，可以讓我們更了解曾天從的理念的真理認識的型態，以及其真理論的哲學體系的內容與方向。

關鍵詞：台灣哲學、曾天從、真理論、真理論的差異、理念的真理認識

* 黃文宏，國立清華大學哲學研究所教授。
投稿：109 年 6 月 29 日；修訂：109 年 8 月 20 日；接受刊登：109 年 10 月 12 日。

On Zeng Tian-Zong's "Aporia of the Knowledge of Ideal of Truth"

Wen-Hong Huang *

Abstract

This article examines three *aporias* (difficult problems) encountered by Zeng Tian-Zong (1910-2007) in his notion "Knowledge of Ideal of Truth" or "Philosophical Knowledge", and proposes a possible answer to these problems based on the clues and guarantees he provides. On the reading proposed here, while these problems turn out to not be genuine difficulties, examination of these *aporias* in his knowledge of the ideal of truth, better elucidates the nature of his "Knowledge of Ideal of Truth" as well as the content and direction of his philosophical system of Aletheiology.

Keywords: Taiwan Philosophy, Zeng Tian-Zong, Alethiology, Alethiolgical Difference, Knowledge of Ideal of truth

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

論曾天從「理念的真理認識」的難題*

黃文宏

壹、問題

曾天從在其《真理原理論》中，嚴格地區別開「真理認識」與「真理自體」，我們在這裡先暫且稱之為「真理論的差異」[1]。首先我們知道，曾天從將所有的「真理認識」區分為六種，其中「形相的真理認識」與「理念的真理認識」屬於「超對立的真理認識」。[2]其中「形相的真理認識」是對真理自體的「形相」或「形相原理」的認識，在這裡曾天從區分開對真理自體的六個本質解明的步驟，或者我們也可以說這是六個對真理自體的「本質描述」，基本上是對真理自體的「絕對無即絕對有」的雙重本質的解明。[3]其中「形相的真理認識」，簡單地來說，就是對真理

* 本文是科技補助研究計劃「論曾天從真理原理論的構想」（MOST 108-2410-H-007 -034 -MY3）的研究成果之一，謹向科技部以及兩位匿名評審表示感謝之意。

1 關於「真理論的差異」問題，請參閱黃文宏（2020）。

2 曾天從的另外四種真理認識分別為「形質的真理認識」、「理質的真理認識」、「現象的真理認識」與「實質的真理認識」。（1937：ix）由於該書「序言」與「正文」頁碼皆重新編號，本文在頁碼的標示上，將「序言」的頁碼改為羅馬數字，「正文」的頁碼則保持阿拉伯數字以示區別。

3 簡單地來說，六個「純粹形相」都是用來表達對真理自體的形相的認識，曾天從再將其總結為「真理自體的雙重本質」（形相原理與理念原理）與「三一原則」（無關性、超對立性、獨一性）。於是真理自體的雙重本質可以再進一步展開為兩個原理：「純粹真理性原理」與「全般內容原理」。前者是真理自體最高的「形相原理」，後者則是最高的「內容原理」。感興趣的讀者，請參閱黃文宏（2020）。

自體的「純粹形相」或「純粹真理性」的認識。[4]對於認識的主觀究竟把握到什麼，感興趣的讀者可以參閱筆者的另一篇論文。本論文在此要處理的是第二種「真理認識」，也就是「理念的真理認識」及其所衍生的一些問題。

在曾天從看來，作為「理念的真理認識」的代表性學問是「哲學」。哲學屬於「對我們來說的真理」，是一種「真理認識」的學問。然而如我們所知，「真理自體」與「真理認識」的這種「真理論的差異」是曾天從在其書中所一再強調的部分。在他的想法裡面，儘管哲學致力於追求真理自體，所獲得的哲學認識也屬於對超對立的真理認識，但是我們所能獲得的認識，或者說最高層次的「對我們來說的真理」，仍然只是一種「真理認識」，其與真理自體之間仍然必須保持「差異」，換句話說，「哲學」即使作為「超對立的真理認識」的學問，其與真理自體之間仍然必須保持「差異」。於是這麼一來就會形成一個問題，倘若真理論的差異必須保持的話，那麼「哲學思索」或「理念的真理認識」的意義到底在哪裡？曾天從在其書中，對於這個問題並沒有給出明確的具體的解答，但是給出了解決的「線索」與「保證」。而筆者在本論文的工作，就在致力於從曾天從的想法來回答這個問題。藉由對這個問題的解明，我們可以更進一步地了解曾天從所構想的「真理論」的基本形態。

在行文上，我們先（第貳節）鋪陳曾天從的「理念的真理認識」，也就是鋪陳從「真理論」的角度來看的「哲學」，應該擁有什麼樣特徵。其次（第參節），由於「真理論的差異」的緣故，哲學的思索會遭遇到三個難題，我們先看看這三個難題分別是什麼，以及曾天從對這三個難題所提供的解決的「線索」與「保證」。在筆者看來，既然有解決的「線索」

---

4 「真理自體的純粹真理性，在根本上是絕對同一的、超對立的，而在其純粹型態中的概念的把握即是純粹形相的真理認識。」（曾天從，1937：167）

與「保證」，就代表這些難題並不真的是「無解的難題」（*aporia*）。於是在最後一節（第肆節）我們可以藉由這些難題的解決，來思考真理論的哲學認識所可能有的「消極意義」與「積極意義」。

貳、真理自體與真理認識

我們知道，曾天從將哲學理解為一門「被究極原理所規定的純粹知識的原理學」，它是一門關於「本質」的學問。（1937：100）在這裡「本質」一詞意味著一種「形相」（εἶδος），它不僅意味著存在作為存在所「不可或缺的條件」（*conditio sine qua non*），也就是所謂的「存在的存在性」，同時也是規定這個事物的「原理」。由於在曾天從看來，「存在的存在性」必須從「真理的真理性」來了解，所以也可以說某物的「形相」或「本質」就是規定這個事物的「真理的原理」。（黃文宏，2020）在筆者看來，曾天從在原則上就是從這個角度，來使用「形相原理」與「理念原理」這兩個語詞。這樣來看的時候，哲學的目標就在於從認識的角度，來解明「一切原理的原理」或「第一原理」。這個第一原理在曾天從看來就是作為「理念原理」的「真理自體」，這是其「理念的真理認識」所要處理的部分。

如我們所知，由於真理自體的超對立性，所以其相對應的「理念的真理認識」也必須是「超對立的認識」。在這個意義下的「哲學」，也可以稱為「究極的原理學」，而曾天從所謂的究極的原理應是哲學所謂的「本源、原理」（ἀρχή, principium），它同時也是一切原理的來源與根據。這樣來看的話，真理論其實是將「本質」或「形相」視為某種存在於一切事物中的「原理」，是遍在於一切事物、支配一切事物的原理，它對一切事物都有效，是「對全般事物的普遍全體的全部範圍都有效的東西」。（曾

天從，1937：100-101）在筆者看來，這屬於真理自體的「絕對有」或「純粹有」的部分。在這個理解之下，「本質學」就是「原理學」，因而當我們問向一個存在者的「是什麼」的時候，我們所真正關心並不是這個「存在者的存在（性）」，而是它的「真理存在」。也正就是在這個意義下，「本質」在客觀上可以說是「形相」，在主觀上可以說是「理念」（ιδέα=Idee），它是統制著一切存在者的存在的原理。對此，我們也可以從曾天從大量地使用「形相原理」與「理念原理」這樣的構詞就可以知道，他傾向於從「原理」的角度，來思考「本質」所包含的種種意義。從這個角度來看的話，真理自體的「本質（形相）」是某種「理念」，並且在曾天從看來，它雖然超越了經驗界，然而卻是與現實存在即在的理念。（黃文宏，2020）如我們所知，這樣的理念無法成為認識的對象，是超對立的、無內容的、無對象（不具有任何對象的構造）的，但是它是一切的對象性的來源，或者更恰當地說，它必須在對象的構造中才能完成自身，「真理自體」就具有這種「絕對無而絕對有」的雙重本質。也就是說，就其作為「形相原理」來看，它是純然超越認識的「絕對無」，就其作為「內容原理」來看，則是統攝著一切存在之物的「絕對有」。（黃文宏，2020）

