

總 結

這本論文《論表象作為哲學唯一之觀法》，主要是為說明「表象」何以作為「哲學」理性思維唯一的觀法。在這本論文中，我們首先說明「表象」的前身，乃是古希臘「擬象」的問題。古希臘人虛構一「神靈世界」，是為了使這「神靈世界」在現實的「凡人世界」中具體實現出來。古希臘人以 *eidôlon* 或 *eikôn* 的模擬模式，將「神聖性」擬象至「現實世界」之中。*eidôlon* 的模仿模式乃是模擬原物之「象」，卻未轉移原物之「本質」；*eikôn* 的模擬模式不僅是模仿原物之「象」，同時也將原物之「本質」轉移至 *eikôn* 之中。*eidôlon*、*eikôn* 兩種擬象模式，即柏拉圖後來所繼承的兩種「表象」模仿方式。不過，在柏拉圖這裡，只肯定 *eikôn* 的表象模式。對於 *eidôlon* 的模仿模式，柏拉圖則以為 *eidôlon* 實是為創立另一在其自身的狀態。柏拉圖之後的亞里斯多德，則僅採取 *eikôn* 的模仿模式，作為唯一的表象模態。

哲學的「表象」乃繼承古希臘的「擬象」，這其實是一個「偶然」的關係，非必然如此。哲學的「表象」繼承古希臘的「擬象」，其全部問題之關鍵在於，「哲學」將古希臘所虛構的形上「神靈世界」視之為「真理」的模態。也就是說，對古希臘人而言，當他們區分「神靈世界」與「凡人世界」時，他們的真理並非是落在「神靈世界」。神靈世界所代表的「神聖性」固然是古希臘人心目中的「理想、典範」，但他們更關心的是「人」。對古希臘人而言，虛構一神話之目的，並非是為將「神聖性」視之為真實，而是為了提醒「人」應懂得「明智」。在古希臘這裡，「真理」真正是體現在「人心」之中，而非在對「神聖性」的擬象的 *eidôlon* 或 *eikôn* 上。虛構一「形上」的神話世界，並非是「必須、必然」如此的，只是古希臘人偶然地採取某一種方式，警惕人應懂得「明智」。當然，古希臘人為何偏偏採取「虛構」一「形上」世界的方式來警惕人，這是我們以後可以再討論的地方。或者說，這個問題正是一切形上真理的根源之處。

「哲學」對「真理」的看法，是遺傳自古希臘所虛構的「形上」世界。自巴門尼德斯證明古希臘的「神靈世界」實是對「現實世界」的一種擬象。巴門尼德斯以為「神靈世界」所標示的「理想、典範」性，並非是真實的「真理」。巴門尼德斯首先提出「真理」的邏輯應該是：「是即是，不是即不是」。而這種「理性」之真理唯一的對象，即為「存有」。「存有」與「現實世界」是截然二分的。在這裡，沒有任何「擬象」或「表象」來聯繫存有與現實世界。人雖然是活在現實世界之中，但人心可以秉持著「理智之思」、「對存有之思」，達至真理。巴門尼德斯所提出的「存有」，即作為哲學後來對「真理」模態的看法。哲學的「理性」思維即由此開始，皆將真理視為「理性的」、「形上的」、「典範的」。先暫且不論巴門尼德斯是在何種特殊情況中，將「存有」訂定為真理。但當巴門尼德斯提出形上「存有」的真理觀時，同時也預示後來的哲學發展，皆是以否定眼前的現實世界為先，進而推崇一對立現實世界的「形上」真理。而「形上式」之真理，也是「偶然」所採取的一種觀法。尼采即已告訴我們，「真理」並非必須、必然是「形上式」之模態。「形上式」之真理乃是根源於人性中「最高有用」之衝動與「最大幸福」之信念。人若是不以此衝動與信念來思考真理，真理的模態便有所不同了。

巴門尼德斯將「存有」與「現實世界」決然地二分後，「現實世界」是毫無真理可言的世界。現實世界完全是一假象或幻象。直到柏拉圖，才首將「存有」具體化於「現實世界」之中，此即為「理型」。「理型」如何具體化於「現實世界」之中？即藉由「表象」方式，使「現實世界」與「理型」產生關聯。「表象」在歷史上第一次具有存有論之意義，即在此產生。柏拉圖為使一形上模態之真理具體化於現實世界之中，便將「現實世界」解釋為一「既真實，又不完全真實」的「表象」。「現實世界」乃是「模仿」理型而成的「表象」。「表象」在「存有等級」上占一席之地，但是屬較低層次之地位。「表象」在此的模仿模式，乃是古希臘 *eikôn* 的擬象模式。然而，柏拉圖以為古希臘的藝術或悲劇的模仿模式，乃是 *eidôlon* 的擬象模式。*eidôlon* 這種模仿模式，實是一為離開「本質」的「他者」模態，這是柏拉圖以為藝術或悲劇最為「卑劣的虛假」之處。因此，柏拉圖反對藝術與悲劇，是因為藝術與悲劇並非是真正的「表象」，而是為離開「本質」的假象、幻象。

「表象」之所以作為柏拉圖哲學唯一的觀法，歸根究底而言，乃是柏拉圖對真理（理型）的看法。「理型」乃具形上、完美、典範、理性之性格。正因為「理型」是完美的，故無法直接出現在現實世界中，因而需要「表象」作為理型與現實世界之間的聯繫。除了「表象」之外，沒有其他方式，能夠做此一連結。

亞里斯多德在柏拉圖對「表象」的看法上，是更前進一步的。他直接承認「現實世界」中的一切就是「真實」的一切。真理不在「形上」世界中，真理就在現實世界當中。但也正因為亞里斯多德將「現實世界」中的一切看作是「真實」的，因此，他將藝術的模仿形式，看作是 *eikôn* 而非 *eidôlon*。將藝術模仿形式由 *eidôlon* 轉變為 *eikôn*，便可以合理化藝術之目的。「合理化」一詞乃是就哲學理性思維觀法而言的合理性。我們不應該忘記的是，歸根究底而言，「哲學」思維乃是「真、假」二元性的思維。這是巴門尼德斯所為我們提出的真理模態：「是即是，不是即不是」。「真、假」二元性的思維是不容「藝術」（作為 *eidôlon* 模仿模式的「藝術」）有其模糊地帶。也就是說，不容許「藝術」表面上是模仿事物理型之「像」，然而，暗中卻又是一游離開理型的「他者」在其自身之模態。能夠「合理化」藝術的方法，就是將藝術的模仿模式解釋為 *eikôn* 此一模仿模式，使「藝術」在現實世界中成為一「真實」、無「他者」性目的之事物。藝術作為「表象」的目的¹乃是為追求「快感」。「表象」在亞里斯多德這裡，也只是現實世界中的一個事物。換言之，「表象」在此，原本是不必然作為對哲學唯一的觀法。

整個問題的關鍵在於，亞里斯多德心目中的真理觀是一「目的論」式之真理。正因為亞里斯多德提出「最終目的」，現實世界中的一切事物才依據其「目的」之高低，被排列在存有等級之上。事物也始有真實與虛假之二分。「表象」在亞里斯多德這裡，其目的乃是為透過「模仿」活動而求得「快感」。如同工匠在進行製作表象的模仿活動時，其目的是為求「取悅」對象。表象的「模仿性」反而突顯了其自身乃是「受奴役」性格

¹ 這「目的」乃是明確、無「他者」性之目的。因為，「表象」的模仿模式乃是 *eikôn* 的模仿模式。

之狀態，故為「虛假」。沒有「表象」(模仿)，就無法解釋這受奴役性格之「虛假性」，也就無法形構「最終目的」之真理。「表象」在亞里斯多德這裡作為唯一的觀法，乃是為了解釋「最終目的」之主動性與真實性。

「表象」在柏拉圖與亞里斯多德這裡，擔任的功能與意義是為解釋「虛假」，進而顯示形上式之「真理」。表象之虛假性，除了是因其非「在其自身」(物自身)之狀態而虛假之外²；也因表象是處在「被動」狀態而虛假³。然而，到了笛卡爾與康德，則是以「表象」來解釋主體「主動性」之真實。