在曾天從看來，哲學是一門認識的學問，它所獲得的仍然是「對我們來說的真理」，而真理自體與真理認識之間仍然保持著一種「真理論的差異」。於是就會形成一個問題：如果要保持真理論差異的時候，我們要怎麼樣來了解「哲學認識」的意義。它與真理自體的關係是什麼？在了解這種關係之前，我們需要先了解曾天從如何來看待「哲學」這一門學問的性格，特別是哲學在相對於其他的學問（我們以下依照曾天從措詞，用「科學」或「實證科學」來稱呼之）之時所顯現出來的特徵。

首先如我們所知，曾天從先依從一般的看法，認為哲學是「學問的學問」或「純粹知識的根本學」，它是所有的學問的前提的「根本學」或

「原理學」，而這門學問所要探究的東西，是統攝一切事物、對一切事物都有效的「原理」。換句話說，哲學的原理所支配領域必須是「事物全般」。因而相對於「個別科學」是「現象的學問」或「事實的學問」，「哲學」則是「現象以上（或譯為「超越現象」）」或「經驗以上（或譯為「超越經驗」）」的本質學或原理學，是以構成所有的事實與現象的根本原理為其研究的對象。（曾天從，1937：102）在這裡我們可以看到，曾天從遵從胡塞爾的區分，將一切學問大分「事實學」與「本質學」，並且認為相對於「科學」是關於「事實的事實學」，「哲學」則是關於「事實的本質的本質學」。（曾天從，1937：102）也就是說，哲學是探究先於事實，並且作為事實的根本原理的「本質」或「本質原理」。在這個意義下，哲學作為一門本質學或原理學，相對於各別學問，它並不局限在各個個別事實的本質，而是在其論究的一開始就要面對一切「原理中的原理」，它必須面對「事實全體」並且給予究極且原理地解決。換句話說，相對於事實科學局限在各自相應的事實領域，哲學面對的是全體之物、究極之物，並且給與一個原理的、體系的解決。因而曾天從認為，哲學或真理論的哲學，應是關連著一門「全體的純粹知識學」。（曾天從，1937：103）

這樣來看的話，哲學要以「全體」為其目標，然而在這裡的「全體」是一個「理念」，它不是各個事實的總和、也不是一種對象存在，也就是說，它不是一個能夠作為理論對象的完結之物。然而在曾天從看來，哲學探究無論如何仍然是理論的工作，理論只能面對「完結之物」[5]。因而哲學探究所面對的「全體」並不是「通常意義下的無終極、無完結的全體」，而是「自體絕對地完結的全體」、是將「無終極、無完結全體」也包含在內的全體。（曾天從，1937：103-104）而如我們所知，能將通常意義下的「完結」與「無完結」皆包含在內的全體，是超對立的全體，

[5] 關於理論之物作為一種「完結之物」（Abgeschlossensein）的討論，請參閱黃文宏（2020）。

它超越了對立意義下的「終極與無終極」、「完結與未完結」、「有限與無限」。對於這樣的超對立的全體，曾天從也稱之為「絕對全體」或「絕對自體完結的全體」。（1937：104）在這裡我們可以看到，曾天從用「絕對」一詞來表示「超對立」，它所表示的是一個超越了對立、與對立「即在」、並且讓對立得以成為真正的對立的領域或場所，或者說只有在「超對立」的立場上，我們才能真正地了解「絕對」。在筆者看來，曾天從的「絕對」一詞，是在「超對立」的意義之下來使用的（例如「絕對的確實性」、「絕對的認識」等亦同），本文以下就依循著曾天從的用法來使用「絕對」一詞。

如我們所知，哲學的理念所要求的是一門「超對立的哲學」、所探究的全體必須是「絕對的全體」。這在曾天從看來，唯有在哲學實現了內含於自身的「理念」要求的時候，這樣的哲學才得以完全自我實現。或者我們也可以說，哲學本身必須作為如此的全體體系的自我實現，這個時候才能成為「真正意義下（真の意味）的全體知」、「真正意義下的普遍學」。[6]從這裡，我們也可以知道，曾天從的「真正的」一詞的意義，意謂著是「真理論的意義下」的「真正」。換句話說，哲學的認識所面對的全體，雖然超越了對象的直觀，然而哲學的認識並不是抽象的認識，哲學原理所要求的「全體知」必須對應到一種「全體觀」，而為如此的「全體觀」所理觀的「全體」才是「真實的全體」（真実の全体），它是一種「具體的普遍之物」。（曾天從，1937：105-106）也就是說，哲學所理觀的全體是具體的普遍的全體。在這裡我們也可以看到，曾天從的「具體」一詞是關連著「可理觀性」來說，我們以下也依循著曾天從的用法。如

---

6 「在哲學實現了內含在其自身之中的如此的理念要求的時候，哲學作為真實意義下的全體知的究極原理的知識體系才得以確立、也唯有如此它也才有可能成為真正意義下的普遍學。」（曾天從，1937：104）

我們所知，哲學要求一種具體的全體觀。在這個意義下的「全體」，一方面不能脫離部分，不能從部分中抽離開來，另一方面它也是能讓部分得以成為真正部分的全體。真正的全體無法脫離部分，真正的部分也無法脫離全體，部分與全體是「相互依存」的。同樣地，他也用這種「全體與部分」的相互依存，來說明「哲學與科學」的關係。[7]而這個想法明顯地不同於胡塞爾。[8]其實在筆者看來，曾天從的這個思考方式貫徹了其哲學的全部，其他例如像「絕對與相對」、「超對立與對立」、「無限與有限」、「普遍與特殊」、或「全體與部分」等等，他都用同樣的方式來說明，可以說是其真理論的一種思考方式。也就是說，唯有在哲學的全體觀當中，作為「部分」的科學才能成為真正的部分、才能將部分作為「全體的部分」而被真實地理解，或者我們也可以說，任何個別科學（部分）都必須關連著哲學（全體），才能把握其真實的意義。而就哲學來說，這是哲學得以與個別科學區別開來的一個特點，它顯示在哲學所追求的「全體知」上。在這裡我們可以看到，曾天從將傳統哲學中的哲學作為「學問的學問」的特色，詮釋為一種「全體知」或「全體觀」。這是哲學認識的第一個特徵。

除此之外，曾天從認為哲學認識的第二個特徵在於：「哲學的認識必須是被究極原理所統制的全體包括的知識體系。」（1937：109）也就是說，在這個具體的「全體知」或者「全體觀」當中，有著全體的原理統制著各個部分，而哲學的賦予基礎的工作（Grundlegung）就是在作為最高的制約原理的意義下，來對各個個別科學賦予基礎。（曾天從，1937：106）在這裡我們可以看到，曾天從的這個想法，是沿著一般哲學上所謂

---

7 「哲學原理所要求的全體知，在這個意義下，應該可以說是始終是將部份作為全體的部份，並且在全體的普遍相之下，來真實地理解部分的這種情況的全體觀。」（曾天從，1937：105）

8 胡塞爾的態度表現在他對「自然態度下的學問」與「超越論態度下的學問」的區分。請參閱《現象學的觀念》的〈第一講稿〉。（黃文宏，2017）

的「奠基於被奠基」的關係來思考所獲得的結論。也就是說，任何學問的認識都是以「確實性」與「真正性」為其根本條件，而這個要求需要從認識論的基礎上來賦予權利或保證。這意謂著所有的實證學問或科學的主張，都必須預想著一種認識論的基礎。然而科學與哲學各自在面對其認識的確實性與真正性的態度是不同的，科學的認識並不需要透過回溯到其前提的基礎、也不需要對其前提進行批判，來保證其認識的確實性與真正性，然而哲學作為「認識原理的批判學」卻是必須回到其認識原理來進行批判，並且從究極的原理來給予保證。（曾天從，1937：107-108）就這一點來看，對於「認識原理的認識論的探究」就成為哲學的主要工作之一，這是哲學對哲學本身的思索。在這個意義下的哲學，是一門「哲學的哲學」，或者說是「哲學的主觀」、「對哲學認識的主觀」進行徹底地反省的學問，也可以說是「哲學主觀的絕對自覺的學問」。（曾天從，1937：108）換句話說，相對於其他的科學並不需要進行如此徹底的自我批判，對哲學來說，「絕對自覺」或「自我批判」則是必要的，並且構成哲學之為哲學的一個特徵。