笛卡爾前期，為我們指出主體建構表象「主動性」之可能。主體所建構的「表象」是真實的，並非是虛妄之假象，這是笛卡爾前期所為我們提出的。因此，在這本論文的第三章中，我們一開始闡明了主體建構表象的方法論。其中，我們發現，對笛卡爾而言，主體透過「直觀」和「演繹」的方法，可以形構出屬於主體的「表象」。這「表象」同時也是主體所有可靠的、正確無疑的知識。在〈方法導論〉中，笛卡爾則展示了三種由「我」所建構而成的表象：「我」、「神」、「物」之表象。這三種表象是對於「我」而言，是真實、正確的表象。不過，這三種表象並未具有「客觀實在性」，僅只是對於主體而言具有真實性而已。笛卡爾乃是在哲學史上第一位確立主體性哲學的哲學家。表象的真實性不再如同過去的傳統哲學家以為是由客體所提供。表象的真實性乃是基於依據主體心靈的正確方法所建構而成。

笛卡爾後期，則為我們證明了「表象」的「客觀實在性」。但在此，也同時顯示出主體(我)乃是一被動、有限之狀態。「我」、「神」、「物」三種表象不僅僅對於主體而言是真實的，同時這三種表象亦是具有「客觀實在性」之表象。表象之實在性並非是由主體所提供，而是表象之實體所提供。這裡的表象已非如同笛卡爾前期所言，是由主體所建構而成之表象；這裡的表象乃是客體性實體之表象。笛卡爾後期哲學的真理模態，我們稱之為「客體存在論哲學」，有別於傳統哲學之「客體存有論」。在「客體存有論」的觀法中，表象因為是非「在其自身」之狀態，故而虛假。然而，在「客體存在論」的觀法中，表象並不服膺於一更高或更真實之存有，表象就是如其所如地「真實」存在。「表象」也是主體認知能力的最大範圍，超過主體認知範圍以外的現象界，則是我們不可知的世界。笛卡爾前期，為我們指出主體建構表象的「主動性」；然而，笛卡爾後期則說明了表象的客觀實在性並非是由主體所建構，主體乃是一「被動、有限」的狀態。

康德則是對主體的「主動性」更往前推進了一步。不僅證明由主體所建構的表象是「真實」的，且證明表象的客觀實在性，乃是由先驗主體所提供。先驗主體建構表象的主動性能力，可由幾個層面切入討論。第一，先驗主體的感性能力具有將雜多呈顯為「表象」於我之主動性。第二，唯有透過先驗主體的知性能力「應用」於表象，才能將表象成為確定的「對象」，我們也才能對這表象具有知識。此乃知性能力之主動性。在笛卡

² 這裡是指對柏拉圖而言。

³ 這是指對亞里斯多德而言。

爾與康德這裡，我們發現，惟獨將「現實世界」視爲一「表象」，始有可能使主體具有「主動」形構真理的可能性。於此，「表象」是爲解決主客體間「主動與被動」之方法，也是主體性哲學唯一的觀法。

馬克思的立場，與康德不同。馬克思也以爲人是活在由人所建構而成的「表象」世界之中。但這「表象」並非因人主動建構而爲真實。相反，人主動所建構的表象，往往是離開「現實」情況而導致虛假的「思想型態」；或是在一經濟交換的現實關係中而虛假⁴。人類所處的現實世界，往往就是這虛構而成的表象世界。而人類就活在這虛構卻又唯一的「現實世界」之中。

當代哲學常指出「人」主動建構的「表象」世界，可能是一全盤虛假的假象。如同馬克思爲我們揭示的虛假的「現實世界」一般。也就是說，真理的問題，不再是主客體間「主動與被動」的問題，更有可能的情況是……在現實世界中，根本沒有「真理」可言。當代哲學的遊戲般之思維型態，也就是以「擬象」（虛構表象）之方式，解開我們所以爲的「真理」體系。尼采爲我們揭示，種種的真理觀，乃是根源於人之某種衝動與信念。而「哲學」的理性思維，實是人性之「最高有用」之衝動與「最大幸福」之信念，由此而形成的形上真理。「擬象」，一種虛構的表象，乃作爲一種「實驗」的方法。「擬象」本身，並非是真實的，它仍是一虛假之表象。但「擬象」卻是使人看清一切事情之真相。由這點上而言，「擬象」仍是具一真實之意義。