在這裡，我們獲得哲學認識的兩個本質特徵，首先哲學是「被究極原理所統制的全體包括的知識體系」，其次哲學是透過原理的批判「來對其真正性給與究極的保證」的學問。這兩個特徵都是基於哲學理念的要求、是包含在哲學理念中的兩個要素。對應於哲學的這兩個要求，曾天從也稱之為「究極全體知」與「究極真理知」，也就是說，哲學在要求「全體知」的同時，也要求這個知識必須是「真正的且究極的」。（1937：109）這裡在筆者看來，「真正的」一詞並不能理解為一般認識論上所謂的「符應的知」。因為「符應的知」屬於對立領域中的「知」，不論是「實事與理智的一致」（*adaequatio rei ad intelletum*），還是「理智與實事的一致」（*adaequatio intellectus ad rem*），兩者都預設了對立，因為有「對立」才

有所謂的「比較而一致」（*adaequatio*）的問題。（黃文宏，2020）但是，在真理論中，曾天從所關心的是認識的「真正性」，它是在真理論內部的「知」。也就是說，哲學雖然作為一門認識的學問，是屬於「對我們來說的真理」，然而在「對我們來說的真理」中，仍然有所謂的「真正的」認識。在這裡我們可以明白地看到，曾天從雖然討論的是「超對立的認識」，但是超對立的認識並不是與對立的認識無關，而是保證對立的認識為「真正的認識」的根源的真理。而這個意義下的「真正的認識」並不單純地等同於「符應的知」，我們暫且可以稱之為「根源的知」，而哲學認識作為「超對立的知」，它必須基於「真理自體」或者更恰當地說，基於「真理自體的純粹形相」而獲得。也就是說，在曾天從看來，由於真理自體的純粹形相統攝著所有的一切存在，而其所對應的學問就是哲學。所以哲學作為一門全體知，也要求其認識體系的「真正性」的究極保證，而獲得如此究極保證的認識，曾天從就稱之為「真理知」[9]。換言之，哲學必須作為真理論意義下的哲學，才能是真正的哲學，才是關於「真理知」的學問，而由於「真理必須必然地要在其自身當中包含朝向全體的關係」，所以「真正性」最終是建立在「究極的真實」之上的。（曾天從，1937：110）這種意義下建立在真理自體的純粹形相的「真正性」，並不是通常認識論上所說的「符應」（Korrespondenz），同樣地，哲學的「全體知」也無所謂「符應」的問題，所以在翻譯上，筆者保留曾天從的「真正的」一詞的使用。換句話說，在曾天從看來，真理的認識必須保有一種指向全體的關係，以及被這個全體所奠基的要求。在這裡，僅僅涉及

[9] 「在究極全體知的體系的要求當中，就必須同時地包含其認識體系的真正性的究極的保證的要求。我們在這裡，先將後者〔認識體系的真正性的究極的保證〕的要求，賦與究極的真理知的要求的名稱。」（曾天從，1937：110）

部分與部分間的「比較而一致」的符應真理，只是一種「部分知」，並且這種「知」唯有關連著「全體知」，才能取得其「真理性」。

從以上的論述，我們可以知道，哲學認識是被「哲學的理念」所推動，而最終指向一種究極的統一，而這個指向究極的統一的要求，曾天從用「全體真理知」一詞來表示。（1937：110-111）換言之，「全體知」與「究極真理知」是關連在一起的，前者關連著「哲學的認識體系」，後者關連著「哲學認識的自我批判」，曾天從將兩者合稱為「究極全體真理知」。（1937：110-111）其中哲學的「認識的批判」指向哲學主觀的「深度」，而「全體知」則指向認識體系的客觀內容的「廣度」。誠如曾天從所說：「在哲學所追求廣度當中，同時也必須存在著深度。沒有深度的廣度，不過只是單純的淺薄。沒有廣度的深度、沒有深度實存於其中的廣度，都只是空虛而已。」（1937：157）哲學必須同時保有這兩個側面，認識的廣度（夠不夠全體）與真理的深度（夠不夠深），曾天從又稱之為「廣泛性」與「深奧性」。其中「究極的全體知」牽涉認識的客觀面的廣度量（*magnitudo*），「究極的真理知」則牽涉到認識的主觀面的自我批判的深度量（*magnitudo*），而這兩者都是基於哲學理念的要求。（曾天從，1937：110-111）而如我們所知，對曾天從來說，所有的哲學問題，都必須回歸到「真理為何」的問題。而所謂的真理問題，不外就是問向「真理全體」或「全體中的真理」，即使部分的真理也包含著全體真理，因而「哲學問題必須是以真理全體為問題」。（1937：113）在這裡曾天從使用了「真理全體」與「全體真理」這兩個語詞，在筆者看來，兩者的意思並無分別。（1937：112）在這裡我們看到曾天從的一個主張，不僅「哲學是什麼」的問題，必須透過「真理是什麼」來回答，而且「真理是什麼」的問題，還必須歸著於「真理全體」的問題。這樣來看的話，曾天

從認為在以「真理自體」為目標的哲學探究，也就是「理念的真理認識」當中，就會形成三個難題。

參、哲學的難題與解決的線索與保證

我們知道，哲學作為「真理認識」指向「真理自體」，這一點是就真理論的角度來說的。由於真理自體的超對立性，所以「哲學的理念要求哲學的認識，必須是超對立的」。（曾天從，1937：124）作為「超對立的真理認識」的「哲學認識」就是曾天從所說的「理念的真理認識」。在曾天從看來，這樣的哲學認識，會在哲學上形成三個難題。對於這三個難題，曾天從先鋪陳前兩個難題，然後再將這兩個難題合而為第三個難題，並分別給出兩個解決的「端緒」。由於日文的「端緒」一詞可以是「線索」、「開端」的意思，而曾天從在實際的討論中，又使用漢字的「前提」與「保證」來說明這兩個「端緒」。（1937：206 以下）這雖然讓「端緒」一詞的意義變得豐富，但是筆者無法在此討論語義間的轉折，只能就意義上來看。在筆者看來，這「兩個端緒」的意義，比較接近於中文的「線索」與「保證」，所以在本文中，我們就分別用「線索」與「保證」來取代之。一方面這兩者也是曾天從自己使用的措詞，一方面則是由於整個問題的解決，牽涉到真理論體系的最終建立，其意義只有在哲學思索的最後才能圓滿地解明。筆者在這裡只能在跟隨著曾天從的思想的同時，也針對這些難題的解決，給出一些個人暫時性的思考。

首先曾天從認為，學問探究的第一個困難發生在哲學論究的開端。因為在哲學的論究的開端，哲學的本質必須先被概念化：「在這裡，哲學為何必須是已然清楚地被知道的。」（曾天從，1937：132）也就是說，「哲學的是什麼」這個問題，雖然必須通過哲學的論究的過程，在思想的最

後才能獲得其完全的解決，但是這個在哲學論究的一開始應該是「未知」的哲學的本質，卻必須同時「已知」地被把握。而這意味著，哲學思索的開始的「未知」與最終的「已知」，必須在某種意義上是「同一」的東西。（曾天從，1937：132）於是問題就在於，這裡「同一」的意思是什麼？

從這裡我們可以知道幾個事情，哲學思索者對於哲學的「是什麼」，必須先有一種「知」：「在對未知之物提出問題的事態當中，在某種意義下就必須有已知之物附著，這個事態必須要被哲學的疑問在根底上所預想著。」（曾天從，1937：133）在筆者看來，曾天從在這裡所謂的「附著」（附著する）的意義其實是「即在」。哲學的「未知」必須「附著於」或「即在於」「已知」（曾天從的措詞是「既知」）。這個困難是針對哲學思索本身的困難，我們可以稱之為「未知之知」，也就是說，哲學所要探究的真理自體必須「已然開顯」且「附著」於哲學思索當中。或者我們也可以說，真理論意義下的「哲學思索」本身必須被「真理自體的理念」所引導，指向一個超對立的哲學，而這個超對立的理念，從一開始就已然作用著的了。在這個意義下，真理理念可以說是一種「本具概念」，只是它沒有或根本沒有辨法被意識到、沒有辦法被明確地概念化。在這個意義下，在哲學思索的開端，我們雖然是未知的，然而對這個未知的解答我們必須已然有一種「知」，而藉由這種「知」，我們才能夠區別開哲學與非哲學的問題，才能提出真正的哲學問題。換句話說，真理論的哲學思索，在「發問」之際，就必須已然認知到「解答」，解答從一開始就已然在作用著。這個事情也同時意謂著哲學的「發問」與「解答」，必須在某種意義上是「同一的」，因為兩者如果不同一，就不會形成解答；或者說，倘若在「未知」與「已知」之間，不存在著任何共通的根據的話，

提問與解答都不可能。[10]換句話說，我們在這裡必須區別開兩種知，一種是在意識中被對象化之前的知、一種是對象化之後的知，前著是未知，後者是已知。而在哲學上：「未知之物與已知之物必須要同時且合一地（合一地に）被把握。」（曾天從，1937：134）於是問題就在於，這裡的「合一」是什麼意思？這一點在筆者看來，這兩種「知」的「合一」並不是「同一」，而是「一致」或「合致」的意思。這是因為就真理論的差異來看，兩者間的「無差異的同一」是不可能的，兩者的「一」必須保持為「對立的一」，如果不保持對立，將混淆真理論的差異，導至認識論上的錯誤。因而真理自體的理念仍然必須保持對真理認識的超越性，而在筆者看來，這個以「一致」或「合致」的方式而出現之物，就是「理念的真理認識」。

哲學論究的第二個困難是就哲學知識的性質來說。我們知道，哲學的知識是普遍有效的。然而哲學體系一定要有哲學思索的主觀的參與：「沒有預想哲學的主觀，哲學體系之物是不可能成立的。」（曾天從，1937：135）這是因為就曾天從看來，哲學的體系是「純粹知識的體系」，而就曾天從的措詞來看，「純粹」一詞的意思意味著「脫離主觀」而擁有「普遍有效性」，因而哲學要達到「純粹哲學」，它就必須「完全地從哲學的主觀的制約中解離開來」。（曾天從，1937：135）換句話說，就算哲學的思索是主觀的、哲學的體系也是被哲學的主觀所制約，但是哲學的體系作為「純粹學問的體系」又要求脫離主觀，於是「哲學體系合一地擁有在必須被哲學的主觀所制約的同時，仍有著不可被制約的根本要求」。（曾天從，1937：135）這表示就真正的哲學的體系而言，主觀與無

[10] 「探問哲學為何的問題，這個事情必須是在以下的意義下來說的，即它可以說不僅是因為還沒有認知到哲學的學問內容為何所發出的問題，並且同時也可以說，它必須是在某種意義下，已然明確地認知到哲學為何的本質概念，所以才能夠發出的問題。」（曾天從，1937：134）

主觀必須是合而為一的。換句話說，雖然哲學思索脫離不了思想的主觀，哲學的認識也都是哲學思索者的認識，但是這並不意謂著哲學的認識都是「主觀的」，也就是說，哲學作為一門純粹學問的體系，哲學的認識必然接受主觀的制約，然而同時也要求一種成為「無主觀」的認識，在這裡主觀與無主觀必須「合而為一」。在筆者看來，這第二個困難是就哲學認識的客觀面來說，這裡的合而為一，也一樣是「一致」或「合致」的意思，我們可以暫且稱之為「無主觀的主觀」。

這樣來看的時候，第一個困難是就哲學思索的「開端」來說，對於哲學為何，哲學思索者在其思索的開端，雖然是「未知」的，但是也必須在某種程度上是「已知」的，如此才能對其進行研究。所以對於這個「未知之知」的問題，在於要如何保證「未知」與「已知」的「合一」。其次第二個困難是就哲學思索的「終結」而言，哲學思索的目的在獲得哲學的知識，而哲學的知識都是主觀思想的結果，然而哲學知識本身就要求脫離主觀的制約或「無主觀的」，因而就哲學認識的最終獲得而言，「無主觀」必須與「主觀」合一。換句話說，哲學知識的客觀性必須是「無主觀的主觀」的客觀性，於是第二個難題就在於如何保證這種「無主觀的主觀」的客觀性的獲得。

對於第一個問題的解決，曾天從給出了如下的線索。首先如我們所知，哲學的本質概念是已知的，曾天從稱之為「哲學的本具觀念」，但是對我們的意識來說，在哲學思索的開端，我們對它並不完全能夠明白地把握，也就是說，對意識而言，它並不是明晰判明的觀念，然而我們對它卻也不是完全沒有把握，因為倘若「不將如此的哲學的本具觀念設想為前提的話，那麼哲學論究所論究的問題，是不是哲學的問題，其論究本身是不是哲學性的，這些就沒有辦法判明了」。（曾天從，1937：137）換言之，要讓論究成為「真正的」哲學論究，哲學的思索就必須以哲學

的本具觀念為前提。而哲學的本具觀念對意識而言，是以一種「理念」的方式顯現。也就是說，哲學的思索者受到真理自體的感動或觸動，而取得「哲學的本具觀念」，並且這個本具觀念，以「哲學的理念」的方式，而表示出哲學的真理，設定哲學最終追求的目標，並將哲學思索提升到絕對自覺的地步。[11]這樣來看的話，第一個難題的解答的線索就在於，要讓哲學的理念成為哲學論究的發動因與目的因，讓哲學的思索開始於哲學的理念，也終結於哲學的理念。而如我們所知，對曾天從來說，「哲學的問題」必須轉變成「真理的問題」，以真理問題為導引，在這裡所說的「哲學的理念」就是「哲學的真理」。（黃文宏，2020）「因而在這裡，關於哲學的本質概念的問題，也必須轉變為真理本質的問題」。（曾天從，1937：138）換句話說，「哲學為何」要作為「真理為何」的問題來提問，而如我們所知，這是曾天從的真理論的一貫看法。

在這裡我們看到，在曾天從看來，「本質」是一種「本具概念」，它在意識面上是作為「理念」而存在：「就如同關於哲學的本質概念的本具概念，可以作為哲學的理念而顯現一樣，關於真理的本質概念的基本觀念，也能夠作為真理的理念而被確立。」（1937：138）也就是說，如同「哲學的本質」是作為「哲學的理念」而顯現那樣，「真理的本質」也是作為「真理的理念」而顯現的。因而就如同「哲學的理念」主導了哲學的開端與終結那樣，在曾天從看來，「真理的理念」也應該主導哲學的開端與終結，而後者正是其真理論的基本主張。（黃文宏，2020）這樣來看的時候，哲學的論究必須是真理的探究。「真理問題的解決的同時，哲學的問題也應可以伴隨地獲得解決」。（曾天從，1937：137）因而「真理理念」的究明必須先在於「哲學理念」的究明。確定了這一點之後，曾天從認為在這裡我們可以看到第一、二個難題的解決的曙光。