簡言之，「表象」除了其前身乃爲古希臘之「擬象」之外，「表象」一旦落在「哲學」理性思維的脈絡中，其已具存有論之意義。「表象」的四種模態，分別爲：

1. 現實世界乃作爲一「虛假」的「表象」。此一部份，是我們在第二章中所討論的。明顯地，在這裡是否定「現實世界」，而推崇一「形上」之「真理」。
2. 現實世界乃作爲一「真實」之「表象」。這是我們在第三章所探究的。現實世界之所以是真實的表象，乃是因爲這表象是主體所建構而成的表象，故而真實。換言之，我們實是「否定」現實世界之在其自身具有真實性之可能。
3. 人類所生存之現實世界，乃是由主體所建構而成的「虛假」之「表象」。這是在第四章中，我們藉由馬克斯對「思想型態」及「經濟交換活動」的看法所討論的課題。
4. 主體以「虛構」一虛假「擬象」之方式，以求明白事實之「真實」性。這就是在最後一章中，我們對尼采「自由精靈」的討論。

「表象」的模態與可能的形式，就是上述中這四種模態。從上述四種模態中，我們不難發現，「表象」的問題皆是伴隨著「真」、「假」問題。「真」與「假」是「哲學」理性思維，必然探求的問題。自從巴門尼德斯提出理性的邏輯：「是即是，不是即不是」，

⁴ 指「物質」（商品）交換關係之虛假。

即已限定「真理」問題必須以「真、假」的方式提出。而「表象」是「解釋」這虛假的現實世界，或對這現實世界進行「實驗」的唯一方式。「表象」作為哲學唯一的觀法，並非是偶然的。「表象」乃是伴隨著哲學「真理」，而勢必出現的唯一觀法。

就「表象」的功能而言，我們可以歸納為三類。第一，「模擬性」之功能。表象可作為是為「模擬」某一原物而呈現的「表象」。巴門尼德斯將古希臘的「神靈世界」視為一模仿現實世界之「擬象」，或是柏拉圖與亞里斯多德將現實世界視為「表象」，乃是針對「表象」的「模擬」性而言。第二，體現主體「建構性」之功能。「表象」可作為體現主體建構而成之「表象」。笛卡爾、康德與馬克斯，即是將表象視為體現主體建構而成之「表象」。第三，「實驗性」之功能。為揭示既定價值體系之真相，主體主動虛構一表象，以此表象作為一客觀的角度來反省既定的觀念與價值體系。我們不難發現，表象的「模仿性」之功能、體現主體「建構性」之功能，以及「實驗性」之功能，這三種功能乃是我們對「物」的三種作用。唯有「物」，才有可能被「模仿」、被「建構」或被「實驗」。換言之，哲學「真、假」的理性思維，乃是「物」化之觀法。「表象」這一觀法，實已表示哲學的真理觀，乃是一「物」化的真理觀。

自馬克思、尼采以降，當代哲學為我們揭示，「物」化並非再能作為一真理觀之觀法。在馬克思這裡，「物」可能因人「商品交換之活動」而虛假；又或是如尼采所言，「物」化之真理觀，乃是根源於人某一衝動與信念。我們在「物」化的世界中，再也無法獲得一客觀真理。一切真假的問題，乃根源於「人」，而非「物」。不過，馬克思雖為我們指出物之虛假性等問題，卻未直指「人」本身的問題。而尼采確實是突顯「人性」的問題，不過，他對「人性」乃是採取負面的看法。對尼采而言，「真、假」與否，已非最重要之課題。最重要的問題是在於，「人」如何看清真相、獲得「自由」。而人在獲得自由之後，「人心」本身之真實與虛假的問題，卻是尼采未多論述的地方。尼采僅以人之氣質、性情，指出人未來之方向。

「表象-本質」這一組範疇，根深蒂固地作為哲學真理觀之觀法。如果，我們不再以哲學的理性思維作為思考真理的方式時，「表象-本質」這組範疇，也就不必然作為其他思維型態之觀法。例如：古希臘的宗教觀、中國儒學的人性觀等，即不以「表象-本質」這組範疇為思維模式。我們對於「表象」作為哲學唯一之觀法的研究，就到這裡告一個段落。