[11] 關於真理自體的「感動」或「觸動」，請參閱黃文宏（2020）。

首先關於第一個困難，或者我們所謂的「未知」與「已知」的「一致」問題。曾天從認為這個問題的解決，在哲學的開端作為未知的發動因的「哲學的本質」，必須作為「哲學的理念」而發動哲學的思索。就哲學本身而言，我們也可以說，這是哲學理念的絕對自覺，而這個絕對自覺應表現在「真理理念為何」的這個問題上，「真理理念」是哲學思索的推動因，也是哲學論究的最終目標，它讓「哲學理念」通過種種不同的階段而被自覺。也就是說，在真理問題的探求中，真理自體的純粹形相是以認識中的「理念」的身分而表現自身，由此而形成「理念的真理認識」。這樣來看的話，真理自體規定了哲學思索的開始與終結，兩者必須在某種意義下保持「同一」，但是兩者仍然「不同」。曾天從認為在這中間，開示了一種「哲學的理念的由低次元的階段往高次元的自覺的階段的提升的必然性」路程。（曾天從，1937：140）換言之，沿著哲學探究的第一個困難，或哲學思索的「未知之知」的難題，其解決的線索在於讓「哲學思索」成為真理自體的「理念原理」的自覺或自我限定。「哲學理念」是哲學思索者對「真理理念」的表象，所以有自覺階段的提昇的問題，也就是說，哲學的理念是未完結的，然而真理理念由於其超對立性則是完結的。因而在筆者看來，這個難題的解決線索，就在於讓「真理的理念原理」來作為哲學思索的發動者與完成者，這意謂著對哲學的思索而言，「存在的存在性」問題必須讓位給「真理的真理性」問題。

哲學思索的第二個困難在於指出，哲學的知識一方面受到主觀的制約，一方面又要求脫離主觀，而這個要求是基於哲學認識體系的「全般有效性（或譯為「普遍有效性」）」而來。在曾天從看來，哲學的知識必須是一種「純粹知識」，而哲學的體系則必須是一種「純粹學」，讓「純粹學」得以純粹的東西，就在於如此的學問必須具有「全般有效性」。（1937：141）曾天從先接受一般的看法，認為「全般有效性」必須排除

所有的主觀性因素，因而哲學的純粹知識是概念性的知識，這屬於悟性的知識。由於概念的純粹性是透過否定感性的個別性而獲得，而「概念的全般性」的保證在「理性的全般性」。因而哲學的體系是被理性所要求的純粹認識的體系，它的全般有效性是為「理性的全般性」所保證。對此曾天從更進一步地問，賦予理性以全般性的根據的東西又是什麼？這牽涉到曾天從對「理性」的看法。在筆者看來，他的看法表現在「理性是透過概念來媒介地、間接地認識直接的對象自體」這個說法上。（曾天從，1937：142-143）換句話說，在曾天從看來，理性的把握本身也是一種媒介，是以「概念」為媒介來把握在理性之外的「對象自體」，而就真理論而言，「對象自體」是「真理自體」的一種變貌。（黃文宏，2020）換言之，理性的把握也是透過是「媒介」、是一種以概念為媒介的「間接認識」。然而在曾天從看來，概念並不是主觀的，「概念是介在於主觀的思惟與客觀的存在之間，並且是扮演著媒介其〔主觀的思惟與客觀的存在〕間的統一的角色的東西」。（1937：143）這樣來看的話，哲學概念作為純粹知識的概念，雖然它是在「認識的主觀」中所建立的，但是在本質上應該是超越了認識的主觀性而屬於「客觀的自體存在」。（曾天從，1937：143）對於這樣的客觀的自體存在，曾天從沿襲拉斯克（E. Lask，1875-1915）哲學的傳統，仍然用「對象自體」來稱呼它。這樣來看的時候，概念的媒介性表示它是處於主觀與客觀的中間，而同時具有雙方的身分，這讓「概念」類似黑格爾哲學，而成為一種動態的存在。於是我們看到曾天從將我們的「認識」區分為「內容面」與「活動面」，前者歸屬於認識的「對象面」，後者歸屬於認識的「主觀面」，並且認為倘若區別開這兩者，或許就能夠找到問題解決的線索。（1937：143-144）換句話說，這隱含著第二個困難是來自於「活動與內容」的混同。因為哲學所追求的「純粹知識」是屬於「認識的內容面」，而這個內容面還要再歸

屬於「對象自體」的存在。在認識當中，「活動面」是主觀的，「內容面」或「對象面」則是客觀的，我們可以在這個對象面上，找到學問的體系的全般有效性形式的基礎。也就是說，哲學的體系的認識必須超越所有的主觀的制約、也包括理性的制約，而當主觀面為客觀面的對象自體所完全地引導的時候，主觀的哲學思索就是建立在客觀的「對象自體」上的思考，而就真理論來說，這個超越的對象自體就是「真理自體」。

在這裡，我們看到哲學的兩個難題，分別是對應到哲學思索開端、與哲學認識的所獲得的客觀性的困難。這兩個困難的解決都在要讓「真理認識」完全為「真理自體」（更恰當地說是「真理自體的理念原理」）所規定。其解決在於除了要讓哲學的認識成為真理的認識之外，還要讓哲學的認識被真理自體的理念原理所主導，讓作為「真理理念」的「表象」的「哲學理念」，作為哲學思索的原動因。在筆者看來，也正是在這個意義之下，哲學所追求的究極的全體知，也必須是「究極全體真理知」。而這意謂著整個「真理認識」都必須為「真理自體」所規定，或者更恰當地說，哲學應「成為被形相的真理認識原理所規制的純粹知識體系」。（曾天從，1937：144）在曾天從看來，這兩個難題，還可以再合而為第三個難題。

這第三個難題是關於「哲學理念」與「真理理念」的關係，筆者將其譯出如下：「第三個困難，與其說是關於真理理念作為哲學理念、是不是可以在人類理性當中被表示出來的問題，不如說是關於意識內在部分的哲學理念，要如何才能夠將意識外在的全體的真理理念、在其全體性中來把握，也就是說，是關於我們要如何才能夠將真理自體本身全體地來考究的問題。」（曾天從，1937：206）首先我們知道，「真理理念」是真理存在全體的統制性原理，當它作為在人類的知性中所顯現出來的概念的時候，是以「超驗的純粹理性概念」而被把握到的「哲學理念」，換

句話說，「哲學理念」是「真理理念」在人類的知性中的表現。（曾天從，1937：204）曾天從認為在人類的存在當中，內在且先天地具有「哲學的理念」，這是一個本具的根本事實。而如我們所知，「真理理念」作為真理自體的「絕對有」的側面，是在存在上統攝一切存在的理念，而「哲學的理念」則是「真理理念」在人類知性中的一個表現，它必須要能夠「真正表示這種真理的理念」。（1937：204）在這裡我們要區別開三個概念：真理自體、真理理念、哲學理念。首先真理自體是「獨立且超越」人類的智能的，它完全越出了理智的能力所能把握的範圍。（曾天從，1937：204）而如我們所知，人受其「感觸」而進行哲學思索，並對它建立起「哲學理念」，這樣的「哲學理念」作為一種「本具概念」，而是「內在的」。然而對知性來說，真理自體是作為一種「真理理念」、作為「超越的超驗之物」而顯現，在這個意義下，「真理理念」是「超絕的」與「意識外在的」。（曾天從，1937：205）如我們所知，真理自體具有雙重本質是「絕對無而絕對有」，其中的「形相原理」是其「絕對無的原理」，而「理念原理」或「真理理念」則是其「絕對有的原理」。[12]由於真理自體的超對立性，作為其絕對有的原理的「真理理念」相當於在「意識的外部」、是「外在的」，反之「哲學理念」則是我們對真理自體的表象，它相當於在「意識的內部」、是內在的。[13]我們知道，由於真理自體的超對立性，內部與外部的區別並不真的適用於說明真理理念，這些都是隱喻性的使用，表示真理理念「包攝」（包摂する）了哲學理念。（曾天從，1937：205）也就是說，就概念的內涵（*intensio*）來說，哲學理念雖然

[12] 關於真理自體的雙重本質，請參閱黃文宏（2020）。

[13] 「真理的理念對我們的知性來說，是作為超越的超驗之物而顯現出來的。倘若如此的話，如此超絕的、意識外在的真理理念，要如何才能夠作為被意識內在地把握呢？而應顯現在意識內在的真理的理念，作為被哲學論究究竟地來追究的理念，最終則是成為哲學自身的理念而顯現的東西。」（曾天從，1937：205-205）

是真理理念的表現、而且「真理理念」包攝了「哲學理念」，於是問題就在於，「量」（*magitudo*）上比較小的「哲學理念」，究竟是否能夠如實地、全體地且確實地來表象在「量」上比較大的「真理理念」？曾天從稱此為哲學論究的第三個困難，也就是「哲學理念」與「真理理念」的連結與統合的問題，而在曾天從看來，這第三個難題可以說是前兩個難題的「統合」。（1937：205）

對於這個問題的解決，曾天從認為我們首先要先認識到兩個前提。第一個前提在於，所有的真理存在都是被真理理念所統制的存在，而這自然也包含了人類的精神。[14]也就是說，問題解決的第一個線索在於：人類的精神應被這個高次元的真理理念所統制。對此，我們可以客觀地說，高次元的真理理念可以自我具體化自身而表現在人類的精神上。或者主觀地來說，人類的精神可以自我提升到一個程度，讓真理理念與哲學理念得以「合致」。（曾天從，1937：207）這個時候的人類的精神成為「真理存在的高次元的顯現」，也就是說，透過讓真理存在成為哲學思索者的存在，這個時候「真理理念與哲學理念，在原理上就成為自我同一之物。」（曾天從，1937：207）換句話說，這意味著人類的精神要被真理理念所完全地統制，作為真理存在的自我實現的一部分，而在這個時候，人類精神的哲學思索同時也是真理理念的自我思索、是其自我實現，這是問題解決的第一個基本前提。曾天從稱此為「真理理念的高次元的具體的現實化」。也就是說，當「哲學理念」成為「真理理念」的具體化的實現的時候，哲學的理念就能夠與真理理念「合致（或「一致」）」，「真理理念與哲學理念，在原理上就成為自我同一之物」。（曾天從，1937：

[14] 「第一個前提是，真理的理念是在真理存在的全體當中所顯示//的東西，而我們的人類精神，也是作為這種真理存在的一部分，〔它〕當然就應必須是被如此的真理理念所統制的東西。」（曾天從，1937：206-207）

207）而如我們所知，這裡的「同一」並不是完全的合而為「一」，而是表示「哲學的理念」可以全體地表象「真理理念」，但是「哲學理念」仍然不是「真理理念」，而只是與真理理念「合致」。在筆者看來，「合致」這一詞所表示的一種「認識上的一致」，並不是「存在上的合一」或「統一」。因為即使在「合致的一」當中，「真理論的差異」仍然必須存在，對立在「一致」中並沒有消失。然而「一致」的獲得需要一個「保證」，而就曾天從的真理論來說，這個保證就在於「真理的形相原理」。（曾天從，1937：207）這是第二個前提或保證，也就是說，當我們的哲學思惟完全地依據真理自體形相原理來把握的時候，思惟可以視為是真理自體的一個實現，這個時候我們的哲學思索雖然是主觀的，但卻是被超越的真理自體所引導的主觀，它毋寧是真理自體的自我表現。

在筆者看來，這「兩個線索（曾天從的措詞漢字的「端緒」）」或者說「線索」與「保證」，其實只是「主觀地說」與「客觀地說」的區別，所說的不外就是就讓真理自體來主導我們的哲學思索，在這裡主導哲學思索者的「哲學理念」，雖然只是「真理理念」的自我表現的一種方式，但是它並不是隨意的、主觀的制定，而是「真理理念」在哲學思索者身上的自我表現。也就是說，哲學認識的難題的解決線索，就在於「哲學理念」必須從哲學思索的一開始就被「真理理念」所統制，以「真理問題」為哲學思考的開端與線索，並以「真理理念」的自我實現為終結，在這個時候「哲學理念」與「真理理念」是統合在一起的。而如我們所主張，「統合」並不是合而為一，而是「一致（合致）」的意義。而當我們讓真理的形相原理來主導哲學思索的時候，這意味著所有的概念、範疇等等，都必須要相應地有一個真理論的理解，因為這個時候的概念、範疇不再是主觀的，而是客觀的表現。

肆、結語

從上述的討論中，我們可以知道，曾天從先沿著一般的看法，認為「認識」是主觀的、而「真理自體」是客觀的，於是問題就集中在兩者之間的關係。就通常的想法來看，主客觀的符應一致就是真。但是如果以「真理自體」為某種「自體存在」，並且其「自體存在」又是超對立的、無內容、並且與意識現象無相關的話，它如何與作為「意識現象」的認識一致，就會形成問題。如我們所見，曾天從先將「認識」所形成的「判斷」，區分為「活動面」與「內容面」，判斷活動是主觀的，判斷內容則是客觀的，也就是說，我們的「知」並不全然是主觀的，它也有客觀的一面。再者，作為客觀面的「真理自體」不能是任何意義下的「對象自體」。我們不能用任何「對象」或「存在（性）」的方式來理解真理自體，而應該反過來，從「真理自體」出發來理解「存在自體」，乃至於必須從真理自體來規制一切，包括作為真理認識的哲學。換句話說，「認識」雖然是哲學主觀的活動，但是其內容並不必然屬於這個哲學主觀，但是「認識的客觀性」的一面，仍然必須完全排除意識主觀。因而真正決定「認識」的東西並不是「意識（主）」、也不是與意識相對的「對象（客）」，而是超越了主客分別的超對立之物，而如我們所知，這就是「真理自體」。而曾天從的這個想法，我們也可以從他對「理念的真理認識」的三個難題的解決中看出端倪。

就我們到目前為止的結論來看，曾天從在「理念的真理認識」的領域中，總共提出三個「難題」，他的措詞是「アポリア」，這是希臘文的「ἀπορεία」的音譯。雖然在字面上表示一種「無路可走」的困境、或根本「不可解」的難題；但是就筆者看來，曾天從既然對這三個難題的解決提供了「線索」與「保證」，就代表這些問題並不是真的不可解的問題。

所以恰當地來說，他應該是透過這三個難題的思考來引出一個結論，即哲學的問題與哲學的思索者，都應該被真理自體所引導。或者說，「哲學理念」必須以「真理理念」為準據。而就對應於真理理念的問題是「真理問題」來看，我們也可以說，「真理問題」必須先在於「存在問題」，「存在問題」必須讓位給「真理問題」。

首先我們知道，真理問題問向真理自體，但是真理自體越出人類的理解之外，「真理自體」與「真理認識」必須保持嚴格的區別，這是曾天從式的「真理論的差異」的基本想法。兩者雖然必須保持分離，但是人類卻還是可以對真理自體建立起兩種「超對立的認識」，即「形相的真理認識」與「理念的真理認識」，它們分別對應到對真理自體的「二重本質性」。所以相應地就存在上來看，我們可以得出兩種不同的規制原理，即「真理形相原理（純粹形相、絕對無）」與「真理理念原理（純粹理念、絕對有）」，分別代表了真理自體的「絕對無而絕對有」的兩個側面。也就是說，真理自體本身雖然在其自身是超越認識的，但是透過它對人類的「感動」，哲學思索者可以對它建立起「認識」的，即「形相的真理認識」與「理念的真理認識」。而由於真理自體的超對立性，這兩種認識就其真理而言，也相應地要求成為「超對立的認識」，其中「理念的真理認識」或者「真理論的哲學認識」，就是本文的重點。

就曾天從來看，在面對「理念」的真理認識的時候，我們必須區別開「真理理念」與「哲學理念」，前者屬於真理自體，是其絕對有的原理，後者屬於哲學思索者所有的「本具（本質）概念」，它是「本具的」並且以「理念」的方式而被我們所表象，而沿著這個「哲學理念」的要求所建立的哲學，就是曾天從所謂的「理念哲學」。如我們上述所指出，理念哲學要求哲學的認識成為「究極全體真理知」。這種「知」並不是關於對立的對象的知，而是對於超對立的「哲學理念」的「知」。由如此的理念

而形成曾天從所謂的「向下哲學」或「究極真理學」。[15]而就我們到目前為止的結論來看，這樣的一門學問的建立，不僅「哲學認識的動因」必須來自於真理自體、「哲學問題」必須以「真理認識」的獲得為目標，而且必須依據真理自體的「純粹形相」或「純粹真理性」來提問與思考。在這裡，真理自體的「純粹真理性」作為一切存在之物的規制原理，一方面全般地「內在於」存在之物，一方面又「超越」之，這是其所具有的「內在超越」的特性。[16]

這樣來看的話，「真理理念」與「哲學理念」並不在同一位階，「哲學理念」是哲學思索者對「真理理念」的一個表象、是「意識內在」的，反之，真理理念則是「意識外在」的。於是曾天從問了一個相當有意思問題，「哲學理念」與「真理理念」有沒有辦法統合一致？這即是哲學思索的第三個難題，也可以說是前兩者難題的統合。這一點在曾天從看來，「真理理念」與「哲學理念」的「統合一致」是可能的，但是根據真理論的差異，這並不意味著兩者的「同一」，兩者之間仍然必須保持「差異」或「不同一」。於是在這裡就有兩個問題，我們要怎麼樣來了解兩者的「統合一致」？對於這個「統合一致」，我們先用「合致」一詞來取代之。其次，要讓兩者「合致」的話，我們應如何來進行哲學思索？

首先如我們所知，真理論的差異是曾天從所堅持的部分，也就是說，「超對立的真理自體」與「超對立的真理認識」之間必須保持差異。倘若我們將兩者混同為一的話，不僅哲學探究將失去其動力，也會產生諸

---

15 曾天從原則上將其哲學區分為「純粹哲學」（向上哲學）、「理念哲學」（向下哲學）、將統括兩者的學問稱為「存在論哲學」，然而這三大學問又各自保持自身的獨立性，而指向一種「絕對同一哲學」。（曾天從，1937：xiv、168）。

16 「而真理的真理原理，之所以作為真理的純粹真理性或純粹真理形相而被表明的理由，則是因為它是存在於全般地內在於真理本身的實質內容全般，並且同時又超越之的、內容無規定的、無內容的純粹性當中[...]。」（曾天從，1937：169）關於「純粹形相的內在超越性」（形相的本質究明的第二個概念），亦請參閱黃文宏（2020）。

多哲學上的混淆，我們可以稱這個事情是「真理論的差異」的消極意義。也就是說，「真理認識」雖然都是在某種特定的意義下來把握「真理自體」，例如透過哲學提問的追究來達到「理念的真理認識」。但是真體自體仍然必須保持其超越性，基於這個超越性，真理認識才能保有其「動力」，才有所謂哲學思索的「動因」。哲學在這裡意義下，保持為一種愛智的追求。反之如果我們混淆了兩者，不僅會產生認識的謬誤，也將錯認「真理自體的本質」與「認識的本質」。（曾天從，1937：116）

這樣的話，「認識」的本質是什麼呢？曾天從先沿著一般的區分，認為認識的領域是「內在的」，它是「意識內在」對「意識外在」的真理自體的研究，真理論的差異在這裡防止了認識領域的無限擴大、防止了將超越與內在視為同一物的混淆。（曾天從，1937：116-117）從這個角度來看，所有的「判斷」與「認識行為」都是屬於人類的東西，都是發生在意識內部中的認識，並不就是真理本身。「謬誤」就發生在將「意識內在」所把握的判斷的真實與明證的意識，理解為超越了「意識內在」的真理自體。（曾天從，1937：117-118）換句話說，真理自體的「超越性」表示它無法完全化約為「意識內在」。但是如此的不落入意識的超越之物，與認識之間並不是沒有關係。在筆者看來，由於真理自體統攝了所有的存在物的存在，這其實也意謂著，在我們的「認識」的內部，必須牽涉到某種不能化約為認識內在的東西，或所謂的「超越之物」。換句話說，曾天從在這裡也有一個「超越的謎」（Rätsel der Transzendenz），但是不同於胡塞爾將「超越物」（Transzendentes）存而不論，並且透過意識的構成來解決這個「超越論的謎」。[17]曾天從認為必須保持這個「謎」的不可解，也就是說，我們必須在「認識」當中保持一個不能落入認識的謎。對於這個問題，首先我們可以先消極地來看，由於「真理理念」

[17] 請參閱《現象學的觀念》的〈譯者導讀〉。（黃文宏，2017）

是在「永恆的彼岸」的究極全體，如我們所知，它是哲學追究的動因，而否定這個事實，就等於否定哲學本身作為一種愛智的學問。（曾天從，1937：205-206）也就是說，基於真理論的差異，兩者的分離就如同的康德的「物自身」那樣，為我們的認識劃出了界線，我們可以稱此為「認識消極意義」，而曾天從也確實將康德的「物自身」類比為一種「真理自體」。（曾天從，1937：197）但是在筆者看來，兩者仍然不等同，不同於康德的「物自身」，真理自體對於「認識」還有一個積極意義，這一點包含在第三個困難解決當中，即「哲學理念」與「真理理念」的連結與統合。

對此，曾天從認為「真理認識」，雖然是在某種意義下，來把握真理自體的內在意識狀態，但是「真正的」真理認識，必須以真理自體的「形相原理」為「根據」，也就是說，真理自體的純粹形相本身不止是真理認識的根據，它同時也是讓「真正的真理認識」得以成立的「保證」。（1937：118）也就是說，這個不落入認識的真理自體，對認識不是沒有作用的，於是就如同「形相的真理認識」要建立在「純粹真理形相」之上一樣，「理念的真理認識」也必須建立在「純粹真理形相」之上。由於「純粹真理形相」規制了一切真理存在的緣故，所以所有的認識也都必須與它有所連關，或者說，真理論的「真理認識」之得以可能的首要條件在於，讓「真理的形相原理」成為規制所有「真理認識」（也包括其他所有的真理認識）的原理。也就是說，真正的真理認識必須以真理自體的形相原理為基礎。因而在所有的真理認識中，都必須包含著真理自體的純粹形相的規制。而就真理自體的純粹形相作為真理存在的規定原理的時候，曾天從用「純粹真理性」來稱呼之，也就是說，這個時候他突顯了真理自體的雙重本質性中的「絕對有」的原理，認為真理自體不止是「無內容」，它同時也是超越了所有形式的「超形式」等等。在這裡我們可以看到曾天從的「超」一詞的使用，其實是就真理自體的絕對有的這一面的說法。

換言之，在理觀真理自體的時候，我們所理觀到的不止是其純粹形相的無內容，也理觀到其超形式。[18]一種無對象性的「純粹理觀」必須存在。而如我們所知，由於真理論的差異，真理自體的「超形式」並不是任何有的形式，而是意識所無法把握之物。所以當曾天從以「意識內在」來比喻「真理認識」的時候，這意味著「真理認識」必須接受某種「意識外在」的規制性，也就是說，意識本身不是完全自足的，真理認識必須牽涉到一個不落入意識的東西、並受其制約。而曾天從的這個想法，就表現在它對「真理自體」與「真理認識」之間的「無關的關係」的說明上。

如我們所知，曾天從認為真理自體與真理認識之間是一種「基於認識意欲的意識的意向」，他也稱這種關係是一種「無關的關係」。（1937：118-119）也就是說，真理認識與真理自體之間的認識關係，是透過「認識活動」的指向「真理自體」的意向相關而成立，兩者之間存在著一種「意向關係」，意識指向真理自體，但是它無法成為對象、始終保持為超越意識之物，換言之，認識的意向性最終要指向一個無法成為對象的東西。這種「無關的關係」的保證在真理自體，它是「真理自體」對於「認識」所賦予的關係，也就是說，曾天從沿著現象學的看法，以「意向」或「指向」（*intentio*）為對象化的關係，於是真理自體讓主觀的意志指向它，但是卻與不能在指向的關係中成為對象，因而形成在認識中的「無關的關係」。但是這個「無關」，並不是完全沒有任何關係，曾天從稱其為是一種「特異的無關」。它表明了真理認識必須以真理自體為依據。[19]

---

[18] 「作為純粹形相的純粹真理性，從而就不只是無內容性的而已，它也必須是超形式的東西。」（曾天從，1937：91）。也請參閱黃文宏（2020）。

[19] 「儘管真理自體之物對認識全般而言是無關的，但是它作為真理認識所據以成立的根據，始終必須在其根底中被設定為前提，這個事態就是這個特異的無關的關係的表達所要言明的東西。」（曾天從，1937：120-121）

如我們所知，真理認識中的意向相關並不是胡塞爾式的意向相關，胡塞爾的意向相關的「相關性」（Korrelation）只發生在「意向活動」與「意向內容」之間，並不關連著「自體存在」，也不是西田幾多郎所理解的意向活動，西田的意向活動雖然最終也是超越了對象而指向絕對無，但是它是「內指的」。（黃文宏，2013：117-142）而相對於此，曾天從的意向關係則是「外指的」，最終指向與意識全然無關之物。而倘若我們的「認識」是以不落入認識中的真理自體的形相原理為基礎的話，那麼我們就可以說這樣的認識是「真理認識」。也就是說，我們可以在真理認識當中，區別開兩種意義，其消極意義是將意識區分為內部、外部所形成，認為「認識」是屬於「意識內部」的事，而「真理」則是「意識外部」的事。然而究極地來看，這樣的說法並不適用於超對立的真理論，因為這個「真理」與「認識」的區分是發生在「意識」中的區分。然而即使承認真理自體的在意識上的超越性，曾天從嚴格說來仍然並不是素樸的實在論者，因為超對立的真理論本身就超越了觀念論與實在論的對立。[20]

這樣來看的話，曾天從原則上這樣來思考的：真理自體在活動面引發一個活動，讓我們指向它，它雖然不落入意識面，但是在認識上形成了一個無關的關係。認識可以指向它，但是卻無法把握它。它無法成為認識的所對，然而認識要成為真正的真理認識，在其根據必須存在著這麼一種無關的關係。也就是說，意識認識的活動必須關連著一個根本無法落入認識的東西，而這意謂著即使在對象的認識中，我們仍然必須保持一種「無知」。我們雖然無法認識真理自體，但是倘若我們完全以真理自體的形相原理為導引的話，那麼即使在無知中，我們仍然可以說我們

[20] 「要將真理存在在其自體中予以正當地來論究的我們的真理論，基於前述，它必須是能夠將上述的觀念論與實在論的對立，在自己之中原理地來加以揚棄的東西。」（曾天從，1937：174）。

的「認識」是「真正的真理認識」，也就是說，保證真理認識成為真理的真理認識的根據是來自於一個無法認識的東西。而這裡的無法認識，是說它無法成為對象的有，或者我們也可以說，認識的意向活動源自於「無」，最終也越出了能所相關，而指向一個「認識上的無」。而真理自體作為認識上的無，是真理認識所據以成立的根據與前提。而誠如曾天從所說：「認識之物要成為真理認識，全般地來說，就必然地必須意向地關係著那個真理自體之物並以之為依據。」（曾天從，1937：121）這意謂著真正的認識包含著一個真理的要求，雖然它所認識到的東西，都是在對立領域中的事物，但是「真理認識」所認識到的東西仍然是「真理自體」的表現。這樣來看的話，真理自體在認識中扮演了一個積極的角色。在這裡，我們也根據我們至今的理解，對曾天從的真理論給出一些說明。

這樣來看的話，曾天從的真理論的構想必須沿著真理自體的自我展開來進行，對他來說，真理自體的「純粹形相」是絕對無，而其「純粹理念」則是絕對有，這是真理自體的雙重本質。由於擁有雙重本質，所以它本身「是（本質）」「絕對無而絕對有」，其中的絕對無表示其「純粹形相」或「純粹真理性」，曾天從用了六個「純粹形相」來言表真理自體的「純粹真理性」。如我們所知，這樣的「純粹真理性」並不是虛無，而是「無內容的真正性」，它是完全將內容捨象之後所獲得的一種「純粹理觀」，然而即使是無內容，但並不是虛無，它規定了「全般內容性」。對其「無」一面的認識是「形相的真理認識」，而對其「有」的一面的認識則是「理念的真理認識」，兩者都是「超對立的」認識，是沒有任何的誤謬介在的絕對確實的知識，這樣的知識超越了肯定與否定，而屬於一定為「真」而不能為「偽」的真理論領域。而建立在在真理自體的「絕對有」或「純粹有」的側面的「認識」，就是理念的真理認識，它以「哲學理念」

的方式內存於哲學思索的內部，並被表象為「全體究極真理知」，這是主導曾天從的真理論的理念原理，而此而一層一層地形成他所謂的「向下哲學」，前述所說的「概念」的動態性，其動力的根源，即源自於此。

這樣來看的話，被如此的真理理念所帶領的向下哲學所造成的難題，其實並不真的是難題，毋寧是曾天從藉以思考其真理論的「體系相」的一種方式。對於這些難題的討論，最終集中在「哲學理念」與「真理理念」的同一的問題。兩者是可以同一的，但是這裡的「同一」並不是「合而為一」，而是一種「一致（合致）」，是在同一中保持各自獨立的「不同一的同一」。而這麼一種一致性的達成，曾天從所提供的「線索」與「保證」都在「真理自體的形相原理」。而對於這個事情，我們可以更具體地來表示，也就是說，當哲學思索者無個人主觀地、完全依據真理自體的形相原理來進行哲學思索的時候，這個時候的形相原理不止是「線索」、也是讓哲學論究得以成為真正的真理探究的「保證」。這個時候哲學思索者的思索軌跡，將成為真理自體的形相原理的「代表」，但是兩者仍然不等同。也就是說，作為形相原理的代表的哲學認識，仍然是一個相對者，並不就是真理原理本身。這樣來看的話，兩者的關係並不是對立間的「符應」，而是一種比符應更為根源的、始終為真且不能為偽的「知」。在筆者看來，這種超對立的「知」在西方哲學上往往使用「根源的真理」來說明它，如果用海德格的措詞的話，它屬於「理解」或漢字所謂的「領悟」或「體驗」。（Heidegger，1976：177-202）就主觀上來說，這種真理伴隨著一種「原來如此」的感覺。這種「事實原樣的經驗」或許是受到西田幾多郎哲學的啟發，但是西田哲學乃至京都學派並無明確的真理論。[21]

最後我們回到本論文的問題，如曾天從所說，「理念的真理認識」的前兩個困難可以歸結到第三個困難，對此我們可以暫且做出這樣的結

[21] 請參閱《善的研究》的〈譯者導讀〉。（黃文宏，2019）

論：儘管「真理理念」與「哲學理念」不同，但是只要「哲學思索」以真理自體為「線索」來進行，那麼就可以「保證」其所獲得的「哲學理念」(「究極全體真理知」）足以表象「真理理念」。換言之，真理自體雖然超越了人類的認識，但是哲學思索者仍然可以透過在其自身所內具的哲學理念，對它建立起哲學的學問。

參考文獻

西田幾多郎著、黃文宏譯注（2019）。《善的研究》。新竹市：國立清華大學。

胡塞爾著，黃文宏譯注（2017）。《現象學的觀念》。新竹市：國立清華大學。

曾天從（1937）。《真理原理論——純粹現實學序說》。東京都：理想社出版部。

黃文宏（2013）。〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以〈叡智的世界〉為線索〉，《臺大文史哲學報》，78：117-142。DOI: 10.6258/bcla.2013.78.04

--- （2020）。〈論曾天從「真理自體的純粹形相」〉，《中國文哲研究集刊》。

Heidegger, Martin (1976). “Vom Wesen der Wahrheit.” Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.). *Wegmarken* (177-202). Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann.